

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona
jesus.adrian@uab.es

«Ser y tiempo»: ¿una ética del cuidado?*

Recepción: 2 de octubre de 2011
Aceptación: 25 de enero de 2012

Aurora n.º 13, 2012
ISSN: 1575-5045, págs. 74-79

Resumen

El análisis de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende, en las lecciones previas de los períodos de Friburgo y Marburgo muestra sorprendentes similitudes con la tradición clásica de la *cura sui*. A partir de los estudios de Hadot, Domanski, Foucault y Nussbaum se intenta mostrar la posibilidad de leer *Ser y tiempo* en clave de una ética del cuidado.

Palabras clave

Cuidado, *cura sui*, autoconocimiento, propiedad-impropiedad.

Abstract

The analysis of human existence offered by Heidegger in *Being and Time* as well as in his previous lectures in Freiburg and Marburg shows some interesting similarities with classical tradition of the *cura sui*. Taking the pioneers works of Hadot, Domanski, Foucault and Nussbaum as point of departure we try to open the possibility of reading *Being and Time* in the frame of an ethics of care.

Keywords

Care, *cura sui*, Selfacquaintance, Authenticity-Inauthenticity.

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

I. «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. ¿Cómo afronta Heidegger este reto? Principalmente retomando el problema fundamental que ha caracterizado el pensamiento occidental: el problema del ser. Pero lo hace de una manera peculiar, haciendo confluir en él 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, ofreciéndonos 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.¹ 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. Un crudo diagnóstico de la realidad, que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas* al retratar la sociedad cultural alemana como una época dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios. 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.² En este sentido, la obra magna de Heidegger 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, empuñan y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. 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 imprimírle una forma exitosa, como si la vida fuera una obra de arte a la que *Ser y tiempo* intenta dar una forma bella.³

2. «Ser y tiempo»: ¿una estética de la existencia?

Heidegger, como se sabe, huye de la definición clásica del hombre entendido como animal racional. La existencia humana es básicamente cuidado (*Sorge*). Esta concepción de la naturaleza humana puede que sorprenda al lector de *Ser y tiempo*, pero en ningún caso es nueva, sino que se remonta a la tradición antigua del cuidado de sí (*epinéleia heautoû*) y del cuidado del alma (*epinéleia tês psychês*). El mismo Heidegger reconoce haber encontrado el concepto de

1. Sontag, S., *Sobre la fotografía*, Barcelona, Edhasa, 1918, págs. 109 y ss.

2. Más detalles sobre la atmósfera intelectual en la que transcurrió esta productiva etapa de la vida de Heidegger en Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998, págs. 67-102; Ott, H., *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Madrid, Alianza, 1992, págs. 117-132; Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, págs. 101-137.

3. Hemos abordado esta cuestión más ampliamente en Adrián, J., «Ser y tiempo y el imperativo de una estética de la existencia: el Dasein como una obra de arte», *Revista Humanidades*, n.º 21, Santiago de Chile, 2010, págs. 9-29.

4. Recuérdese a este aspecto las referencias a la fábula de Higino sobre la «Cura» que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, pág. 418) y en *Ser y tiempo* (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer, 1986, pág. 197; en lo que sigue utilizamos la abreviatura SuZ). 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. Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, §§ 12 y ss.).

5. Heidegger, SuZ, pág. 199 [entrecomillado del autor]. 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.

6. 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* (Princeton, NY, Princeton University Press, 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 (tšcnh b...ou) comprometido con la verdad.

7. Cf. Heidegger, SuZ: 14; Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, págs. 23 y 579; Heidegger, M., *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pág. 107. Sobre este tipo de lectura en sintonía con la tradición antigua de la *epinéleia heatoú* y la *cura sui* remitimos a Larivée (Larivée, A., y Leduc, A., «Le souci de soi dans “Être et temps”». L'accentuation radicale d'une tradition antique?, *Revue Philosophique de Louvain*, n.º 100/4, 2002, págs. 723-742). 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, H., *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pág. 192). Y,

«cuidado» en los antiguos y señala su importancia para la filosofía grecolatina y la espiritualidad cristiana.⁴ 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».⁵

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.⁶ 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. ¿Acaso la similitud entre Dasein y alma sugerida por Heidegger no autoriza una tal lectura?⁷

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 *epinéleia heautoú* 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 orientación de la vida entre la propiedad y la impropiidad, 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.⁸ 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 instancia, ética) del análisis de la vida humana desarrollado programáticamente por primera vez en el conocido curso de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.⁹ 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 habladurías (*Gerede*) ejercen sobre esta apertura.

De manera similar al grueso de los filósofos antiguos, Heidegger no solo 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».¹⁰ 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.¹¹ 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 impropiedad (*Uneigentlichkeit*). En efecto, la propiedad y la impropiedad 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 transparencia,¹² nos coloca ante una de las tareas más importantes de la *epinéleia heautoû*: concebir el poder-ser-sí-mismo propio como «estabilidad de sí mismo» (*Ständigkeit des Selbst*) en el doble sentido de firmeza y constancia.¹³

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».¹⁴ Sin embargo, cabe recordar que los autores antiguos defensores de una *epinéleia heautoû* 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*»,¹⁵ trata de establecer las condiciones de posibilidad de la existencia propia? ¿En qué

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, F., «Dasein como *praxis*. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», en Volpi, F., et al. (eds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, págs. 1-44; Volpi, F., «*Being and Time*: A Translation of the *Nicomachean Ethics*», en Kisiel, T. y Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, págs. 195-212.

8. Cf. Heidegger, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, págs. 184-185.

9. Cf. Ibid., pág. 10. Para más información sobre la cuestión del *Wegsein* y sobre los motivos éticos de la hermenéutica de la facticidad, véanse Grondin, J., «Das junghegialinische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität», en *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, págs. 89-102 y Grondin, J., «L'herméneutique dans *Sein und Zeit*», en Courtine, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Jean Vrin, Paris, 1996, págs. 179-192, respectivamente.

10. Heidegger, SuZ, pág. 178.

11. Cf. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pág. 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. *ibid.*, págs. 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. Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, págs. 210-238).

12. Cf. Heidegger, SuZ, pág. 146. 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.

13. Cf. Heidegger, SuZ, pág. 322. Esto evoca, como ha remarcado Greisch, el tono estoico del cuidado de sí (cf. Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París, PUF, 2003, pág. 310).

14. Heidegger, SuZ, pág. 382 (cursiva del autor).

15. Heidegger, SuZ, pág. 38 (cursiva del autor).

16. Heidegger, SuZ, pág. 199 (entrecomillado del autor).

17. Heidegger, SuZ, pág. 310.

18. Pierre Hadot, Juliusz Domanski 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, J., *La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Friburgo y París, Éditions Universitaires Fribourg y Éditions du Cerf, 1996; Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie Antique*, París, Agustiniennes, 1981; Hadot, P., «La philosophie Antique: une éthique ou une pratique?», en *Problèmes de la morale Antique*, Amiens, Paul Demont 1993; Foucault, M., «La hermenéutica del sujeto», en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 275-288).

19. Cf. Píndaro, *Pítica*, II, 73.

consiste si no «la “universalidad” trascendental del fenómeno del cuidado»¹⁶ 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».¹⁷ 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?

Así pues, podemos decir que el Dasein es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, tiende a perderse a sí mismo, pero que, por otra parte, contiene la posibilidad de recuperarse de su dispersión. En este sentido, la filosofía se convierte en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana. La filosofía no solo construye enormes edificios teóricos y resalta el aspecto del 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.¹⁸ El saber filosófico no solo 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 Píndaro,¹⁹ está muy presente en la cultura grecorromana. También Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas helenísticas universalizaron esta máxima pindárica, la cual no se aplica solo 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 agonísticos, es decir, como *agón*, como una lucha constante para conseguir una vida lograda conforme a la naturaleza propia de todo individuo. La autorrealización del hombre consiste en atreverse uno mismo 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 molicie, 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.

La vida humana, 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. Este 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 1924-1925).²⁰ 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, nos 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.

20. Cf. Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, págs. 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 (*pathos*) y del habla (*lógos*) expuestos en la *Retórica* de Aristóteles (cf. Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, págs. 113-160 y 191-207).