**Entrevista con Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid) por Cristina Crichton (Universidad Adolfo Ibañez, Santiago de Chile)**

**Translated in June 2022 for inclusion in a special issue of the journal *Daedalus***

1. ¿Cómo apareció el pensamiento de Heidegger en tu camino filosófico? O, más específicamente, ¿Qué fue aquello que te hizo sentido de su pensamiento y que te llevó a ocuparte de él?

Mi primer encuentro con la filosofía de Heidegger fue relativamente temprano, nada más entrar en la Universidad. Recuerdo perfectamente que entonces, 1968, tuvimos un seminario libre sobre *Ser y tiempo*, al que asistí con más voluntad que aprovechamiento. Aunque no entendía nada (recuerdo al profesor, comentando el texto alemán sin que nadie lo siguiéramos), sentí oscuramente que allí se trataban cuestiones de fondo, que todavía no podía comprender ni evaluar, pero que me impresionaron mucho y que dejaron un interés latente, que más tarde afloró por completo. Pero durante la carrera y los primeros años de postgrado mi interés se dirigió a pensamientos más directamente “comprometidos”, más directamente relativos a la realidad político-social en ebullición (eran los años finales del franquismo). Es así como topé con el personalismo de Emmanuel Mounier, cuya figura humana y política admiraba profundamente y sobre el que hice la tesis de licenciatura. Pero fue justamente este trabajo lo que me llevó por otros derroteros, pues me convencí de que el personalismo carecía de una base filosófica a la altura de sus pretensiones éticas y políticas, tan dignas. Por eso en mi tesis doctoral abordé directamente esa carencia y me dediqué durante largos años a estudiar el modo kantiano de fundamentar la ética. Este período de lucha con los textos de Kant, intentando no hacer un mero trabajo académico, sino apoyándome en su pensamiento para entender la experiencia moral, fue una época magnífica, de la que guardo un gran recuerdo. De esa escuela kantiana proviene el esfuerzo, que nunca he abandonado, de unir rigor, hondura y claridad. Y de ella proviene, también, mi definitivo interés por Heidegger. Aunque no había dejado nunca la lectura de *Ser y tiempo*, fueron los textos de Heidegger sobre Kant contenidos en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que se publicaron entonces, 1975, y que leí con fruición, los que me llevaron a una lectura de casi toda su obra. Aquella explicación de la tesis de Kant sobre el ser, con el análisis fenomenológico de la percepción que conllevaba, me resultó extraordinariamente iluminadora para entender la noción de realidad que Kant manejaba en la filosofía práctica y que yo necesitaba usar con exactitud. A partir de ahí, esta lectura de aficionado se complementó con el estudio cada vez más intenso de *Ser y tiempo*, sobre cuya Introducción realicé varios seminarios. Este texto de la introducción sigue siendo irreemplazable y la mejor manera de entender el programa total de la obra heideggeriana, sus logros y sus fracasos. La idea de ligar una investigación sobre el más tradicional de los conceptos, “ser”, a un análisis fenomenológico, muy concreto y preciso, del hecho humano de existir mostraba una fuerza extraordinaria, en un doble aspecto: de un lado, un replanteamiento radical de la tradición filosófica, que daba lugar a interpretaciones histórico-filosóficas de indudable originalidad y por otro lado, una exposición del modo como la existencia humana acontece realmente en el mundo concreto en el que le toca vivir, novedosa y de una hondura especial, que siempre deja “enganchado” a quien la lee. Esa, al menos, fue siempre la experiencia de mis seminarios sobre *Ser y tiempo.*

2. Pensando en la pertinencia de Heidegger hoy, en tu texto *La ontología y las voces de la época*, que escribiste el año 1991, me encontré con una frase tuya que me gustaría que evalúes y desarrolles desde la experiencia que tienes del mundo hoy: “De todos los rasgos que el intento heideggeriano de realizar una fenomenología sistemática del mundo vital ha revelado, ninguno me parece tan moderno, tan efectivamente actual como el de la primacía absoluta del ámbito público (*Öffentlichkeit*). Si ha podido decirse, no sin razón, que el análisis de la “manejabilidad” (*Zuhandenheit*) corresponde más a un mundo artesanal preindustrial que al universo de la técnica moderna – ése que embargará, justamente, el pensamiento del último Heidegger –, no ocurre lo mismo con la interpretación del estar público en el mundo”.

Vista desde hoy, mi impresión es que esa visión heideggeriana está más vigente que nunca. Lo que yo quería expresar con esa frase es una idea fundamental de la inicial hermenéutica de la facticidad, que luego se traslada al análisis existencial: que el modo como cada uno de nosotros, existentes humanos que viven una determinada situación, se comprenden *inmediatamente* a sí mismos no es nunca resultado de una introspección o reflexión específica, sino más bien de lo que Heidegger llama el “estar en una interpretación” (*Ausgelegtheit*), el hecho de que nuestra acción y nuestro pensamiento reposa en representaciones, ideas y tópicos ambientales (“interpretaciones”), a partir de los cuales podemos ejercer nuestra reflexión y crítica, pero que están ya en nosotros antes de ellas. Por eso el “estar en interpretaciones” no podemos entenderlo como un “estado”, como un momento episódico, cambiante y variable, como los estados de humor, sino como un rasgo estructural de la existencia, como una forma de ser; las interpretaciones pueden cambiar, pero el estar en ellas determina que las somos, no simplemente que las tenemos; por así decir, nos constituyen en las personas que somos. Lo cual implica que en el hecho mismo de existir humanamente hay una referencia estructural a la situación respectiva en que se vive, que es lo que el Heidegger joven llamaba el “hoy”, la actualidad histórica en sentido amplio. Y este es un punto interesante para entender la posición filosófica de Heidegger y distinguirla del punto de vista sociológico e histórico con el que se mezcla con frecuencia. El modo como la existencia humana concreta acoge en su forma de ser su situación es lo que expone el concepto de *cotidianidad*. Esta idea no mienta en absoluto lo que hace años se convirtió en objeto, por otra parte sumamente interesante, de investigación histórica, la “vida cotidiana” (en la Roma clásica, en la Edad Media, etc.), el conjunto de costumbres que regían la vida, su distribución por clases, etc. Cotidianidad es, a la vez, un concepto puramente metódico, el terreno fenoménico al que se atiene el análisis, y ontológico, el modo como la existencia acoge y ejerce su estar en situación. Pues bien, lo característico del “hoy” es la prevalencia del ámbito público, un concepto que ya en época de Heidegger superaba con mucho las costumbres, diferenciadas en pueblo y ciudad, clases sociales, etc, y cobraba una extensión que hoy llamaríamos “transversal”. Cotidianidad es entonces un concepto ontológico (no sociológico) que recoge el específico modo de ser de la existencia en el mundo público compartido. Es este modo de ser, no las concretas ideas públicas y su proveniencia lo que le interesa al análisis existencial. Pero bien, sentado esto, es bastante claro que la determinación de la cotidianidad por un ámbito público cada vez más indiferenciado no ha hecho más que crecer. Su poder sobre la cotidianidad es mucho más fuerte que hace un siglo, cuando Heidegger escribía; el giro de tuerca que ha dado al poder de lo público las tecnologías de la información es impresionante: la acomodación de nuestra conducta a los usos imperantes es más constrictiva, la homogeneización de los comportamientos y opiniones cada vez más estricta, la dependencia de las personas de su “imagen” aún más intensa: el “uno”, la exigencia latente de ser como *se* es, según los compartimentos del ámbito público en el que estamos, se vive hoy con un grado de constricción muy superior a la época de Heidegger. Por eso la impropiedad o inautenticidad que éste atribuía a ese existir cotidiano sigue siendo un concepto difícil de eludir porque ahora, más que antes, la sensación de ser llevados por la fuerza de lo público emerge con más frecuencia, se hace más objetivable y aparece así más claramente la ocultación de otra forma forma posible de ser que siempre lleva consigo: la llamada “autenticidad”

3. En ese mismo texto, haces ver que no sólo las opiniones corrientes y comúnmente aceptadas pertenecen al ámbito de la charla de la inautenticidad, sino también las interpretaciones filosóficas y culturales de la época. Sin embargo, sostienes que las interpretaciones de nuestro tiempo de los filósofos de la cultura no carecen absolutamente de valor, “...el hecho de que les demos acogida, de que les prestemos oídos es una indicación, un síntoma, de algo que no se explica tan sólo por el concepto trivial del “estar a la moda”. El que esas interpretaciones de nuestra cultura coincidan en la necesidad de buscarnos un papel en ella, sólo es posible porque se ha extendido por doquier una pérdida general de significatividad, una esencial homogeneidad entre todas las cosas, que se manifiesta en la sucesión constante de novedades culturales, “corrientes”, “movimientos”, etc...y que delata una falta de “sitio” del individuo en ella. La analítica existencial no está aún en situación de comprender el significado profundo, epocal, de este fenómeno. Tan sólo lo muestra vinculado al ámbito público en que se presenta hoy”. ¿Podrías desplegar algunas de estas ideas desde tu mirada hoy?

Si la cotidianidad, en cuanto modo de existencia, es estimada como inautenticidad no es algo que dependa del contenido de las interpretaciones asumidas, sino solo de la forma como lo son. Es esta lo que determina la distinción propiedad/impropiedad, autenticidad/inautenticidad, que por eso no es, de entrada, una distinción moral. Pero de eso hablaremos después, al hilo de otra pregunta que me planteas. A lo que apunta la presencia de las filosofías de la cultura en la cotidianidad es a algo distinto, a determinar en qué medida la situación a la que responde el “estar en una interpretación” está conformado por tópicos provenientes de la filosofía e, incluso, de los diagnósticos culturales tan típicos de los años veinte del siglo pasado. Lo que yo sostengo es que Heidegger, que vio la importancia ontológica de la interpretación pública, carecía sin embargo de criterios para destacar los rasgos decisivos de la situación histórica, tarea que requiere algo más que el análisis existencial, que es formal y que no puede hacer acepción de los contenidos que la cotidianidad incorpora. Distinguir o reconocer los ingredientes culturales básicos de la época es algo muy distinto, más propio de la ciencia histórica o de la sociología. Las incursiones que Heidegger hacía en sus cursos en este campo no tenían el calado exigible a un historiador o a un sociólogo; si se las enjuicia desde este ángulo, claramente son insuficientes. Y ello es así porque obedecían, a mi entender, a dos razones que indirectamente se derivan de la ontología existencial: 1) no hay que olvidar que eran cursos dirigidos a estudiantes y lo que Heidegger quería era ponerles en guardia contra lo que podemos llamar la inautenticidad académica, la forma de acercarse a las filosofías deslizándose entre teorías, comparándolas, clasificándolas y manteniéndolas en una distancia objetiva que no compromete a nada. O al revés, entregándose a las minucias de especialista que procuran un entorno confortable en el que pueda discurrir sin riesgos la vida académica. Heidegger quería mostrar a los estudiantes que el solo hecho de estudiar filosofía no implica salir del “uno” cotidiano, que hay una forma de “estar en la filosofía” que oculta el poder liberador del pensamiento. Esto es lo que quería combatir el compromiso existencial inherente a la filosofía, que es la raíz del pensamiento inicial de Heidegger. 2) Pero también jugaba en él un papel la convicción de que la “filosofía de la cultura” en boga en su época (Spengler, Klages, Ziegler, incluso Scheler) era inevitablemente superficial, no solo en el plano existencial al que acabo de referirme, sino también en su capacidad de comprensión histórica. Aunque Heidegger no había llegado todavía a la hermenéutica de la historia del ser, su peculiar forma de comprensión de lo histórico, no dejaba de atender a los “signos de los tiempos” e intuía que la *Kulturphilosophie*, en su afán de recuperar un papel para el hombre en medio de la conciencia de decadencia y de cambio, registraba la indigencia de la época y revelaba la necesidad comprender de forma nueva el modo de estar el hombre en ella. De ahí que, para comprender qué pasaba con la existencia humana en la Europa de 1929, ensayara un largo análisis del aburrimiento y no una reflexión cultural. Si, como me pides, nos acercamos a esta mirada existencial sobre la filosofía desde la situación de hoy, creo que es patente 1) que muchas de las interpretaciones en las que estamos y que conforman lo que somos se originan en la filosofía, pensemos, por ejemplo, en las cuestiones de identidad que dominan el imaginario y la conducta de tanta gente en Occidente; 2) que la inautenticidad de la vida académica se ha hecho sistémica, en virtud de la mundialización homogeneizadora de los hábitos académicos: la necesidad perentoria de “hacer curriculum”, la standardización de los papers, las exigencias de acreditación del profesorado, la obligación de tener proyectos oficialmente considerados, etc., etc. Todo ello ha convertido la vida académica en una carrera burocrática de obstáculos que no deja tiempo ― es decir, lugar vital― para un compromiso personal con la filosofía, para un vivir el pensamiento desde dentro.

4. En las últimas décadas ha habido un fuerte interés en relacionar el pensamiento de Heidegger y la ética y, tal como tú has sostenido, la noción de autenticidad ha sido “food for thought” para los intentos de desplegar implicaciones éticas más o menos explícitas en la obra de Heidegger. En tu texto de año 2014 titulado *Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de Ser y Tiempo de Heidegger*, estableces una distinción entre “resolución existencial” y “decisión moral” y sostienes que la confusión entre los dos planos que estas nociones representan está en la raíz de los múltiples malentendidos ligados a una supuesta “ética de la autenticidad” que contendría la ontología existencial. ¿Podrías profundizar en este asunto?

El tema de las implicaciones éticas, incluso políticas, de la analítica existencial y, en general, del pensamiento de Heidegger siempre me interesó, especialmente desde que traduje y prologué el *Discurso del Rectorado*, pero ha sido solo muy tardíamente cuando me ocupé explícitamente de él en varios trabajos relativamente recientes. Quizá ese retraso se deba a la idea latente de que antes de abordarlo *in modo recto* es preciso hacerse una idea precisa del sentido de la obra de Heidegger, de su pretensión básica y, más concretamente, del cometido y el método de la Ontología fundamental. Y es que el marco ontológico general de la analítica existencial, su subordinación, como tarea preparatoria, a la cuestión del sentido de ser, determina por completo el modo de aproximación al fenómeno moral y su posible relevancia para la comprensión de ser. En primer lugar, una cosa es clara: la conducta moral, como cualquier otro de los comportamientos, forman parte del plano óntico sobre el que recae el análisis ontológico con el fin de extraer de él su forma existencial. La pregunta implícita que dirige ese análisis sería ésta: ¿cómo tiene que ser un ente para *poder* tener una conducta moral? Lo que interesa entonces no es la moralidad sino el tipo de ser que ella supone. Es en este plano ontológico en el que se inscribe la distinción autenticidad/inautenticidad. Su origen se encuentra en el doble orden de posibilidad que la idea de existencia comporta: la posibilidad concreta que proyectamos (hacer esto o lo otro) y una meta-posibilidad, que recae sobre el modo como la asumimos: *podemos* asumirla inercialmente, de manera casi automática, o *podemos* elegirla propiamente, es decir, con conciencia de que es una posibilidad y no algo que nos viene dado. El “uno mismo” de la cotidianidad se caracteriza por la primera forma y por eso dice Heidegger que en él se omite la elección, por lo que reparar esa falta de elección es lo que lleva a cabo la resolución existencial que caracteriza a la segunda forma, la autenticidad; es ésta la que abre la posibilidad de que la conducta sea rigurosamente propia, la que da sentido pleno a la expresión “soy *yo mismo* el que actúa”. Es claro, pues, que la autenticidad solo cualifica el modo de comportarse respecto de las conductas que adoptamos, no estas conductas mismas. Dos cosas me parecen entonces evidentes: primera, la autenticidad no define la moralidad de una conducta ni constituye en sí misma un valor moral; por el contrario, supone siempre posibilidades de primer orden, que es donde se dan las opciones y preferencias de la vida moral. La autenticidad no proporciona los criterios de decisión en ese campo, que provienen de la formación moral o profesional de cada uno, tan solo dice cómo el sujeto hace suya esa conducta. Este es el punto esencial: la autenticidad es la condición ontológica de posibilidad de la vida moral, en el sentido de que solo un ente cuyo ser consiste en tener que tomar posición respecto de sí mismo puede ser sujeto moral. Pero esa responsabilidad meramente ontológica no cualifica la vida moral; esta no consiste en asumir libremente como propias las acciones, sino en el carácter bueno o malo de ellas y obviamente que yo elija mi elección no hace que lo elegido se convierta en bueno. La decisión moral supone la resolución existencial pero ésta no puede sustituirla; está, por así decir, vacía de moralidad. Por eso una *ética* de la autenticidad carece de sentido: da un carácter absoluto, separado, a lo que, por esencia, remite a las posibilidades de primer orden, a lo que hemos de hacer, y hace recaer el valor moral de la acción en lo que es tan solo un supuesto de ella. Un sinsentido que hacía ya ver el chiste que circulaba entre los estudiantes de Heidegger: que salían de las clases resueltos, pero no sabían a qué. Y esto nos lleva a la segunda cosa que quería resaltar: que la autenticidad obliga a entrar en las decisiones de primer orden, que la resolución existencial exige la decisión moral. La autenticidad no es un momento existencial en el que el agente pueda detenerse, sino que, justamente al revés, le despide hacia el terreno de las opciones y posibilidades de la vida práctica y a la racionalidad que le es propia. Entrar en la decisión sobre las buenas razones para emprender una acción es algo a lo que obliga la autenticidad en virtud del segundo plano existencial en el que se aloja.

5. En este mismo texto sostienes que “la existencia propia es algo así como la matriz de la moralidad, su lugar original de arraigo...Pero eso no significa que la ontología existencial pueda, sin más, considerarse fundamento de la moralidad”. Dicho con otras palabras, sostienes que “el tratamiento heideggeriano de la conciencia ofrece elementos suficientes para albergar dudas razonables sobre la posibilidad de derivar el fenómeno moral a partir de la existencia propia”. ¿Podrías desarrollar esta idea?

Lo que planteas está en parte respondido en lo que acabamos de tratar en la pregunta anterior, es una generalización de lo que hemos visto acerca de la relación entre la resolución existencial y la decisión moral. Del mismo modo que aquella es la condición de posibilidad de ésta, la estructura general de la existencia como aquel ser “al que le va el propio ser”, que tiene su ser como algo propuesto que realizar, es la matriz, la raíz de la que surge la posibilidad de una conducta moral. Solo un ente cuyo ser consiste en tener que realizar posibilidades y con ello tomar posición respecto de sí mismo configurando su propia vida, puede preguntarse, como el joven Descartes, ¿qué camino seguiré en la vida? Y, por tanto, que sus acciones aparezcan entonces como buenas o malas, sus actitudes como egoístas o altruistas. Pero ser condición *ontológica* de posibilidad no significa que lo posibilitado, la moralidad de la conducta, se desprenda sin más de la estructura condicionante. La moralidad (el criterio de valor moral de las acciones, la idea de deber, los principios morales, etc.) no surge de la estructura puramente formal de la existencia. Esto es lo que quiere decir que la ontología existencial no es fundamento de la moralidad, pues esta supone siempre un plus, algo añadido a partir de instancias que no pertenecen a la constitución ontológico-existencial del ser humano. Y esto no es una crítica a Heidegger sino fiel reflejo de los límites que él mismo ha establecido al análisis ontológico. Sí me parece criticable, sin embargo, la tendencia, que se encuentra en *Ser y tiempo* y en alguno de los cursos coetáneos, no a derivar la moralidad de la ontología sino a interpretar ontológicamente lo que es específicamente moral. Es lo que se advierte especialmente en las páginas sobre la conciencia moral a las que aludes. Heidegger recurre a la conciencia moral como un fenómeno más o menos corriente en la experiencia habitual para extraer de él, como siempre, una estructura existencialmente relevante. Y para ello somete a la conciencia al proceso de formalización propio del análisis existencial, que consiste en prescindir de los momentos objetivos (el incumplimiento de un deber o una ley) y quedarse en la forma de ser que implica el reprocharse algo a sí mismo de la conciencia moral. Como lo que le interesa de ésta es ese carácter de ruptura, de cuestionamiento de la propia conducta, Heidegger, una vez que ha reducido los componentes morales de ley y deber, se queda con la pura forma de una llamada que la existencia se hace a ella misma para asumir su condición finita, para asumirse como el puro poder- ser que es: la autenticidad. Lo criticable no es esta tarea de reducción existencial, sino el hecho de que Heidegger nos sugiera que su resultado expone el verdadero sentido de la conciencia moral, oculto para el entendimiento vulgar. Ahora bien, esta sustitución de la conciencia moral por una especie de conciencia existencial es insostenible: la idea de que *algo*, una acción *concreta*, es debida, que es bueno hacerla o evitarla, y que el espacio de la vida moral está sobre todo en la relación con los otros, todo eso desaparece en la versión existencial de la conciencia y no puede ser sustituido sin pérdida de sentido por ella.

6. En tu texto del año 2015 titulado *La interpretación ontológica del sentimiento moral*, analizas la interpretación ontológica del sentimiento moral que Heidegger realiza en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Allí, Heidegger sostiene que el ‘por mor de’ (*Worumwillen*) es la estructura que Kant oscuramente entrevió con su fórmula del ‘fin en sí mismo’, a partir de lo cual en tu análisis haces lucir la neutralidad metafísica del ‘por mor de sí’. Sin embargo, casi al final de este texto señalas que ‘[c]on la neutralidad metafísica del por mor de sí parece lógico pensar que la interpretación ontológica del sentimiento moral ha llegado donde quería, a dar cuenta de la interna índole de fin de la existencia humana, aquello a lo que apuntaba la caracterización kantiana de fin en sí mismo.’ Pero inmediatamente pones en cuestión que esto sea así, sugiriendo que el por mor de sí no recoge íntegramente la estructura ontológica supuesta en el sentimiento del respeto debido a que el por mor de sí supone el total silencio acerca del ser racional del agente moral. ¿Cómo te explicas tú el hecho de que Heidegger lleve a cabo o se permite esta omisión?

Resulta interesante comprobar cómo el tratamiento heideggeriano de la filosofía moral de Kant, que en *Ser y tiempo* era claramente distante y crítico, en los años siguientes se torna cada vez más comprensivo y cercano. Es lo que ocurre con la interpretación del imperativo categórico al que alude tu pregunta. Como siempre, Heidegger busca leer ontológicamente el fenómeno moral y ve ahora en la idea kantiana de que el hombre existe como fin en sí mismo, que da lugar a la segunda formulación del Imperativo Categórico, la pista para acceder por otra vía a la raíz existencial de la moralidad. Y yo creo que Heidegger repite con éxito el intento de mostrar que la forma de la existencia es condición de posibilidad de la conducta moral. En efecto, lo que Heidegger llama “por mor de sí o en vista de sí” (*Worumwillen*) enfatiza que en la realización de posibilidades siempre nos ocupamos a la vez e indirectamente de nosotros mismos, por lo que somos implícitamente nuestro propio fin: el mandato de obrar de tal modo que el hombre sea tomado como fin y no como medio solo tiene sentido si su ser tiene esa calidad de ser tácito fin de sí mismo. Es este un rasgo metafísico, moralmente neutro, pero que funda la posibilidad de recibir la calificación moral de “fin en sí mismo”. Y es aquí donde se abre el problema de la interpretación heideggeriana: si bien el por mor de sí se revela como la necesaria estructura ontológica sobre la que se asienta el concepto moral de fin en sí mismo, es completamente insuficiente para recoger los supuestos no solo morales, sino también ontológicos de la idea kantiana. Pues lo que el sentimiento de respeto revela es que la universalidad de la ley moral se impone a todos los demás fines surgidos de las inclinaciones y esa ley no la ve el sujeto como algo exterior y extraño sino también como suya, como algo que le es connatural. En una palabra, el poder ser movido sin mediaciones por la ley moral denota la naturaleza racional del agente. De ahí proviene el concepto de autonomía: es la naturaleza racional la que funda el darse a sí mismo la ley. El por mor de sí y la autenticidad dan cuenta del momento de autodeterminación, pero no del de autolegislación, el momento racional de la autonomía. Este silencio sobre la racionalidad y la ley es admisible, incluso obligado, para el análisis existencial, pero fatal para la comprensión de la moralidad.

7. Quisiera volver a tu texto del año 2014. Allí, con la mirada puesta en el Heidegger post *Ser y Tiempo* (1927), destacas que “el pensar inicial (*anfängliche*) de la verdad del ser, alejado de todo análisis concreto de la existencia fáctica, admite una zona de parentesco y proximidad con la ética que la analítica existencial decididamente rechazaba”. Tienes aquí a la vista *Carta sobre el Humanismo*, texto en el que Heidegger explícitamente se refiere a la posibilidad de una ética originaria. Ésta, como tú mismo señalas, está vinculada con la recuperación del sentido originario del habitar que figura en su nombre (*ethos*), lo cual implica pensar la copertenencia originaria del hombre y del ser por debajo de la filosofía moderna de la subjetividad. Esta filosofía, según Heidegger, es el modo de pensar en que se asientan las representaciones habituales de la acción moral del hombre. ¿Podrías delinear en qué consistiría esta ética originaria, tomando en cuenta que la clave es la puesta en cuestión de la subjetividad? ¿Piensas que en el mundo de hoy habría espacio para una ética así entendida? Quizás se podría pensar, a la luz de la interpretación de Heidegger de la frase de Hölderlin “Pero donde hay peligro, crece también lo salvador”, que a pesar de que esta época esté subjetivamente determinada (y quizás incluso por eso), hay un espacio para acoger una ética originaria. ¿Cómo lo ves?

Lo que planteas en estas preguntas implica demasiadas cosas relativas al “giro” del pensamiento heideggeriano, imposible de exponer en pocas palabras; me limitaré a dar unas breves pinceladas a riesgo de simplificar demasiado. Si recordamos que ya en SZ se decía que el sentido de “*ser-en* (el mundo)” era, de acuerdo con su significación originaria, “habitar”, “estar familiarizado con”, tenemos una pista para comprender el lugar de la ética en el “segundo Heidegger”: se trata de pensar la esencia del habitar humano sin la mediación de las categorías de la metafísica de la subjetividad, que no son solo las de la filosofía moderna. Lo interesante es que también prescinde de la ontología existencial, en la medida en que ella ofrecía el ser del sujeto “bien entendido”, y se queda solo con la idea fundamental que la resume, la trascendencia del Dasein como el estar intrínsecamente referido, no al ente, sino al ser, el espacio abierto que permite a las cosas manifestarse como tales. Que Heidegger abandone también la trascendencia, demasiado ligada al esquema de la intencionalidad, no significa que no la recupere en la forma de la copertenencia hombre-ser: la esencia del hombre es estar y mantenerse en ese poder de manifestación del ser y éste le necesita a él como el lugar de su manifestación; por eso “pensar la verdad del ser como el elemento inicial del hombre es ya la ética originaria”. Una ética que no se entiende entonces a partir de la pregunta por lo correcto de la acción, típica del pensamiento centrado en la subjetividad, sino en pensar el habitar a partir de la estancia (cotid) originaria del hombre, que no es otro que el ámbito abierto del ser. Un ámbito que, en tanto que campo de manifestabilidad, lo circunscriben los cuatro polos de la Cuaternidad (Geviert), tierra, cielo, dioses y mortales, y en el seno del cual se da nuestro trato con las cosas. Pues bien, Heidegger define entonces la esencia primaria del habitar como un cuidar (schonen), como un respetar lo que es, en consonancia con lo que el anclaje del hombre en el ser exige de él: *dejar ser*, ser parte activa de la manifestabilidad de las cosas. El habitar es entonces esencialmente responsivo, es siempre una forma de responder a la apelación del ser. Pero como el ser es histórico, el habitar es siempre epocal, lo que quiere decir que en nuestra época es la técnica, con la peculiar relación ser-hombre que ella implica, la que impone el modo de aparecer de las cosas. Y es en esta situación en la que el habitar originario en el ser está postergado u olvidado por las relaciones de cálculo y planificación, que suscitan la falsa idea de que todo depende de la acción humana. Por ello la tarea del pensar es salir de esa visión intratécnica y pensar la técnica como una determinada configuración de la copertenencia, con lo que, sin salir de ella, empezamos a experimentarla de otra manera. Naturalmente esto es una ardua y lenta tarea, quizá ilusoria, que busca que no desaparezca en el completo olvido el sentido originario del habitar, que es el que puede asentar en su lugar propio la acción humana. Por eso no hay nada en esta tarea que suene a una ética en el sentido normativo usual; no hay en ella normas morales ni programas de acción, tan sólo actitudes como esa especie de aceptación distanciada del mundo técnico que Heidegger llama serenidad y que tiene más el sentido de una espera que el de una acción.