

PETER TRAWNY

Martin  
**Heidegger**  
Una introducción crítica

Herder

Peter Trawny

# Martin Heidegger

Una introducción crítica

Traducción de  
Raúl Gabás

**Herder**

*Título original:* Martin Heidegger. Eine kritische Einführung

*Traducción:* Raúl Gabás

*Diseño de la cubierta:* Gabriel Nunes

*Edición digital:* José Toribio Barba

© 2016, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno

© 2017, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3859-2

1.ª edición digital, 2107

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com))

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

## Introducción

### La «facticidad de la vida»

Fenomenología y hermenéutica

La «facticidad de la vida en el cristianismo primitivo»

Comienzos con Aristóteles y Platón

### El «sentido del ser»

El análisis del Dasein o existencia como «ser para la muerte»

La «diferencia ontológica»

La «historicidad» del Dasein

### La «historia del ser»

Hitler y el «otro comienzo»

«Hölderlin y los alemanes»

Filosofía y antisemitismo

Sobre la estructura de «evento»

El arte y la «lucha entre mundo y tierra»

La «superación de la metafísica»

El lenguaje como «casa del ser»

Dios y «los dioses»

### La «esencia de la técnica»

Friedrich Nietzsche y Ernst Jünger

«Producción sistematizada» y «engranaje»

¿Llegada en la «cuaternidad»?

## Repercusiones

### Datos biográficos en el contexto histórico

### Bibliografía para estudios ulteriores

### Índice de abreviaturas

### Índice de conceptos importantes

# Introducción

Aprecio a un filósofo en la medida precisa en  
que él puede ser un ejemplo para mí  
FRIEDRICH NIETZSCHE

Martin Heidegger, al principio de su obra completa, que supera los cien tomos, escribe: «Caminos – no obras» (GA I, IV).<sup>2</sup> Con ello quiere resaltar el carácter abierto y performativo de su pensamiento. Sus textos son *Sendas perdidas*, *Caminos del bosque* (GA 5), *Hitos* (GA 9). Su filosofía es *De camino al habla* (GA 12). El pensador aprecia especialmente *El camino de campo* (GA 13, 87 ss.). El plural «caminos» indica que su pensamiento no conoce un único camino, el cual aparezca terminado en una «obra».

Para Heidegger el pensamiento tiene un «carácter de camino»,<sup>3</sup> es decir, consiste más en su realización que en la producción de una «obra»: «Yo no tengo ninguna etiqueta para mi filosofía, y carezco de ella porque no tengo ninguna filosofía propia [...]» (GA 35, 83), dijo una vez en clase. Para Heidegger, filosofía no es algo que se pueda «tener». Esta acontece: pensando recorre el mundo, traza caminos en él, lo «dota de caminos» (GA 12, 186). No hay certeza en esta concepción de la filosofía de que sus caminos conducen a la verdad. Por el contrario, una filosofía que está en camino se puede extraviar.

«Sendas perdidas» («Caminos de bosque») son una especie de «extravíos», terminan en el bosque sin llegar a ningún lugar. «Hitos» son puntos de orientación en esos caminos. Encontrar el camino no es una tarea fácil. Por eso el pensamiento de Heidegger de cuando en cuando se extravía y se encuentra en un descamino. La pasión peculiar de esta filosofía implica no recelar de lo falso, de lo apartado, e incluso de lo oscuro. Esta pasión problemática de poder errar en el pensamiento, pues no hay ninguna certeza de estar en el «recto camino», es uno de los escándalos que la filosofía de Heidegger despierta una y otra vez. Para ciertos pensadores es uno de los pocos filósofos realmente importantes del siglo XX. Por ejemplo, en opinión del físico Carl Friedrich von Weizsäcker, es «quizá el filósofo del siglo XX»;<sup>4</sup> en cambio, muchos críticos lo rechazan de plano. Y una razón poderosa de este rechazo es el funesto extravío de Heidegger en el nacionalsocialismo.

«El calado de una *filosofía* se mide, si aquí cabe una medición, en su fuerza para el errar» (GA 93, 16), escribe Heidegger en las *Reflexiones VII*, uno de sus llamados *Cuadernos negros*. La publicación de cierto número de estos apuntes en la primavera de 2014 provocó el hundimiento de la recepción del pensamiento de Heidegger. Aunque era conocido desde hacía tiempo que a principio de los años treinta el filósofo osó adherirse al nacionalsocialismo, nadie sabía que en el ámbito privado un antisemitismo manifestado de manera esporádica revistió para él importancia filosófica. Y eso

exactamente demuestran los apuntes de los *Cuadernos negros*, escritos entre 1938 y 1948.

Según esto, una introducción a la filosofía de Martin Heidegger introduce necesariamente en su antisemitismo. Pero ¿no hay en ello una razón para cesar en el intento de escribir tal introducción? Más bien, ¿no habríamos de prevenir frente a semejante «filosofía»? ¿No habríamos de confinarla al «armario del veneno» de la historia y solo permitir el acceso a aquellos que son maduros en su formación para conocer también los descarríos?

Tenemos que exponer con meridiana claridad el núcleo de las manifestaciones antisemitas que aparecen en el pensamiento de Heidegger. Hemos de acentuar que esta exposición contendrá una cierta interpretación, que mantendrá lo altamente problemático y descarriado a partir de varios aspectos presentes en los apuntes de Heidegger sobre los judíos. A diferencia de otros intérpretes, no creo que todo su pensamiento haya de tacharse de antisemita. He reelaborado casi por completo mi introducción de 2003 porque no podía dejarla intacta después de conocer los *Cuadernos negros*.

Lo cierto es que lo enojoso y provocativo en el pensamiento de Heidegger no puede reducirse a sus extravíos en la política y en la concepción del mundo. Según parece, esa dimensión tiene muchas fuentes, las mismas que han mostrado y siguen mostrando tanto una ardiente veneración como un amargo desprecio por este pensador. Hans-Georg Gadamer, uno de los más influyentes discípulos de Heidegger, confesaba en una carta, a los 71 años, que debía gratitud a su maestro. Pero luego decía con palabras muy significativas:

Y también sé muy bien que precisamente mi tendencia a la moderación, que implica una última indecisión, elevada casi a principio (hermenéutico), me ha hecho persona de actitud moderada y aceptable, donde su posición originaria es inaccesible y parece inadmisible.<sup>5</sup>

El pensamiento de Heidegger es todo menos «moderado». El filósofo conoce los extremos y habla sin rodeos, en cuanto pone como norma lo extremo y no quiere pensar en otra dirección. Una y otra vez convierte en tema suyo las «decisiones» y las «rupturas», los cortes profundos y los terrores de la existencia, pero también lo salvífico, que toda vida conoce. Las dos mitades del siglo XX ¿no estuvieron afectadas de manera extrema por guerras y genocidios? De hecho, a los ojos de los filósofos y las filósofas, lo singular del siglo XX estuvo en que ellos (y ellas) debieron responder necesariamente a sus acontecimientos: las guerras mundiales, la Shoah, las revoluciones. No hay ningún otro siglo de la historia europea que arrastre la filosofía de manera tan ineludible al cauce de sus catástrofes. También el pensamiento de Heidegger tomó posición ante las catástrofes de este siglo, y de esa manera se ha convertido en una especie de manifestación de la época.

Por supuesto, esto no significa que el pensamiento provocador de Heidegger pueda referirse en exclusiva a sucesos concretos. Se puede notar el nada disimulado afán de

provocación cuando Heidegger, en una conferencia de 1952, pronuncia las escandalosas palabras: «La ciencia no piensa» (GA 7, 133). ¿No sabía que con ello escandalizaba a muchos científicos? ¿No se daba cuenta de que sus palabras ofendían al amor propio de los profesionales académicos de la filosofía, que no querían exponerse a contradecirse constantemente? Sin embargo, por provocadora que parezca la frase, es muy comprensible si la entendemos en el contexto. De nuevo evoca con alto patetismo una «decisión» y expresa que no puede tolerarse la indiferencia. La filosofía ¿es o no es una ciencia en el sentido moderno? Heidegger explicó desde el principio que, en el sentido aristotélico o hegeliano, la filosofía o bien es la ciencia de todas las ciencias, o bien no es ninguna ciencia. Pero una filosofía que se interprete científicamente ¿cómo ha de proceder con un pensamiento que rechace toda exigencia de justificarse ante una instancia o incluso institución superior a él, también ante una institución de tipo moral?

«Pensar es rendir gratitud» (GA 8, 149 ss.), dice Heidegger en una lección de principios de los años cincuenta. Pensar, expone, no es ninguna ciencia, sino un «agradecer»; en apariencia esto es una exageración patética. Tal manifestación sigue provocando extrañeza y se atribuye a veces al estilo del filósofo, considerado como una especie de *kitsch*. En realidad, este pensamiento evoca solo lo que también está implicado en la palabra «razón»,\* a saber, que el pensamiento no es ninguna facultad espontánea, sino que está vinculado a lo que él «percibe». De nuevo parece que se trata de una «decisión»: el pensamiento ¿se crea él mismo sus pensamientos, o bien los recibe? El hombre ¿se ha inventado el lenguaje, o bien él mismo brota del lenguaje?

La sentencia «pensar es agradecer» puede entenderse también de otra manera. Aunque muchos críticos, cuando sospechan aquí una pose profética, se asusten del tono nada «moderado» de Heidegger y de una dimensión de hecho esotérica en su pensamiento, no puede pasarnos desapercibido que ningún otro filósofo alemán del último siglo tuvo tantos alumnos importantes como él y entabló diálogo con tantos y tan variados pensadores. Entre los discípulos merecen mención especial Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Hannah Arendt recibió enormidad de enseñanzas de su maestro y amado. Heidegger desarrolló una disputa filosófica con Ernst Jünger. Entre él y los filósofos Max Scheler y Karl Jaspers se produjo un importante intercambio de pensamientos. Junto con el psicoanalista Medard Boss fundó el «análisis existencial». Profusos intercambios epistolares documentan las amistades con la pedagoga Elisabeth Blochmann y con Imma von Bodmershof, la viuda de Norbert von Hellingrath, el venerado editor de Hölderlin. El teólogo Rudolf Bultmann aprendió de él en su época de Marburgo. Los germanistas Max Kommerell, Emil Staiger y Beda Allemann se dieron cuenta de su genio hermenéutico. Paul Celan buscó su cercanía en un ir y venir entre atracción y rechazo. Después de la guerra Heidegger tuvo relaciones en Francia con Jean Beaufret y sus discípulos, y hubo un encuentro entre el filósofo y el poeta René Char. Son muchos más los que merecerían mención. Si «pensar» es un «agradecer», eso significa que la filosofía es un diálogo, y que el filósofo ha de tener la capacidad de dejarse decir algo, o sea, de oír más que de responder, en lugar de encerrarse en el monólogo. Hemos de estar agradecidos al otro,

pues él (y para Heidegger sobre todo ella) nos hace pensar.

Heidegger no se cansa de resaltar que todo filósofo tiene una única pregunta. La suya fue la «pregunta por el sentido del ser». Esta solo puede entenderse desde el comienzo de la filosofía europea en Platón y Aristóteles. En estos pensadores se apoya Heidegger cuando habla del «ser mismo», del «ente» y del «ente en su totalidad». Ahora bien, no ha de pasarnos desapercibido que Heidegger, en sus lecciones fenomenológico-hermenéuticas, como profesor no numerario en Friburgo, muestra en primer lugar la «facticidad de la vida», es decir, la realidad de la vida del hombre. Sin mirar a la vida vivida no puede entenderse la «pregunta por el ser». Por tanto, cuando al principio el pensamiento de Heidegger fue recibido como un «existencialismo», la caracterización, en su crasa simplificación, expresaba algo acertado. Digamos que la pregunta por el ser es la existencia, o sea, la pregunta primordial de la vida. Lo «fáctico» siguió estando siempre en juego, incluso cuando en los años treinta el pensamiento de Heidegger se entregó a la «historia del ser».

Se considera que *Ser y tiempo* es la obra más importante del Heidegger inicial. Esta obra, publicada en 1927, no pasó de ser un fragmento. Sin un estudio exacto de dicho escrito, la obra de Heidegger en conjunto permanece inaccesible. Aquí su pensamiento se presenta como una «analítica existencial», en el fondo como un «análisis de la vida fáctica». Pero, según su propia interpretación, inició en exceso la pregunta por el «ser mismo» desde la perspectiva del Dasein en cada caso, desde la perspectiva del hombre. Fue necesaria una modificación de su pensamiento.

En general esta modificación se intenta expresar mediante el concepto de viraje (*Kehre*). Después de *Ser y tiempo*, la pregunta no ha de empezar por el Dasein, sino por el «ser mismo», y desde ahí debe volver a la vida del Dasein. Pero una división de la filosofía de Heidegger en un pensamiento «antes» y «después» del «viraje» es equivocada. Más bien, hemos de darnos cuenta de que él piensa siempre «en» el viraje, es decir, mira a la *relación* entre ser y Dasein. Cuando en unos pocos textos acentúa que quiere pensar sola y exclusivamente el «ser mismo», es sabedor de la extrema dificultad de este deseo.

A mediados de los años treinta Heidegger halla una interpretación especial del ser. Dice que el ser es en verdad «el evento». Ya en la más importante de sus primeras obras había llamado la atención sobre la conexión entre ser y tiempo. Para él, este pensamiento del «evento» se presenta como una radicalización de dicha conexión, radicalización que concierne especialmente a *un* determinado momento de la «temporalidad». Para nosotros el tiempo acontece como «historia». En el pensamiento del «evento» la historia se convierte en un elemento importante. Está claro que esta acentuación de la historia también tiene un punto de apoyo en la «vida fáctica»; para Heidegger estaba cada vez más claro que los sucesos políticos de su época no caían del cielo. Procedían de su mundo y por eso debían entenderse mediante una reflexión sobre su procedencia de la historia europea.

Por eso, si en la segunda mitad de los años treinta el filósofo, animado por una interpretación de la poesía de Hölderlin, que se hace cada vez más importante, madura

el pensamiento de que deben «superarse» determinados motivos de la filosofía europea, no puede pasar desapercibida la coincidencia de esa intención con el dominio de los nacionalsocialistas, cada vez más total. De hecho, el pensamiento de la «superación de la metafísica», que enlaza con el concepto de «destrucción», desarrollado ya a principios de los años veinte, está en conexión con la «vida fáctica» en el Estado totalitario del Tercer Reich y con el terror de ahí resultante. La pregunta por la técnica y su poder es cada vez más acuciante.

Los afectos antisemitas ya indicados ahora irrumpen en el pensamiento de Heidegger para afianzarse en crudas tesis sobre el antisemitismo. En este punto la simultaneidad de Heidegger con el nacionalsocialismo recibe una tremenda ambivalencia, de la que la interpretación de Hölderlin no sale sin detrimento. Con ella el filósofo quiere embarcarse en un destino epocal, en el que la función principal corresponde a los «griegos» y a los «alemanes». A un «primer comienzo» (entre «los griegos») responde «otro comienzo» (entre «los alemanes»). Los alemanes, mediante la salida de un mundo que olvida el ser, reciben el encargo de volver a poner otro comienzo de la historia, nuevo por completo. Cuando este encargo parece fracasar por la desoladora política de Hitler, el pensamiento de Heidegger se pierde en ataques a todo lo que contribuye a ese fracaso. Junto a los enemigos militares del Reich alemán y al nacionalsocialismo, que interpreta falsamente «lo alemán», aparece el «judaísmo mundial». Los pasajes que Heidegger le dedica se hallan entre lo más terrible, y también entre lo más estúpido, que jamás escribió este pensador.

Después de la guerra la idea del «evento» es ampliada mediante dos conceptos nuevos. En los años treinta, Heidegger había caracterizado la «esencia de la técnica» de manera muy problemática como «producción sistematizada». Ahora la entiende como «engranaje». En correspondencia con el engranaje está el concepto de «constitución cuadrangular», que desarrolla una estructura del mundo articulada en una cuaternidad específica. En este tiempo Heidegger se ocupa casi en exclusiva con la pregunta de cómo el hombre puede vivir en un mundo que se tecnifica cada vez con más intensidad. A este respecto, está claro que Heidegger, por una parte, no creía que después de 1945 hubieran cambiado realmente las ideas fundamentales de la política y de la ética. Por otra parte, con sus reflexiones sobre el «engranaje», supera una unilateralidad fatal en la comprensión de la manipuladora «producción sistematizada».

Una introducción a la filosofía de Martin Heidegger se ve confrontada con un problema especial del lenguaje. A primera vista, los conceptos de Heidegger parecen muy sencillos. El filósofo apenas usa términos especiales, habla un alemán ora ásperamente expresivo, ora sencillo y nudoso. Y en medio de todo esto a veces usa palabras cotidianas en un sentido peculiar por completo, tal como comienza a notarse ya en los términos «vida» o «evento». En consecuencia, se agudiza la cuestión del uso de las comillas. En el presente texto las usaremos de manera rigurosa. El pensamiento sobre Heidegger, e incluso con Heidegger, ha de quedar libre de su pensamiento. No ha dejarse seducir ni por la fuerza de su lenguaje, ni ha de apropiarse su idioma y sus

conceptos. En la filosofía, se trata de que el lector de textos filosóficos permanezca libre *tanto* en la adhesión *como también* en el rechazo. Por más que esto no resulte sencillo, me parece sustancial.

El intento de introducir al pensamiento de Heidegger se enfrenta al problema de que el filósofo es una fuente inagotable de formación de conceptos. A veces cambia la terminología de lección a lección; de un manuscrito a otro pasa a nuevas formulaciones. Una significación puede expresarse de múltiples maneras. Estos movimientos de palabra en palabra están conectados con el «carácter itinerante» del pensamiento de Heidegger. Una introducción tiene que seguir el ritmo de estas creaciones, sin que pueda satisfacer a la exigencia de completitud. En cada caso me he esforzado por ayudar al lector.

El presente texto es una introducción *crítica*. *Krínō* significa, en el más genuino sentido de la palabra, «segregar», «separar», es decir, hacer distinciones que tienden a una decisión. Y aquí se plantea la cuestión: ¿cuál es el criterio? Es difícil responder. Probablemente no hay uno solo. Sin duda se trata de la razón universal, que conoce sus propias dificultades y peligros. La filosofía, en medio de todas las dificultades, tiene que ajustarse a este criterio. Además, ante todo hay que atenerse al «otro», tal como él se atestigua especialmente en la poesía de Paul Celan.<sup>6</sup> El pensamiento de Heidegger encuentra sus mayores problemas allí donde aniquila «al otro», en cuanto lo sacrifica a la vertiente narrativa de la «historia del ser». La crítica a Heidegger es en realidad un interceder «por el otro». Escucha la «voz sin sonido» (GA 8, 161) de los muertos, de la Shoah. Ellos nos oyen con claridad cuando se discuten los sucesos del siglo XX. Saben lo que nunca sabremos. Son el origen de la conciencia de esta época. A mi juicio, *les* debemos sobre todo la claridad moral en asuntos de antisemitismo y de la Shoah.

Esta introducción ha sido escrita para lectores dispuestos a colaborar un poco. La filosofía, aunque plantea preguntas sencillas, que afectan a todos los hombres, exige tiempo libre, musa, para ocuparse con ella. La musa no excluye el esfuerzo. Pero este esfuerzo es una de las mejores inversiones que podemos hacer. En efecto, en la filosofía nos ocupamos de nosotros mismos, de nuestra oscuridad, que nosotros intentamos iluminar. Es posible que de este libro saquen provecho en especial los estudiantes de filosofía que van a parar en Heidegger. Aunque sería deseable que en él encontraran estímulos también los aficionados y las aficionadas a la filosofía.

De la obra completa de Heidegger han aparecido hasta ahora 89 tomos de los 102 previstos. Ante tal cantidad de textos, es imposible que una introducción tenga en cuenta todos los temas que Heidegger ha tratado. Por tanto, ha sido inevitable una selección y decisión. Quien no encuentre en esta introducción uno u otro aspecto del pensamiento de Heidegger, por lo menos, a partir de sus estímulos, seguirá explorando por su cuenta.

Nietzsche afirma que lo ejemplar de la filosofía está en «atraer hacia sí a pueblos enteros». Encuentra una prueba especial de esto en la «historia india». Y es importante, añade, que el ejemplo «venga de la vida visible y no solo de los libros». Se trata del «gesto, de la actitud, del vestido, de la comida, de la costumbre», más que de «hablar o

de escribir». El filósofo ha de ser visto, debe abandonar su escritorio, tiene que vivir. Y Nietzsche cierra, resignado, la reflexión: «Nos falta mucho todavía en Alemania para esta visibilidad valerosa de una vida filosófica».

¿Nos ha dado Heidegger el «ejemplo» de una vida filosófica en Alemania? ¿O bien se le denegó precisamente esta vida en una Alemania que con inexplicable energía se había entregado a la muerte? ¿O podemos decir, a la inversa, que él roboró esta energía con su pensamiento? Quizá podría afirmarse que la historia alemana del último siglo se manifiesta en el pensamiento de Heidegger como apenas en otro pensador. Quien quiera conocer el pensamiento de Heidegger, se encontrará inmerso, sin que pueda eludirlo, en los abismos de esta historia.

# La «facticidad de la vida»

Era poco más que un nombre, pero el nombre recorrió toda Alemania como el rumor sobre un rey secreto.<sup>1</sup>

HANNAH ARENDT

## *Fenomenología y hermenéutica*

En sentido estricto, no puede decirse cuál es el comienzo filosófico de Martin Heidegger. En cierta ocasión dijo: «En la búsqueda iba acompañado por Lutero y mi modelo era Aristóteles, al que aquel odiaba. Me dio impulsos Kierkegaard y Husserl abrió mis ojos» (GA 63, 5). Cada una de estas figuras dejó huellas en el pensamiento de Heidegger. Pero nos quedaríamos cortos si nos limitáramos a este cuarteto. Habrían de mencionarse también Wilhelm Dilthey y Oswald Spengler, o Hegel y Nietzsche, o Dostoievski y la filosofía de la Edad Media. Heinrich Rickert, neokantiano y maestro de Heidegger, dice en su informe sobre el escrito de habilitación de su alumno que este podría hacerse muy meritorio en la investigación del «“espíritu” de la lógica medieval». Es decir, el comienzo filosófico de Heidegger se alimenta de muchas fuentes, y sería desacertado querer deducir su filosofía a partir de una sola tradición.

En unos apuntes de los años cuarenta, Heidegger menciona «de manera incidental» la importancia de su «escrito de habilitación sobre la doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto» (GA 97, p. 287 s.).<sup>2</sup> Dice que en la «teoría de la significación» se pensó la «esencia del lenguaje» y en la «doctrina de las categorías» fue objeto de reflexión la «esencia del ser». Pronto tuvo la «experiencia de un olvido del ser», continúa, y esto puso en camino *Ser y tiempo*. Añade que en este viaje la manera de pensar de Husserl vino después en su ayuda. Sin duda en esa mirada retrospectiva se nota la intención de contar una historia. Digamos que el comienzo solo aparece como accesorio. Lo cierto es que Heidegger menciona las dos fuentes más importantes de su pensamiento.

Es posible caracterizar el comienzo del pensamiento de Heidegger con ayuda de dos métodos filosóficos. Se trata de dos decisiones metódicas que el filósofo ejercitó en sus primeras lecciones y que vivificaron repetidamente su filosofía con impulsos siempre nuevos. Pronto, a principios de los años veinte, hizo suyas dos escuelas filosóficas, la «fenomenología» y la «hermenéutica». Estos dos métodos de pensamiento solo pueden llamarse «escuelas» en el sentido de que en la escuela se aprende cómo se puede pensar. Así pues, no hemos de entender por fenomenología y hermenéutica contenidos especiales de pensamiento, sino maneras de plantear y responder las preguntas filosóficas.

Heidegger presumía de que como estudiante, en su primer semestre de invierno de 1909-1910, leyó las *Investigaciones lógicas* de Husserl, de 1900. Esta obra es

considerada el documento fundacional de la «fenomenología», un método filosófico que se propuso el fin de tomar como tema, no las teorías sobre las «cosas», sino las «cosas mismas»; la manera en que me son dadas las «cosas», como ellas aparecen. Lo que aparece en griego se llama *phainómenon*. Así, la «fenomenología» es un pensamiento que se centra en lo que aparece y en su aparecer.

Ya las primeras lecciones de Heidegger muestran la acuñación de una peculiaridad propia y una orientación independiente en el contenido de este método. El tema de dichas lecciones, la pregunta fundamental de su pensamiento en aquella época, es la «vida fáctica». «Vida» significa aquí una relación del hombre consigo mismo, la cual en la mayoría de los casos no es temática. Es una especie de «autosuficiencia». Vivo desde mí mismo hacia mí mismo. La «facticidad de la vida», es decir, el hecho de que ella está dada, consiste en la realización fáctica del existir y de sus motivaciones. Por así decirlo, la vida nos acontece por sí misma en cada momento. Heidegger lo expresa mediante una manera de hablar acuñada: «Así es de hecho la vida, así se da» (GA 58, 35). Según él, una filosofía de la «vida fáctica» tiene que enfrentarse con sus «maneras de estar dada». Un fenómeno se presenta como una inmemorial «donación del fenómeno» (GA 61, 89). La fenomenología es un pensamiento que retiene, pues toma en consideración lo que «hay».

Heidegger, en forma no carente por completo de problemas, mantiene libre de todos los matices biológicos o corporales el fenómeno fundamental de su pensamiento temprano, su concepto de «vida». La fenomenología es «ciencia absoluta del origen del espíritu en general» (GA 58, 19). Por tanto, no es la vida del cuerpo, sino la vida del «espíritu», la que interesa al joven filósofo, con anterior formación teológica. Se nota el influjo de la lectura de algunas obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (cf. GA I, 410 s.) y de Wilhelm Dilthey (cf. GA 56/57, 164 s.). Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, había desplegado la «vida del espíritu» en sus propias metamorfosis.

La vida no está ante nosotros como un objeto aislado. Tiene en cada caso su propio lugar y su propio tiempo. «Nuestra vida es nuestro mundo» (*ibíd.*, p. 33), escribe Heidegger; con ello quiere decir que la vida se desarrolla de múltiples maneras en relaciones impenetrables con los otros hombres y con las cosas. Una fenomenología de la vida se ocupa de «mundos de la vida» (GA 61, 146), en los que el hombre queda envuelto práctica y teóricamente en su peculiar manera.

El concepto de «mundo» o «mundo de la vida», antes ya usado por Husserl, se corresponde estupendamente con este concepto de «vida». Ofrece posibilidades de una diferenciación, que el concepto de «vida» exige para su enriquecimiento. Así el «mundo» es siempre «entorno», «mundo compartido» y «mundo propio» (GA 58, 33). Vivimos en «mundos» concéntricos que pasan los unos a los otros, que en definitiva posiblemente forman un «mundo» unitario. Vivo con mis amigos, personas amadas y enemigos, etc., y vivo en un «ritmo personal» en cada caso. Heidegger lleva a cabo sus análisis fenomenológicos con base en una comprensión del «mundo» así diferenciada. Veremos en qué medida investiga una y otra vez el «problema del mundo», que él toma

tan en serio.

La vida, que Heidegger convierte en tema de estudio en sus lecciones a principio de los años veinte, es un «existir» «fáctico». La «existencia» implica una fundamental inseguridad y finitud. Hay, dice, «vida extraviada», lo mismo que hay «vida auténtica» (*ibíd.*, 22). Una «vida» que cae en el extravío y la «vida auténtica» no se excluyen. Ambas tendencias se encuentran juntas en la inseguridad de la «vida». La «vida» ostenta el «sello de lo problemático», al que no puede sustraerse. La realización de la «vida fáctica» consiste precisamente en experimentar una y otra vez este «carácter problemático». Constituye un «nexo fáctico de experiencia». «Experiencia» es la expresión primaria de la «vida fáctica», también es el acceso a ella. Esta «experiencia» tiene que ver poco o nada con un concepto empírico de experiencia. La concepción que Heidegger tiene de la «experiencia» está siempre inmersa en una determinada afección, en un *pathos*. Una experiencia no «se hace», «se padece», es siempre una «experiencia» padecida, por así decirlo, una actividad pasiva.

De este estado de cosas se desprende ya para el Heidegger temprano un problema, que lo ocupará hasta el final. Si «experiencia» es el auténtico acceso al problema fundamental de la filosofía, si el filósofo solo puede hablar sobre su tema si él «vive» este tema, hay que plantear la pregunta por el «carácter científico» de la filosofía en general. Normalmente tenemos la filosofía por una «ciencia». Heidegger caracteriza la ciencia como una «conducta cognoscente, racional» (GA 60, 8). Pero la «vida» solo en el margen consiste en tal «conducta». Por lo general, experimento la «vida» no precisamente «conociendo». De ahí que Heidegger llame pronto la atención sobre el hecho de que «el problema de la propia comprensión de la filosofía se enfocó siempre con excesiva ligereza».

Si el tema de la filosofía es la «vida», y si este tema solo puede lograrse por el hecho de que el filósofo no rehúye su vida, cabe concluir «que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida». Desde el principio la filosofía es para Heidegger una actividad finita del que piensa; tan finito como la «vida» es el pensamiento, que convierte en tema suyo esta vida llena. La filosofía, que brota de «la experiencia fáctica de la vida», «salta [...] de nuevo a esta». De ahí se deduce un entrelazamiento del pensamiento con la vida, el cual dificulta conservar para la filosofía el «ideal de la ciencia». Y con ello al mismo tiempo se manifiesta que una separación entre la biografía y el pensamiento resulta problemática, una separación afirmada más tarde por Heidegger mismo.

Esta visión inicial del lazo entre pensamiento y vida muy pronto condujo a Heidegger a reflexionar sobre la relación entre filosofía y universidad. Ya en el semestre de la guerra, en 1919, Heidegger comenta la posibilidad de una «auténtica reforma en el ámbito de la universidad» (GA 56/57, 4). Tres años más tarde vuelve a preguntar por el «nexo vital» en relación con la «universidad» y reflexiona sobre si «la universidad ha de seguir guiándose por el patrón de las necesidades» (GA 61, 70). Cuando en 1933 Heidegger habla de la «autoafirmación de la universidad alemana», recurre a un complejo de temas que ya eran de su agrado al comienzo de su filosofar. Si la «vida» es

el comienzo de la filosofía, ¿no será la «universidad» su final?

«Facticidad» es el título para la implicación recíproca entre pensamiento y vida. Aun cuando Heidegger no retendrá este título en el curso de su carrera, podemos ver que él permaneció fiel al fenómeno de la «facticidad». El pensamiento filosófico, en su finitud, está de tal manera entretejido con los entretijos mundanos del que filosofa en cada caso, que no puede darse un conocimiento liberado por completo de estas conexiones. Dos elementos esenciales del entrelazamiento con la «facticidad» son el «lenguaje» y la «historia».

Aristóteles define al hombre como un ser vivo que tiene lenguaje (*zôon lógon éjon*). La vida humana está caracterizada por la peculiaridad de que puede comprenderse en lo que ella misma es. Para el hombre es característico que «la vida se dirige a sí misma la palabra y se responde siempre en su propia lengua» (GA 58, 42). «Vida» y «lenguaje» no son fenómenos independientes para el hombre, sino que de antemano se pertenecen recíprocamente. La acentuación de esta conexión recíproca apunta a una tendencia importante del pensamiento de Heidegger. La vida en la que él pone la mirada es la poética o práctica que yo desarrollo con el otro a través del trabajo y de la acción, por cuanto yo me hallo en un constante diálogo con él. Aunque Heidegger se interesa precisamente por los aparentes ámbitos marginales de este diálogo y hablar, es decir, por el «callar» o el «silencio», se muestra escéptico frente a los supuestos instintos y tendencias de la vida no verbalizados.

Una fenomenología de la «vida» tiene que abordar el hecho de que esta vida se expresa. La vida acontece en un espacio de juego de significaciones o «significatividades» (significaciones importantes). Nuestra acción está dirigida a un fin, nosotros perseguimos fines. Así, yo vivo «en lo fáctico como un *nexo* muy especial de significatividades que se compenetran constantemente» (*ibíd.*, 105). Las «significatividades» se remiten las unas a las otras, se contradicen, se cruzan. Cuando observamos la «vida», hemos de dirigirnos a esta aparición constante de «significatividades».

Las «significatividades» de la «vida» se muestran al hombre que actúa, por una parte, en la «percepción». Ellas «aparecen» y, como «apariciones», constituyen el objeto de la «fenomenología». Claman por ser «interpretadas». La acción fáctica consiste en una interpretación sin cesar de fines y metas que desaparecen y aparecen de nuevo. Por ello la «fenomenología» es un contacto interpretativo con lo que aparece. La fenomenología de Heidegger es desde el principio una «fenomenología hermenéutica» (GA 61, 187).

Sin duda la relación de Heidegger con la «hermenéutica» recibió impulsos de Wilhelm Dilthey. Aunque él mismo resalta que la primera referencia explícita a la hermenéutica menciona al dios Hermes como su padre ancestral (GA 63, 9). Hermes es el mensajero que transmite a los hombres lo que los dioses han decidido sobre ellos. En el curso de la historia de la filosofía la «hermenéutica» se convirtió en un arte de interpretación de textos. La «hermenéutica» es, por ejemplo en Friedrich Schleiermacher, el arte de «comprender» comunicaciones escritas. Sin embargo, para Heidegger, esto se presenta como una abreviación del concepto originario de

«hermenéutica». Según él, la vida en general es hermenéutica a través de significaciones. La vida «fáctica» es en principio un comprender, bien sea que haya de entenderse e interpretarse a sí misma, bien sea que ella interpreta lo que sucede en el mundo. La vida es hermenéutica en sí misma, porque es una vida que pregunta, responde, comprende y se desconoce.

El contacto de la filosofía con esta vida que se entiende y se tergiversa a sí misma es todo menos un fenómeno sencillo. ¿Cómo se acerca propiamente la filosofía a la «vida fáctica»? En general vivimos en medio de lo cotidiano de manera poco reflexiva. Estamos afectados inmediatamente por lo que nos acontece. En cambio, la filosofía es un pensamiento mediador, no solo es la reflexión de nuestra acción, sino además la reflexión de la reflexión. Esta situación se muestra en la manera en que la filosofía trata y gestiona sus objetos, la forma en que los comenta. No es capaz de permanecer simplemente en lo «fáctico». Confiere a los problemas de la «vida fáctica» una «objetividad» que por lo regular no tienen los fenómenos fácticos; convierte los fenómenos vivos en objetos, en objetos que no son tales en la realización de la vida. Hay una diferencia entre el tratamiento filosófico del amor y de la vida, por un lado, y la vida misma en la que nos afectan el amor y la muerte, por otro. Para Heidegger esta «determinación formal de lo objetivo» (GA 60, 63) de la filosofía es un «prejuicio», una actitud dada de antemano que determina la dimensión conceptual de la actividad filosófica. Una «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» ha de tener en cuenta esta actitud previamente dada.

Y la tiene en cuenta, según Heidegger, con la llamada «indicación formal». Esta es un método hermenéutico, que deja «puesto ahí» lo «fáctico», lo señala «formalmente», sin disponerlo mediante conceptos filosóficos dados de antemano, de tal manera que pierda su sentido inmediato y abierto. Para la «hermenéutica de la facticidad» la «indicación formal» tiene una «importancia ineludible» (GA 59, 85), pues limita las pretensiones de validez de los órdenes de conceptos filosóficos. La «indicación formal» intenta hacer que lo «fáctico» en la filosofía aparezca tal como es.

Las «significatividades» que nosotros comprendemos e interpretamos en la vida constituyen un determinado nexo temporal. Yo no solo vivo en el hoy, sino que he de manejar en medio de significaciones que generaciones anteriores nos han transmitido, o que están llegando hacia mí desde el futuro. La «vida fáctica» es una vida en la «historia». El Heidegger inicial designa este fenómeno como «lo histórico» (GA 60, 31). Incluso llega a afirmar que el concepto de lo «fáctico» solo es comprensible desde el concepto «de lo histórico». Pues lo «fáctico de nuestra vida» está determinado por la historia de una u otra manera. Así, determinados presupuestos de la opinión pública en la política de la República Federal de Alemania solo pueden entenderse si se tiene en cuenta la Shoah.

Con este fenómeno se relaciona el hecho de que lo «histórico» no puede entenderse tan solo como objeto de la ciencia histórica. En la ciencia histórica lo histórico ya no es entendido desde la «facticidad de la vida», sino que se objetiva como un tema de investigación. Heidegger se interesa por la «vitalidad inmediata» de lo «histórico» o, tal

como él se expresa, de manera plástica, por la «historicidad viva, que se ha corroído en nuestra existencia» (*ibíd.*, 33). La «historicidad viva» se nos comunica imperiosamente desde la tradición. Una «historicidad viva» es una herencia cultural, que podemos objetivar en la ciencia histórica, por más que, ante todo, nosotros (y también los historiadores) primariamente «vivimos». Los fundamentos de la cultura europea en la filosofía griega, en el derecho romano y la religión cristiana constituyen una «historicidad viva». Por doquier pueden encontrarse sus huellas en la «vida fáctica». A guisa de ejemplo, remitámonos una vez más a la Shoah. Esta, por una parte, puede tener influjo en nuestra vida cotidiana, pero, por otra parte, puede convertirse en objeto de la ciencia histórica.

Para Heidegger la «vitalidad inmediata» de la historia tiene una primacía frente a su objetivación en la ciencia. Esta primacía resulta de que la «vida fáctica» misma ha de constituir siempre el punto de referencia al que queda vinculada de nuevo la historia. Para él la historia es siempre historia vivida aquí y ahora. Si ella se convierte en un puro objeto del saber, se pierde su auténtico sentido. Más tarde este pensamiento, el de que historia es ante todo historia vivida, a veces dará rienda suelta a una ira desenfrenada contra la ciencia histórica, pues, según Heidegger, ella ha perdido el contacto con la «historicidad viva» y la «historia del ser». Entonces la «ciencia histórica» (GA 95, 100) no pasa de ser la «técnica» que lo asola todo.

El temprano giro de Heidegger hacia la historia resulta sistemáticamente de la definición de una «hermenéutica fenomenológica de la facticidad». Desde su punto de vista, la «vida fáctica» está constituida en sí de manera histórica. He mostrado en qué medida de esta concepción de la filosofía se derivaron ciertos problemas metódicos. En primer lugar, surge una tensión en la relación entre filosofía y ciencia. El carácter científico, tal como lo define, por ejemplo, Max Weber, consiste en una perspectiva carente de presupuestos, que en la «vida fáctica» nunca asumimos, y ni siquiera aspiramos a ella. En esta se trata precisamente de fines y metas prácticos, de realizaciones, de orientaciones y presupuestos éticos. En segundo lugar, surge una tensión entre la «hermenéutica de la facticidad» y las tradicionales estructuras conceptuales de la filosofía misma. Esta tensión se anuncia en la idea de la «indicación formal» de Heidegger, de una específica forma de acceso hermenéutica a lo «fáctico». Ambos problemas se concentran en la significación de la «historicidad viva» del pensamiento. Proceden de la tradición filosófica desde la antigüedad. Hacen aparecer como necesario someter a una «destrucción» la historia del pensamiento europeo mismo las preguntas: ¿cómo se comporta la filosofía con un ideal establecido de ciencia?, o bien: ¿es capaz la filosofía de alcanzar la «vida fáctica» a partir de su propia tradición? La idea de una destrucción es introducida como «una pieza fundamental del filosofar fenomenológico» (GA 59, 35).

La palabra «destrucción» procede de la palabra latina «*destruere*».\* En cambio, la «destrucción fenomenológica» de la historia europea del pensamiento no tiene la intención de destruir sin más el tradicional pensamiento científico o filosófico. Más bien, ha de sacudir esta tradición de tal manera que queden desmontados sus

encubrimientos y las desfiguraciones de sus fuentes. En el pensamiento de Heidegger hay desde el principio una tendencia a poner al descubierto los orígenes de la «vida fáctica» y el pensamiento que procede de ella y conduce de nuevo a ella. Ya la caracterización de la fenomenología como una «ciencia del origen» da testimonio de esta intención.

Entre las peculiaridades de Heidegger se halla el hecho de que el origen de la «facticidad» o identidad europea se alimenta de dos fuentes. Para él, la «hermenéutica de la facticidad» tiene que ver con «la interpretación greco-cristiana de la vida» (NB, 35). Al principio Heidegger no dedica ninguna atención al tronco de tradición de la antigüedad romana, más tarde polemizará con ella. De acuerdo con esto, la «destrucción» de la historia europea del pensamiento se refiere a las dos fuentes mencionadas. Así, en el semestre de invierno de 1920-1921 escribe:

No podrá evitarse que el descubrimiento de los nexos de fenómenos cambie desde su raíz la problemática y la formación de conceptos y ponga a disposición auténticos patrones para la *destrucción* de la teología cristiana y de la filosofía occidental. (GA 60, 135)

En el punto de partida de su pensamiento Heidegger indica los campos de temas que habrá de abordar durante toda su vida. Se trata de destruir o poner al descubierto los orígenes de la «vida fáctica», de una vida que intenta comprenderse a sí misma y por eso considera su historia.

### *La «facticidad de la vida en el cristianismo primitivo»*

En un breve texto de 1954, Heidegger recuerda su niñez:

Hacia las tres y media de la mañana venían los niños campaneros a casa del sacristán, donde la madre había puesto en la mesa torta y café con leche. La mesa estaba junto al árbol de Navidad, cuyo aroma de abetos y luces de la Nochebuena permanecía caliente todavía en el vestíbulo. Desde semanas, por no decir durante todo el año, los niños campaneros se regodeaban con esta hora en la casa del sacristán. ¿Dónde se ha podido ocultar su encanto? (GA 13, 113)

El padre de Heidegger era «sacristán» de la iglesia de San Martín en el castillo de Messkirch, el lugar de nacimiento del filósofo. Los «niños campaneros» aparecían para ayudar en el toque de campanas (que es famoso más allá de la región de Messkirch y puede escucharse en internet con los siete sonidos diferentes), y hacer sonar *el misterio de la torre del campanario*. El teólogo católico Conrad Gröber, nacido también en Messkirch y arzobispo de Friburgo desde 1932, fue uno de los primeros protectores del pensador en ciernes. Con su ayuda, en el semestre de invierno de 1909-1910 Heidegger comenzó a estudiar teología en Friburgo. Más tarde, en torno a 1954, Heidegger

escribió: «Sin este origen teológico nunca habría entrado en el camino del pensamiento. Pero el origen permanece siempre futuro» (GA 12, 91). El comienzo filosófico de Heidegger está unido con aquella «magia» del «aroma de luces y abetos».

En el pensamiento avanzado de Heidegger apenas hay todavía huellas de una disputa sistemática con la teología o con el cristianismo, pero la cosa era distinta en los comienzos de su actividad docente. La investigación fenomenológico-hermenéutica de la «facticidad de la vida» conduce de suyo al fenómeno de la «historia». El filósofo tiene que someterla a una «destrucción», a un descubrimiento de los pensamientos originarios, que en el curso de la historia han quedado enterrados por una constante superposición de interpretaciones. En el curso de este giro hermenéutico hacia la historia, Heidegger escribe en el semestre de verano de 1920:

Es necesaria una confrontación en el terreno de los principios con la filosofía griega y con la desfiguración de la existencia cristiana a causa de ella. La idea *verdadera de la filosofía cristiana* está en que *cristiana* no es ninguna etiqueta para el epígono de una mala filosofía griega. Es, más bien, el camino hacia una originaria teología cristiana, libre de helenismo. (GA 59, 91)

Según Heidegger, el núcleo auténtico del cristianismo es la «existencia cristiana», concepto en el que sin duda está presente el influjo de Kierkegaard. Esa existencia está sometida a una «desfiguración» a través de la «filosofía griega», la cual ha de eliminarse «deconstructivamente». Solo con base en tal «destrucción» puede investigarse la «*idea verdadera de la filosofía cristiana*».

El motivo de la referencia a la «existencia cristiana» proviene de la investigación fenomenológico-hermenéutica de la «vida fáctica». Esta aparece entreverada en «nexos históricos». La intención de lograr «una relación auténtica y originaria con la historia» sirve a su esclarecimiento de la «facticidad». Heidegger traza los perfiles de esta intención con el conocimiento metódico de que «solo se da una historia desde un presente». Si desde estos datos previos resulta una referencia a la existencia cristiana, la existencia cristiana está en relación tanto con la pregunta por la «historia» como con la referente al «presente» (GA 60, 124 s.), a partir del cual se plantea tal pregunta, que siempre permanece vinculada a él.

La relación con la «historia» no solo afecta al problema metódico de que toda comprensión del «sentido de la historia» depende del punto de vista de aquel que lo quiere captar. El hecho de que el presente está enlazado con el «sentido de la historia» remite a la relación entre «historia» y «tiempo»: la vida en la historia es un fenómeno temporal en sí mismo. Eso se evidencia inmediatamente por cuanto la historia contiene hechos y datos que son pasados. Pero estos no solo tienen importancia como pasado. En cuanto yo desde el presente me ocupo con la historia, esta tiene importancia para la «vida fáctica» aquí y ahora.

Por tanto, la pregunta por la historia arroja el problema de una «temporalidad» de la «vida fáctica». El pensamiento fenomenológico exige explicar esta relación entre «historicidad» y «temporalidad» en la «originaria experiencia fáctica de la temporalidad

misma». Heidegger investiga esa «experiencia fáctica» de la «temporalidad» de cara a la «originaria religiosidad cristiana». <sup>3</sup> Esta, la «originaria religiosidad cristiana», es la «experiencia» misma de la «vida fáctica». Pues: «La experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal» (GA 60, 80).

Para esclarecer estas conexiones Heidegger introduce una interpretación de las dos cartas de Pablo a los tesalonicenses (GA 60, 87 ss.). Atribuye ambas cartas a Pablo (GA 60, 87 ss.) y extrae de esta interpretación los rasgos fundamentales de una «originaria religiosidad cristiana» o de una «existencia cristiana».

Según Heidegger, el «fin» de la «primitiva religiosidad cristiana» es la «salvación» (*sotería*) y la vida (*zoé*). Desde estos dos polos ha de entenderse la «actitud fundamental de la conciencia cristiana». La relación cristiana con la salvación, y con la vida que surge de esta relación, solo puede tomarse de una situación específica de la existencia. Es «proclamada» la salvación, y con ella la exigencia de dejar atrás la vida acuñada por las costumbres precristianas. En la «primitiva existencia cristiana» se trata de una «ruptura plena con el pasado anterior, con toda concepción no cristiana de la vida» (GA 60, 69). Esta «ruptura plena» afecta al pasado de la respectiva existencia. Al mismo tiempo consiste en una «conversión absoluta» (GA 60, 95). No solo se trata de dejar atrás lo que antes era una costumbre, también de dirigirse a otra forma de existencia, asumiéndola y realizándola como una posibilidad de la vida.

Con esta «ruptura plena» la vida cristiana recibe una característica muy peculiar. La «conversión absoluta» (*metánoia*) como «ruptura» no ha de entenderse a manera de un cambio sucesivo. En la «ruptura» cesa algo al instante, y surge otra cosa. La vida cristiana comienza por primera vez cuando se realiza esa «ruptura». A este respecto, no puede decirse que la vida que comienza de otra manera esté sometida a la voluntad del sujeto actor. La «facticidad» de la vida cristiana no puede «lograrse por las propias fuerzas»; «procede de Dios» (GA 60, 121). La existencia cristiana es consciente de que ella brota de la «gracia» de Dios. Ser cristiano no está originariamente en el poder del hombre. La existencia cristiana es una «gracia» de Dios, que solo puede recibirse mediante dicha «ruptura», que pone fin a un pasado y abre un nuevo presente.

Para la «primitiva facticidad cristiana» la conversión a un nuevo presente está en conexión con que Jesucristo ha anunciado su segunda venida, por la que él traerá el final de todos los tiempos (en la teología se habla de la «esperanza de la parusía» y de la «escatología», de una esperada presencia nueva de Cristo, que terminará el tiempo y con ello la historia). Así surge una peculiar tensión en el presente, que no solo tiene repercusiones en el futuro, sino también en la vida ahora y aquí. La «salvación» no puede lograrse solo desde el presente. Procede sobre todo del futuro. Con ello la vida, que espera «el retorno del Señor», cae en el presente en una «tribulación». Todo lo que se hace y tiene que hacerse en el presente está bajo el signo de este «retorno». El cristiano «vive constantemente en una nada más que en un momento, lo cual aumenta su tribulación» (GA 60, 119). Lo que ha de hacerse, ha de hacerse «todavía». La «existencia cristiana», que en una «ruptura completa» ha dejado atrás la vida pasada, no cristiana, no puede sustraerse a la «tribulación». Tiene que mantenerse abierta para «el

retorno del Señor» mediante un «ponerse en el cuidado» (GA 60, 98). La «experiencia fáctica del tiempo y de la historia» consiste, por tanto, en ese «cuidado» por lo que se refiere a una futura plenitud de la existencia.

Esta manera de «temporalidad comprimida» no permite preguntar o determinar con exactitud el momento del retorno del Señor. La «experiencia fáctica» de esta temporalidad no conoce «ningún orden propio y lugar fijo» (GA 60, 104). Esta no es ninguna experiencia objetiva ni subjetiva del tiempo. El «retorno del Señor» no puede esperarse como un «futuro suceso delimitado en la temporalidad» (GA 60, 114). La «existencia cristiana» consiste sola y exclusivamente en el padecimiento instantáneo de un «cuidado», que brota de la «salvación» anunciada, por cuanto se promete la «redención» de ella.

Este «cuidado» es fortalecido por una especial «experiencia fáctica». En la segunda carta a los tesalonicenses su autor habla de una determinada condición del retorno de Cristo. A saber, antes de que el Señor venga de nuevo, tiene que aparecer un «adversario» (2 Tes 1, 4). El «adversario» recibe el nombre de «Satanás» (1, 9). Quizá es característico para Heidegger que él toma especialmente en serio este hecho, pues continúa: «Quién es cristiano en verdad se decide por si la persona en cuestión conoce al anticristo» (GA 60, 110). La experiencia especial del tiempo de la «existencia cristiana» implica un «conocer» lo que es «antidivino» (GA 60, 155). Este «conocer» consiste en descifrar las mentiras y seducciones difundidas por el anticristo. La «salvación» no puede alcanzarse sin esa posibilidad o ese peligro de extraviarse en las seducciones de lo «antidivino». La «tribulación» del presente de la «existencia cristiana» está determinada decisivamente por la presencia del anticristo.

La «existencia cristiana», que «vive» la «temporalidad como tal», conoce lo «antidivino», que se representa primariamente no como pecado original, ni como una falta moral, sino en la figura real de «Satanás», esta encarnación mítica del mal. En una carta de 1921, Heidegger escribe a su maestro Rickert: «La investigación de la conciencia dentro de la fenomenología se ha hecho ineludible». Sin duda esta observación se halla en un contexto de filosofía de la religión. «La investigación de la conciencia» es necesaria en la «existencia cristiana» porque en la «experiencia fáctica» de la temporalidad resalta lo «antidivino». Más tarde Heidegger hablará de que el «mal» «no consiste en la mera maldad de la acción humana» (GA 9, 359), sino en la «maldad de lo maligno». Esto pertenece al «ser mismo». A tenor de eso, lo «malo» o «maligno», de acuerdo por completo con la interpretación temprana de las cartas a los tesalonicenses, no es ninguna propiedad subjetiva del hombre. Más bien, acontece de manera temporal-histórica.

Aquí, a la luz del antisemitismo de los *Cuadernos negros*, es ineludible la pregunta de en qué medida pueden notarse influjos antisemitas o antijudíos en estas reflexiones de fenomenología de la religión. Heidegger advierte, por ejemplo, que para sus investigaciones ha tomado como base «solamente» el «texto griego» (GA 60, 68). Se ha llamado la atención sobre el hecho de que con ello oculta en qué medida el griego de Pablo está penetrado por el hebreo.<sup>4</sup> Además, el radicalismo en la «ruptura plena» con

el pasado, exigida para la «existencia cristiana», sugiere que entre las cosas dejadas atrás podría hallarse también el judaísmo, es decir, el Antiguo Testamento. Heidegger observa que, de hecho, Pablo se halla en «lucha con los judíos y los judeocristianos» (los judíos convertidos al cristianismo [GA 60, 68]). Y la experiencia del tiempo que Heidegger atribuye al cristianismo, ¿no depende de un mesianismo ignorado por el filósofo? Esto es desde todo punto de vista posible. De ahí podría deducirse que Heidegger reprime la importancia del judaísmo. Sin duda la ha ocultado en su interés por la «interpretación greco-cristiana de la vida». Posteriores manifestaciones antisemitas permiten deducir retrospectivamente que semejante ignorancia no es ninguna casualidad. Pero ¿nos habríamos preguntado si la interpretación de Pablo que ofrece Heidegger es antisemita si no hubiésemos conocido las posteriores manifestaciones sobre el judaísmo? En este lugar y, como veremos, en otros lugares nos hallamos ante el dilema de que se insinúa un antijudaísmo, pero este no puede demostrarse con claridad. Topamos con el problema hermenéutico de la «sospecha», del que me ocuparé más tarde.

La ocupación fenomenológico-hermenéutica de Heidegger con la tradición cristiana de la fe está bajo el signo de la elaboración de una «existencia fáctica» en el cristianismo primitivo, en un cristianismo en su origen. Su intención brota del programa de la «destrucción fenomenológica» de la historia. En el punto central de este poner al descubierto se halla el intento de posibilitar una comprensión más originaria de la «vida fáctica» en su entrelazamiento con el tiempo y la historia. Las interpretaciones heideggerianas de la «existencia cristiana» caen en un estrecho lapso de tiempo a principios de los años veinte. Por supuesto, eso no permite infravalorar la importancia de tales análisis para el pensamiento de Heidegger. En concreto, está claro que en la concepción de la temporalidad en toda su significación por parte de este filósofo fue determinante una comprensión cristiana (judeo-mesiánica) del tiempo, más que una concepción griega de este. La característica más importante de la comprensión cristiana del tiempo consiste tanto en la primacía del futuro sobre el pasado y el presente como en que la relación con ese futuro tiene una importancia especial para la praxis actual, por cuanto la transforma de manera radical. En cualquier caso, hay que resaltar que más tarde, hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger expresa el pensamiento de una «escatología del ser» (GA 5, 327), con la que intenta implicar la concepción cristiana del tiempo en la «historia del ser».

### *Comienzos con Aristóteles y Platón*

Heidegger parte de que un conocimiento de la «facticidad de la vida» solo puede alcanzarse mediante una interpretación de su origen histórico. El origen histórico de «nuestra» «facticidad» constituye la «interpretación greco-cristiana de la vida» (hemos resaltado ya que Heidegger silencia conscientemente los influjos judíos). Una «hermenéutica de la facticidad» ha de considerar que sus conceptos y su significación práctica están determinados por esta «interpretación de la vida».

Las obviedades antropológicas que acuñan la imagen europea del hombre proceden de una interpretación cristiana de fuentes griegas. El punto de partida de tal interpretación es para Heidegger la filosofía de Platón y de Aristóteles. La concepción cristiana del hombre, sobre todo en la teología escolástica de la Edad Media, que Heidegger conocía en profundidad por su estudio de la teología católica, consiste en una traslación específica de categorías de la teología cristiana a la filosofía aristotélica. Por eso era obvio para Heidegger que la elaboración de la «facticidad de la vida» había de reconducirse a una interpretación más originaria de esta filosofía, que fuera más allá de la apropiación cristiano-escolástica de Aristóteles. El documento más temprano de esta marcha hacia atrás es un texto que Heidegger elaboró a final de 1922 por petición del filósofo Paul Natorp, quien lo solicitó para tener una base con la que legitimar la provisión de la plaza vacante en Marburgo (que de hecho obtuvo Heidegger). Este escrito, titulado *Informe Natorp*, resume resultados que en aquellos años Heidegger exponía en sus lecciones. Constituye además la célula germinal de *Ser y tiempo. Primera mitad*, que apareció cinco años más tarde. En el fondo es una elaboración fenomenológica de textos aristotélicos.

Lo peculiar del acceso de Heidegger a la filosofía de Aristóteles está en que interpreta los textos de uno de los dos pilares iniciales de la filosofía europea sobre todo como un desarrollo conceptual de la vida poiético-práctica (poiética en el sentido de producir). A este respecto es decisivo el desplazamiento que el concepto de vida experimenta en la interpretación heideggeriana. En ella la «vida» es concebida como el ser, es entendida «ontológicamente». En un curso de esta época Heidegger escribe: «Se trata del ser, es decir, de que eso “es”, de que es *su ser*, de que el ser “es”, o sea, está ahí como ser auténticamente y en todo su alcance (en el fenómeno)» (GA 61, 61). En este contexto la vida es caracterizada como Dasein, o sea, como un «ente especial». «Vida es igual a Dasein; en y por la vida se da el “ser”» (GA 6, 85). Según Heidegger, el objeto del pensamiento filosófico es el «carácter de ser» de la «existencia humana». La fenomenología hermenéutica se convierte en una «*fenomenología ontológica*» (GA 61, 60). Con ello se colocan los flancos para los conceptos de *Ser y tiempo*.

El desplazamiento del concepto de «vida» hacia la pregunta por el ser es en general el paso decisivo en el pensamiento de Heidegger. La «pregunta por el sentido del ser» (GA 2, 1), tal como leeremos en *Ser y tiempo*, incitó e impulsó una y otra vez el pensamiento de Heidegger: es el punto de apoyo y rotación de sus peculiares caminos. Volveré sobre esto.

La reinterpretación de la «vida» como ser se remonta a impulsos que Heidegger recibió de la filosofía de Aristóteles. La ontología aristotélica se desarrolla en sus lecciones sobre la naturaleza o sobre la física (*phýsis* = naturaleza) y sobre el ser, que va más allá de la naturaleza y constituye su trasfondo (el ente *méta tà physikà* = el ente «detrás» de las cosas naturales; hay todavía otra significación importante del concepto de «metafísica» que yo omito aquí). Al comienzo del cuarto libro de las lecciones sobre *Metafísica* (1003a 21) Aristóteles presenta una ciencia (*epistéme*) que estudia el «ente como ente» (*tò òn hê ón*). Y esta teoría del ente, dice, no es comparable con ninguna

otra ciencia, pues las otras ciencias investigan en cada caso un ente especial, por ejemplo, el «ente como número», pero no en general, el «ente como ente». Puesto que la filosofía es un preguntar por las primeras causas (*aitíes o archaí*) del ente, una teoría del ente como tal ha de buscar sus primeras causas.

Esta teoría especial del «ente como tal» distingue el pensamiento de Aristóteles del desarrollado en otras ciencias. No todo saber se ocupa de los primeros fundamentos del ente. Así, junto al saber teórico (*epistéme theoretiké*) hay un saber de la política (*epistéme politiké*), de la acción (*epistéme praktiké*) y un saber de la producción (*epistéme poietiké*). El saber teórico abarca tres regiones del ente: las cosas naturales (física), los números (matemática) y lo divino (teología). Estas ciencias teóricas tienen un privilegio frente a las otras. Y entre ellas descuella la de lo divino. Según esto, la teoría, que estudia lo divino, es la filosofía primera por antonomasia (*próte philosophía*, 1026 2 24).

Investigar el ente significa ocuparse de la esencia (*ousía*) del ente. Aristóteles diferencia la esencia de triple manera (1069a 30). Así, hay dos esencias naturales (movidas), perceptibles sensiblemente, que son distintas de una tercera inmóvil. Las dos esencias naturales son, en primer lugar, los seres vivos de todo tipo, que perecen, y, en segundo lugar, las estrellas, que son eternas. El ser inmóvil es lo divino (*theîon*), o el Dios (*theós*). Según Aristóteles, este Dios es por entero espíritu o pensamiento (*noûs*). Es la realidad pura (*enérgeia*), realiza la mejor de todas las actividades posibles, por cuanto es capaz de pensar infatigablemente. Puesto que solo puede pensar lo mejor, se piensa constantemente a sí mismo. Por eso Aristóteles puede caracterizar esta esencia como el pensamiento que se piensa a sí mismo (*noésis noéseos*, 1074b 24). A esto divino le corresponde además la significación de haber puesto en movimiento el todo del ente. Es la esencia que lo mueve todo, sin que ella misma se mueva (*ti kinoûn autò akíneton*, 1072b 7). Esta esencia es el primer motor inmóvil (*prôton kinoûn akíneton*).

Según Aristóteles, la felicidad del hombre consiste en contemplar lo divino. Esa contemplación constituye una actividad que no es práctica y poiética, sino teórica. Con este pronunciamiento a favor de la filosofía primera como teología, Aristóteles dio a la filosofía europea, y a la teología, una dirección que aún determina la actitud y el tono emocional de muchos filósofos.

Sin embargo, Heidegger contradijo a esta decisión aristotélica. Para él, en el punto central de la interpretación concreta de los textos aristotélicos está el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, en el que Aristóteles esclarece las llamadas «virtudes dianoéticas» o, de acuerdo con la palabra griega *areté*, aquellas actitudes cardinales que dirigen y esclarecen el pensamiento y el conocimiento. Entre estas virtudes, Heidegger resalta dos: la prudencia (*phrónesis*) y la sabiduría (*sophía*).

Según Heidegger, la *phrónesis* es una «circunspección en el cuidado» (NB, 42) dentro de los ámbitos prácticos de la vida cotidiana. Dirige el trato de los asuntos que se refieren a la vida, sin que allí se planteen ya las preguntas auténticas y últimas. La *phrónesis* es una especie de saber, que ayuda en los asuntos cotidianos de la vida; es una especie de prudencia de la vida. No conoce la verdad última del saber teórico,

conoce más bien una verdad que tiene importancia práctica. Esta «verdad de la praxis» se encuentra en el «instante lleno, descubierto en cada caso, de la vida fáctica, en el cómo de la disposición decisiva al comportamiento consigo misma» (NB, 50). Este «instante lleno de la vida fáctica» contiene el ámbito entero de aquella acción nuestra que no está enfocada a la validez última del conocimiento. Puesto que Heidegger en aquella época, cuando inicia una ocupación profunda con el pensamiento de Aristóteles, se dedica sobre todo al fenómeno de la «vida fáctica», resulta comprensible por qué y en qué medida tuvo la *virtud* dianoética de la *phrónesis* por un descubrimiento decisivo de Aristóteles.

Heidegger no procede de la misma manera con la *sophía*. Dice que es un «auténtico comprender vidente» (NB, 42), que encuentra su plenitud suprema en la contemplación de la «idea de lo divino» (NB, 55). A diferencia de la *phrónesis*, que es experta en la «verdad de la praxis», la *sophía* conoce la suprema verdad teórica. Esta es lo divino, que para Aristóteles no es «accesible en una experiencia fundamental religiosa», sino «en la radicalización ontológica de la idea del ente móvil». Este «ser movido» consiste, según Heidegger, en un «puro percibir», que está «libre de *toda* referencia *emocional* a un sobre qué». Con independencia de que esta interpretación sea acertada o no, Heidegger quiere referirse a las «estructuras ontológicas fundamentales» que más tarde determinaron «el ser divino en el específico sentido cristiano». Quiere llamar la atención sobre cómo la teología cristiana, y las especulaciones filosóficas que están bajo su influjo, por ejemplo, las del «idealismo alemán», en cuanto se remontan a la primera filosofía de Aristóteles, «en lo prestado» «hablan en categorías extrañas a su campo de ser». Frente a esta mezcla de conceptos filosóficos y cristianos, Heidegger insiste en una clara diferencia entre la ontología griega y la proclamación cristiana. He mostrado ya que él interpreta textos paulinos del cristianismo primitivo, sin enredarse en «estructuras ontológicas fundamentales», que por la recepción de Aristóteles (naturalmente, no solo a través de ella) en la Edad Media penetraron en la teología cristiana.

La ocupación de Heidegger con la filosofía de Aristóteles está guiada por la intención de encontrar un fundamento para el propio pensamiento por la diferenciación entre filosofía griega y religión cristiana. Cree que el curso del pensamiento europeo ha engendrado una confusión de la tradición, en la que se ha perdido el saber originario sobre lo que es la filosofía y lo que es la teología. Heidegger creía que podía lograr ese saber por el retorno a la filosofía griega. Y lo intentó no solo en sus interpretaciones de Aristóteles, sino también en sus lecturas de Platón.

Dan testimonio del acercamiento a la filosofía platónica el curso de Marburgo del semestre de invierno de 1924-1925 sobre el diálogo *Sofista*. En primer lugar, Heidegger se dirige al pensamiento de Platón mediante un rodeo a través de Aristóteles. Se atiene al propósito hermenéutico «de que en la interpretación hay que ir de lo claro a lo oscuro» (GA 19, 11). La referencia a Platón ha de introducir con más profundidad en el origen de la filosofía europea. Heidegger quiere sacar de Platón cuál es la definición originaria de la filosofía y del filósofo.

Pues «la tarea de esclarecer qué es el filósofo» (GA 19, 245) se despliega en aquel diálogo que discute qué es un sofista a diferencia de un filósofo. Pero Heidegger no quiere limitarse a comunicar esta diferencia, sino que pretende desarrollarla paso a paso en una interpretación del diálogo. Se trata, junto con Platón, de una «actualización de las cosas» que explican qué es un sofista. Así, este diálogo se convierte en una «prueba» de si la filosofía del siglo XX está «liberada de objetivismo» (GA 19, 257). En el estudio de la filosofía griega ha de mostrarse si el pensamiento en la modernidad aún tiene la fuerza de ser «filosofía».

A este respecto sin duda es imposible esclarecer la esencia del filósofo sin preguntar cuál es el tema de la filosofía. El interés de Heidegger por el diálogo comentado se centra sobre todo en los pasajes en los que Platón investiga este tema. En relación con ello revisten gran importancia las palabras de Platón, que más tarde Heidegger convirtió en una especie de lema de *Ser y tiempo*:

Puesto que no encontramos ninguna salida, vosotros mismos nos habéis de mostrar qué queréis indicar cuando decís «es» (*ón*). Pues sin duda lo sabéis desde tiempos, nosotros, en cambio, creíamos saberlo antes, pero ahora estamos desconcertados. (numeración de Stephanus 244 a)

Responder a la pregunta por la significación o las significaciones del ser sin duda es «el auténtico esfuerzo central del [...] diálogo entero» (GA 19, 447).

El extranjero (*xénos*), la figura principal del *Sofista*, designa un poco más tarde la disputa sobre la significación de la palabra ser como una «*gigantomachía perì tês ousías*» (St. 246 a), como una enorme batalla por el ser. De acuerdo con esto, Heidegger se plantea la pregunta de qué quiere decir el «extranjero» con su referencia a la batalla filosófica en torno al ser. ¿De qué se trata en esta designación enigmática? Según Heidegger, se trata «del descubrimiento del ente que satisface propiamente al sentido del ser» (GA 19, 466). Se trata aquí de un punto de vista que no solo domina una de las obras principales de la filosofía del siglo XX, sino además el pensamiento entero de Heidegger. Según él, filosofar significa plantear la pregunta por el «sentido del ser». Toda la filosofía europea en el fondo no es sino el proyecto de enunciar esta pregunta, y de darle respuesta, en forma siempre diferente.

De todos modos, es importante ver que la filosofía europea desde Platón *nunca ha planteado explícitamente* esta pregunta por el «sentido del ser». Según Heidegger, ya ese gran maestro del pensamiento europeo no formuló él mismo esta pregunta. Lo cual no significa que Platón o Aristóteles no conocieran el «sentido del ser». Más bien, Platón y Aristóteles no plantearon la pregunta por el «sentido del ser» porque era demasiado obvia para ellos. En consecuencia, el «sentido del ser» constituye algo así como un trasfondo no temático del filosofar griego y con ello europeo. Por tanto, se trata de hacer «explícita» esta «obviedad no interrogada» mediante una «interpretación accesoria». La filosofía de Heidegger se entiende a sí misma como esta «interpretación accesoria». Ahora bien, hay que ver en qué medida el filósofo en esta «interpretación» modifica el «sentido del ser», de modo que se libera del influjo inmediato del comienzo

platónico-aristotélico de la filosofía europea y lo reinterpreta.

Heidegger conceptualiza con densidad el «obvio» «sentido del ser» que dirige imperceptiblemente el pensamiento de Platón y Aristóteles. El concepto es breve y sucinto: «Ser = presencia (*Anwesenheit* [GA 19, 466])». El filósofo llega a este conocimiento en cuanto se remite a una significación específica de la palabra griega *ousía*. En griego, *ousía* de ninguna manera significa meramente «ser» o «esencia». Así como con la palabra alemana *Anwesen* se puede significar también la «posesión» o la «casa», de igual manera *ousía* significa también «bienes raíces» en el sentido de la «posesión». Si alguien se refiere a su posesión, a sus bienes raíces, se refiere a algo a lo que puede confiarse. Esto no tiene que llegar a ser por primera vez y tampoco ha pasado, está presente para él. Según Heidegger, esta conexión entre *ousía* y «presencia» es una referencia a que el «sentido del ser» tiene que guardar alguna relación con el tiempo.

Según esto, el sentido del ser como «presencia» no brota de una destacada idea filosófica, sino, tal como muestra el sentido de *ousía* como «presencia» en la significación de posesión o casa, brota de la «existencia fáctica». Según Heidegger, ni Platón, ni Aristóteles, ni otros filósofos después de ellos, pensaron aquel «sentido del ser» que quedó sin tematizar. Y este sentido es a su juicio el centro de gravitación de la filosofía europea, «pues ahí está contenido el problema entero del tiempo y con ello de la ontología del Dasein» (GA 19, 467). En consecuencia, para Heidegger fue necesario convertir explícitamente la pregunta por el «sentido del ser» en tarea principal de la filosofía.

El pensamiento de Heidegger llegó a uno de sus caminos más importantes con el desplazamiento de su tema de la «facticidad de la vida» al «sentido del ser». Para Heidegger, filosofar significa simplemente seguir la acuñación griega de esta actividad, que de todos modos procede de un tiempo anterior a Platón. Por eso, él volvió una y otra vez a Aristóteles y Platón, así como al pensamiento presocrático, más «originario» a su juicio, en las cercanías de la poesía griega de Homero, Píndaro y Sófocles. Esta acentuación de la importancia de la acuñación griega de la tradición europea de la filosofía sin duda ha estimulado la filosofía del siglo XX. Ni la filosofía de Husserl ni el neokantismo de Ernst Cassirer tenían una relación especial con el comienzo griego de la filosofía. Hannah Arendt lo expresó así una vez:

Técnicamente, lo decisivo era que no se hablaba, por ejemplo, *sobre* Platón ni se explicaba su teoría de las ideas, sino que se seguía paso a paso un determinado diálogo durante todo un semestre y se cuestionaba hasta que ya no quedaba una doctrina milenaria, sino una problemática de suma actualidad. Hoy en día probablemente les parecerá algo muy familiar porque ahora muchos proceden de ese modo; antes de Heidegger no la hacía nadie.<sup>6</sup>

El recurso constante de Heidegger a «los griegos», su capacidad de dar una aparición viva a su pensamiento, ha influido hasta hoy en generaciones de filósofos y también de filólogos. Tampoco faltaron las críticas de estos sectores. Sin duda, de esa fuente

proviene un logro sistemático de profundas posibilidades de interpretación de fenómenos importantes del siglo XX. No obstante, hemos de advertir que Heidegger, con esa decisión, quedó fijado en la tradición griega del pensamiento: filosofar significa siempre preguntar por el ser.

Decenios más tarde Heidegger advirtió una vez que, si él escribiera «todavía una teología», no aparecería allí la palabra «ser» (GA 15, 437). En su interpretación de la «vida fáctica», tratada con base en el cristianismo primitivo, él tenía ante sí un fenómeno que no podía captarse mediante las «estructuras ontológicas fundamentales» del pensamiento platónico-aristotélico. El paso de la «vida fáctica» al «Dasein fáctico», de la «facticidad de la vida» al «sentido del ser», no parece que fuera necesario. Por eso hay investigadores de Heidegger que encuentran atractivas precisamente las tempranas lecciones sobre la «facticidad de la vida».7 Ahora bien, aun cuando el movimiento de la «facticidad de la vida» al «sentido del ser» no constituye ninguna consecuencia necesaria, Heidegger no renunció en *Ser y tiempo* a seguir considerando el fenómeno de la «facticidad». Pero este se convierte ahora en un momento de la «ontología fundamental».

## El «sentido del ser»

### *El análisis del Dasein o existencia como «ser para la muerte»*

En 1927 Heidegger publicó *Ser y tiempo. Primera mitad*, la primera obra publicada desde hacía más de once años. Este libro cambió la base de discusión primero en la filosofía alemana y luego en la europea; hoy se considera como una de las obras filosóficas más importantes del siglo XX. Incluso Jürgen Habermas, que muestra una actitud muy crítica frente a Heidegger, anota en relación con la aparición de *Ser y tiempo*: «Este nuevo comienzo, visto aún desde el día actual, sin duda es el inciso más profundo en la filosofía alemana desde Hegel».<sup>1</sup> Filósofos como Jean-Paul Sartre o Emmanuel Lévinas recibieron un influjo elemental de *Ser y tiempo*. Y la obra no solo influyó en la filosofía. También el psicoanálisis de Jacques Lacan se sintió atraído por ella. Además provocó una onda receptora tanto en la teología como en la literatura.

Con *Ser y tiempo* el pensador Heidegger aparece en el gran escenario de la filosofía. Para entender la enorme repercusión de este libro no basta con tener conocimiento de las revoluciones teóricas que se producen en él. Su éxito sin duda está unido a su estilo. Se trata de la manera característica de escribir que tanto fascina como ahuyenta al lector. El germanista Emil Staiger, por ejemplo, habla del «poder sombrío de la palabra» de Heidegger, que lo cautivó «irresistiblemente» en la primera lectura de *Ser y tiempo*. Reconoce que se trata de un «lenguaje muy denostado» por el público. Pero confiesa que considera la obra como «una de las grandes realizaciones en el campo de la prosa filosófica».<sup>2</sup> Comoquiera que un lector experimente y enjuicie el estilo de Heidegger, y que haya de entenderse la relación entre estilo y filosofía, la prosa de Heidegger, a semejanza de Hegel o de Nietzsche, está redactada en una especial lengua alemana.

*Ser y tiempo* no pasó de ser un fragmento. Las seis primeras ediciones llevan el subtítulo *Primera mitad*. A juzgar por el esbozo del tratado presentado en el §8, bajo el título «división del tratado», de las dos partes previstas Heidegger ni siquiera terminó la primera. Sin embargo, las lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, contienen la sección tercera reelaborada, que Heidegger había previsto como sección final de la primera parte. Es legendaria la pregunta de si él disponía ya de fragmentos de las partes no publicadas y los destruyó por considerarlos insuficientes. Según todos los testimonios conocidos en relación con esta pregunta, hay que afirmar, de hecho, que el autor desistió de una continuación de *Ser y tiempo*. Esto arroja una luz especial sobre el «carácter de camino» del pensamiento de Heidegger. Incluso el escrito que más bien merecía designarse como una «obra» es una huella fragmentaria del pensamiento del filósofo, tal como se había desarrollado aproximadamente entre 1920 y 1926.

En *Ser y tiempo* Heidegger reanuda el hilo que él había empezado a tejer en el

*Informe Natorp*, así como en el *Sofista* de Platón. Plantea la pregunta por el «sentido del ser», la quiere situar sobre un «fundamento», de modo que el filósofo llama «ontología fundamental» al proyecto de *Ser y tiempo*. Como punto de partida en su intento de respuesta a la pregunta por el «sentido del ser», escoge un «ente ejemplar» (GA 2, 9). Este ente, dice, es tal que en su ser se trata *de* este ser mismo (GA 2, 16), de un ente que es capaz de cuidarse no solo de sí mismo, sino también del «ser en cuanto tal», que, por tanto, se distingue de todos los otros «entes» por el hecho de que tiene «ya siempre» una «comprensión del ser». Este ente es el hombre. El hombre entiende el ser en cuanto es capaz de preguntar por él. Pero Heidegger da a este ente un título o nombre propio. Según él, el ente que es capaz de preguntar por el ser, el hombre, es el Dasein.

Esta designación, que ya utilizaron otros filósofos como Kant o Hegel, aunque en otro sentido, requiere una explicación especial. La afirmación de que el hombre, o lo que constituye al hombre como tal, su «esencia», en cuanto comprende el ser, es el Dasein, no excluye que la «esencia» del hombre pueda designarse también de otra manera. En Platón el hombre es el ser vivo que, por saber qué es ritmo, puede danzar (*Leyes*, 653 e); según Aristóteles, el hombre es el viviente político porque tiene lenguaje (*zôon politikón, o zôon lógon échon, Politeia*, 1253a); en el cristianismo, como imagen de Dios (*imago dei*), es la criatura (*ens creatum*) del creador (*ens increatum*). A esta serie de definiciones del hombre o de lo humano podrían añadirse otras. De ahí surge la impresión de una arbitrariedad, que Heidegger quiere superar con su designación esencial como Dasein en el plano de la «ontología fundamental».

*Ser y tiempo* no formula el enunciado: el hombre es Dasein, sino que dice: el Dasein es hombre. No hemos de pensar que el «hombre», como nombre de la especie, hace de fundamento de diversas definiciones, una de las cuales podría llamarse Dasein. Heidegger tampoco entiende el Dasein como una propiedad del hombre. Más bien, según él, el Dasein es el fundamento a partir del cual el hombre, que precisamente «es», comienza a ser. En cuanto el Dasein es este fundamento, el hombre puede definirse también como un viviente danzante o político. De todos modos, según Heidegger, el hombre también tiene la posibilidad primordial de ser Dasein o «Da-sein», por encima de toda otra cosa.

El Dasein no es ninguna propiedad de un objeto llamado «hombre». Según Heidegger, el Dasein es el «ser del ahí» (GA 2, 316). El «ahí» no puede entenderse en su significación deíctica (ostensiva), en el sentido de «ahí» hay un hombre. Más bien, el «ahí» caracteriza el «descubrimiento» o la «apertura» para la comprensión del ser en general; significa *que* puede haber un entender y comprender que posibilita la «apertura» «siempre» producida del «ahí», la «existencia» en el sentido de la «exposición al ente» (GA 65, 302). Por más que Dasein y hombre no son fenómenos idénticos, a partir de la «apertura» se esclarece que solo y exclusivamente el hombre puede ser el Dasein. Según Heidegger, los animales no están en condiciones de comprender el ser.<sup>3</sup>

Por tanto, Heidegger intenta plantear la pregunta por el «sentido del ser» y acercarse

a una respuesta en cuanto convierte un determinado ente, el Dasein, en base de su investigación. Pues el Dasein es la «apertura», que posibilita una «comprensión del ser». Bajo esta significación es más el fundamento del hombre que el hombre mismo. Esa diferencia es esencial, pues abre un nuevo capítulo en la historia de la filosofía. La filosofía moderna había identificado el fundamento del ser humano con el hombre en la medida en que suponía que la comprensión del ser dependía de la facultad cognoscitiva del hombre. Desde Descartes el hombre fue definido en cuanto fundamento del ser como el «sujeto», como aquello que está en la base de todos los otros «entes» (*subiectum* = lo puesto debajo, lo que está en el fondo). Por eso el Dasein, como fundamento de la pregunta por el «sentido del ser», es un «ente» especial o, como Heidegger dice, «señalado». Pero no es el fundamento del ser en cuanto tal; por lo que se refiere a este, permanece un ente exactamente igual que los animales y las plantas, pues en relación con el Dasein hemos de decir exactamente igual que en relación con el animal que él «es». El Dasein no es el «sujeto», no es la instancia a la que puede referirse todo otro ente como a un patrón universal. Esta distinción entre Dasein y «sujeto» tiene validez en *Ser y tiempo* incluso cuando Heidegger en algunos pasajes usa afirmativamente el concepto de «sujeto».

Pero también en los casos en los que considera el Dasein como un ente, lo define como un ente «señalado». Ese matiz es importante. Aun cuando Heidegger con la investigación de *Ser y tiempo* deja atrás el punto de vista del pensamiento cartesiano, no escapa por completo a la tradición de tal pensamiento. Esto radica en que designa el ser como «lo trascendente por antonomasia» (GA 2, 51). Esto «trascendente», traducido al pie de la letra, que pasa por encima, según Heidegger, tal como él escribe en una anotación marginal añadida más tarde, no ha de entenderse en un «sentido escolástico y greco-platónico» como lo absoluto hacia lo que está en camino el pensamiento cuando deja atrás el «ente finito». Sin embargo, añade, «toda apertura del ser como lo trascendente» sigue siendo «conocimiento *trascendental*», un conocimiento que se refiere a las condiciones del conocimiento. (Más tarde, mirando retrospectivamente *Ser y tiempo*, Heidegger habló de una «aplicación potenciadora de la pregunta trascendental». Pero una «potenciación» no es todavía una superación. Por eso, desde su punto de vista, *Ser y tiempo* no abandonó el «cauce de la pregunta trascendental»).

Para poder plantear la pregunta por el «sentido del ser» Heidegger inicia su investigación en el Dasein. En él deben «analizarse» notas que esclarecen el «sentido del ser». Heidegger caracteriza estas notas como «maneras de ser» o «modos de ser». Las «maneras de ser» del Dasein se muestran cuando este se convierte en «objeto» de examen. Pero el Dasein no es ningún «objeto» aislado. El Dasein acontece de una manera específica, que no puede cambiarse a través del «análisis». Por eso escribe Heidegger: «Más bien, la manera de acceso e interpretación ha de elegirse de tal manera que este ente pueda mostrarse en sí mismo desde sí mismo. Y, por cierto, ella ha de mostrar el ente en lo que es *primeramente y en general*, en su cotidianidad media» (GA 2, 23). El Dasein ha de «mostrarse en él mismo y desde sí mismo». En este estado, intacto, por así decirlo, se encuentra el Dasein en la cotidianidad. Por tanto, la

«analítica del Dasein» comienza con una tematización de la praxis cotidiana.

De todos modos, la investigación de la cotidianidad del Dasein pone en juego un presupuesto que tiene consecuencias de largo alcance. Heidegger quiere de antemano considerar el Dasein en su «totalidad». A primera vista la «totalidad» es más bien una nota abstracta del Dasein. La cotidianidad se nos presenta difusa, yo me encuentro enredado en muchas actividades sin conexión entre sí. De acuerdo con esto, Heidegger habla de una «multiplicidad fenoménica del todo estructural y de su manera de ser cotidiana» (GA 2, 240). Pero, advierte, en medio de toda la dispersión el Dasein sigue siendo un «todo estructural» unitario.

La «totalidad» del Dasein, lo mismo que su dispersión cotidiana, es un fenómeno temporal. El Dasein es por primera vez «enteramente» cuando ha llegado a su «fin», cuando ha muerto. Puesto que el Dasein consiste en su desarrollo temporal, por cuanto es finito y tiene que morir, constituye una «estructura» unitaria. Heidegger llama «ser para la muerte» a este «todo estructural» (GA 2, 314 ss). Por discontinuamente que acontezca el Dasein en la cotidianidad, se concentra, sin embargo, en una unidad, puesto que tiene que morir. Dasein es en su «totalidad» «ser para la muerte».

La praxis cotidiana es el paradigma central al que Heidegger dirige su «analítica del Dasein». En el trasfondo de esta dirección se encuentra el pensamiento nuclear de *Ser y tiempo*. Cuando el Dasein es investigado en su cotidianidad, se muestra la «temporalidad» como su «sentido» (GA 2, 24). Pero la «temporalidad» es el «sentido» solamente en la medida en que nosotros podemos a través de él mirar a la pregunta por el «sentido» del ser. En ese sentido, la «temporalidad» es el «sentido» del Dasein por el hecho de que ella constituye el primer y el último horizonte de la «comprensión del ser». Por tanto, la analítica que trabaja de manera inmediata en la cotidianidad del Dasein tiene mediatamente el fin de pensar el tiempo como «horizonte del ser» (GA 2, 577). En esta consecuencia alcanza *Ser y tiempo* su auténtica intención, a saber, esclarecer el «sentido del ser».

La orientación de la «analítica del Dasein» sigue el fenómeno que Heidegger antes ha llamado la «facticidad de la vida». Así es comprensible que el análisis no mire a un sujeto *general* de la cotidianidad, pues todo lo que se vive «fácticamente» es algo especial o individual. Por eso Heidegger no pregunta «qué» es el Dasein cotidiano, sino «quién es el Dasein en la cotidianidad» (GA 2, 152). Este desplazamiento del análisis de la pregunta del «qué» a la pregunta del «quién» es todo menos un fenómeno marginal. No podemos entrar más ampliamente en el alcance de este desplazamiento, pero recordemos la siguiente situación cotidiana:

Si en nuestro ámbito de vida nos aparece un hombre como un ser extraño, ¿cómo preguntamos en lo que se refiere a él? No preguntamos de manera indeterminada *qué* es, sino *quién* es. Interrogamos y experimentamos al hombre no en el ámbito del *ser así* o del *qué*, sino en el de *este* y *este*, *esta* y *esta*, del *nosotros*. (GA 38, 34)

El Dasein de la cotidianidad no es ningún ejemplar de una especie, ningún caso particular de un universal, sino algo especial y singular. Por supuesto, habrá que

preguntar luego con mayor exactitud si tiene que pertenecer siempre a un «nosotros», o sea, a una comunidad.

Preguntar quién es el Dasein cotidiano presupone ya algo obvio y, sin embargo, importante. Hemos resaltado ya que el Dasein es considerado como un «todo estructural». Pero, según Heidegger, el Dasein consigue esta «totalidad» no solo en «el ser para la muerte». En primer lugar, el Dasein particular tiene que comenzar. Al Dasein se le sustrae su comienzo exactamente igual que su «final». Viene al «mundo» como si «fuera arrojado al agua fría». Heidegger da la caracterización de la «condición de arrojado» a esta nota por la que el Dasein comienza sin que él mismo pueda querer y controlar este comienzo. Pero él no es solamente «arrojado». Según Heidegger, junto al ineludible reconocimiento de que el propio comienzo se le sustrae, es decir, a pesar de la «condición de arrojado», el Dasein tiene la posibilidad del «proyecto». Aun cuando el Dasein no puede disponer de su comienzo, está en condiciones de proyectar lo que se sigue de este comienzo, es decir, de darle una determinada configuración. Y también es importante saber que para Heidegger el «proyecto» nunca puede desligarse por completo de la «condición de arrojado». El Dasein no puede ser arbitrariamente lo que es o el que es. Por eso, su existencia aparece como un «proyecto arrojado».

Una dimensión del «ser arrojado» consiste en que el Dasein originariamente, es decir, «ya siempre», está junto con otros. Ahora bien, este carácter originario no ha de entenderse en el sentido de que el Dasein sea un origen del que pueda deducirse lógicamente el estar uno con los otros. El Dasein y el estar el uno con los otros están dados ambos a la vez en el origen. Usando un concepto procedente del pensamiento del Schelling tardío, Dasein y ser uno con los otros son «igualmente originarios». Con palabras de Heidegger:

La investigación en la dirección del fenómeno a través del cual puede responderse la pregunta por el quién, conduce a estructuras del Dasein igualmente originarias que el ser-en-el-mundo: el *estar con* y el *ser con el otro* (GA 2, 152)

Según esto, el Dasein es «ya siempre» «estar con» y «ser con el otro».

Esta afirmación no es ninguna nota contingente (casual) del Dasein. El hecho de «estar con el otro» y de «ser uno con el otro» es una propiedad ontológica del Dasein. Pertenece desde el principio a la «comprensión del ser» el hecho de que el Dasein vive con otros. El «estar con» es una nota del «Dasein propio en cada caso». El «ser uno con los otros» caracteriza al otro Dasein. Por lo demás, Heidegger no defiende el punto de vista de que el otro Dasein puede entenderse desde el propio. En este contexto hemos de resaltar que para el Dasein el otro no es un «doble de sí mismo» (GA 2, 166). Pero en cuanto el Dasein originariamente es «estar con», puede estar ahí como «Dasein con» para los otros. «Cuida» de ellos. Una manera señalada del Dasein es el «cuidado» (GA 2, 162).

Según Heidegger, el Dasein efectúa en la cotidianidad algunas actividades que posibilitan su subsistencia. Se preocupa de cosas, se «cuida» de asuntos. También este carácter ha de atribuirse al Dasein estructuralmente. El Dasein es de un extremo a otro

un «cuidarse». El «cuidado» es «el sentido del Dasein en general», porque el Dasein «en su ser tiene en juego este su ser mismo», porque él muestra la estructura reflexiva de la «mismidad». Heidegger ha llamado la atención sobre el hecho de que el «cuidado» aquí no puede interpretarse como una inquietud ordinaria. El «Dasein no se crea inquietudes», sino que se «preocupa» de los asuntos cotidianos o «se cuida» de los otros.

La nota esencial del «cuidado» es que pocas veces se refiere a sucesos y acciones pasados, y en primer plano tampoco está referido a situaciones actuales. El «cuidado» tiene un sentido de orientación para el futuro. Efectivamente, en el «cuidado» el Dasein va en cierto modo más allá de sí hacia aquello que se anuncia o posiblemente amenaza. Aun cuando nada se anunciara o nada amenazara, el Dasein «cuidaría» más allá de sí. Por tanto, el hecho de que en la cotidianidad él se cuida de sus asuntos, no brota de ninguna «preocupación» que empiece de nuevo, sino que está vinculado a un carácter fundamental del Dasein. En principio, «cuidando» se refiere a lo que le sale al paso desde el «mundo». Existe «cuidándose». Heidegger, con su estilo típico, describió así esta apertura al futuro:

El ser del Dasein significa: anticiparse a sí mismo en (el mundo) como un estar en medio de los entes (que comparecen en el mundo). Este ser cumple la significación del título *cuidado* [...] (GA 2, 256).

El Dasein se «anticipa» siempre a sí mismo, está referido siempre a algo que no se cumple en su presente. En cuanto «se anticipa» a sí mismo, está «entre» las cosas que él ha de solucionar y que tendrá.

Este «preocuparse» de los asuntos cotidianos ocupa al Dasein de una manera específica. En este lugar de formación del inventario fenomenológico-hermenéutico de la cotidianidad Heidegger introduce un concepto o, mejor, una diferenciación terminológica que aún es objeto de crítica. Hemos de recordar en primer lugar que Heidegger preguntó «quién» es Dasein en la cotidianidad. Esta pregunta recibe respuesta de la siguiente manera. El «cuidado» cotidiano del Dasein ocurre siempre en una determinada «manera de ser». Cuando viajo en autobús o voy a la oficina donde trabajo, cuando pido un crédito o compro unos pantalones, hago todo eso como «se» hace. En la cotidianidad o en la vida pública cotidiana el Dasein «cuida» de sus asuntos tal como «uno se» cuida de ellos. En la vida cotidiana el Dasein aparece en la «manera de ser» del «uno» (GA 2, 168 ss). Heidegger distingue entre esta «manera de ser» y la posibilidad de existir «propiamente». Todo lo que afecta «propiamente» al Dasein, como el amor o la amistad, la muerte o el nacimiento, no es objeto de «cuidado» como los trámites cotidianos. Según él, el uno es el «neutro» de la vida pública cotidiana; en cambio, el «ser propiamente» (GA 2, 172) ofrece la posibilidad de vivir más allá de la cotidianidad.

En *Ser y tiempo* Heidegger concedió mucho espacio a la descripción del «uno». Dice que el uno es una «constitución positiva del Dasein» (GA 2, 172), es decir, pertenece necesariamente a él. El análisis del «uno» representa el intento de describir la

cotidianidad del hombre en una «sociedad de masas» del siglo XX, novedosa para Heidegger, junto con su opinión pública. Con el concepto del «uno» Heidegger sale al paso del fenómeno de las neutralizaciones y los funcionalismos que el Dasein ha de reconocer de «hecho» en la cotidianidad. El «uno» corresponde a las dimensiones anónimas, sin las que es impensable el anonimato de la sociedad de masas. En el fondo el «uno» podría ofrecer puntos de apoyo para una teoría política o sociológica de la vida pública. En este sentido, el análisis de Heidegger no está muy alejado de la descripción de la gran ciudad hecha por Rilke en *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, o en las manifestaciones tardías de Adorno sobre la «industria cultural».

Pero, a semejanza de la interpretación de Pablo por parte de Heidegger, el lector tampoco puede en el análisis del «uno» mantenerse en la ingenuidad. Ya en 1916 Heidegger, en una carta a su mujer Elfride, había hablado de una «judaización de nuestra cultura y nuestras universidades».4 Un estereotipo semita de la época consiste en unir la existencia en la gran ciudad con el judaísmo. Según ese estereotipo, el judío no está interesado en cuidar el «campo patrio», sino que vive moviéndose, de alquiler, organiza los medios de masas, sigue el torrente del capital y se dedica a los inventos modernos en el arte y la ciencia. Por tanto, el «uno» ¿no es precisamente un registro para la descripción de la «judaización»? La sospecha es obvia. Pero ¿puede confirmarse?

Para Heidegger, el «uno» es el Dasein que se cuida de sus asuntos cotidianos. En este sentido, se da en él una posibilidad de describir el «Dasein de la cotidianidad». El Dasein tiene la tendencia a «disiparse» en la cotidianidad. La dispersión en lo cotidiano es una posibilidad de vida buscada. El Dasein es propenso a dispersarse y perderse en el «uno». Heidegger escribe: «El disiparse en el uno y en el “mundo” en el que se ejerce el cuidado es algo así como la huida de Dasein de sí como un poder ser su sí mismo propio» (GA 2, 245). El Dasein busca posibilidades de evitar el encuentro consigo. Una de ellas es refugiarse en el mundo del trabajo y de la distracción. Heidegger llama «caída» a este eludir. El Dasein «en primer lugar siempre ha caído ya» de sí mismo, puesto que «ha caído» en el mundo. Esta tendencia a la distracción en la atención prestada a sus asuntos equivale a una seducción natural (estado de caída) ejercida por lo cotidiano.

El Dasein huye de sí mismo. Esta «fuga» tiene un fundamento. En efecto, en cuanto el Dasein se confronta consigo mismo, se presenta una determinada «afección» (una manera de encontrarse), se presenta la «angustia». Heidegger incluso la tiene por una «afección fundamental» del Dasein. Distingue del «miedo» esta «afección fundamental». Se presenta el «miedo» cuando el Dasein es amenazado por «entes dentro del mundo», a manera de ejemplo, por un perro rabioso. En cambio, el «ante qué de la angustia» no es «ningún ente dentro del mundo».

Para entender esta distinción entre «miedo» y «angustia» podemos resumir una situación típica de angustia. Cuando yo temo a un perro, lo amenazador se encuentra inmediatamente ante mí. Puede localizarse. Por el contrario, en la «angustia» no se da tal localización de mí mismo y de lo amenazador. El buen cine de terror escenifica

exactamente esta experiencia. Como en *El proyecto de la bruja de Blair* (1999), lo que nos infunde «angustia» apenas aparece. Y precisamente a este resto puede renunciar todavía la auténtica «angustia». Yo siento «angustia» ante mi derrumbamiento físico incluso cuando este no se ha producido todavía. Basta con pensar en él. Según esto, la «angustia» no depende de la presencia de un determinado ente. Y precisamente eso es para Heidegger un indicio importante de la «angustia»: «El hecho de que lo amenazador no está en *ninguna* parte caracteriza el ante qué de la angustia» (GA 2, 248). No es posible localizar el «ante qué de la angustia». Esta imposibilidad constituye el contenido «positivo» del fenómeno. La imposibilidad de localizar es un aspecto de la «angustia»:

Por eso lo amenazador tampoco puede acercarse desde una determinada dirección dentro de lo cercano, está ya «ahí» y, sin embargo, no está en ninguna parte, está tan cerca que oprime y le corta a uno la respiración; con todo, no está en ninguna parte. (GA 2, 248)

Lo que «oprime» produce «angustia». «Angustia» y «angosto» tienen un parentesco etimológico.

El hecho de que no está en «ninguna parte» aquello ante lo que el Dasein se angustia, apunta a un estatus ontológico. El «ante qué de la angustia» no es ningún objeto, ninguna cosa. Heidegger puede insinuar esto mediante una manera de hablar: «Cuando ha pasado la angustia, la manera de hablar cotidiana acostumbra a decir: “propiamente no era nada”» (GA 2, 248). El «ante qué de la angustia» es propiamente «nada», dice Heidegger. ¿Qué es esta «nada»? No es ningún objeto, ningún ente. Y, sin embargo, es algo. Este algo no objetivo («nada») está omnipresente de manera invisible. Para Heidegger es el «mundo»:

En el ante qué de la angustia se pone de manifiesto el «la nada es y no está en ninguna parte». La pertinencia de la nada intramundana y en ninguna parte significa fenoménicamente: *el ante qué de la nada es el mundo como tal.* (GA 2, 248)

El «nada y en ninguna parte», del que se trata en la «angustia», es «el mundo como tal», que se presenta tan oprimente porque cuanto podría ofrecer soporte al Dasein se disuelve en la «nada».

Por tanto, la «angustia» penetra a mayor profundidad que el «miedo». En el «miedo» el Dasein tiene que enfrentarse con el ente. En la «angustia» se trata propiamente de «nada». Pero en cuanto el Dasein tiene que habérselas con la «nada», en cuanto siente «angustia» ante la nada, aparece el «mundo como tal» o, usando el título de un libro de Peter Handke, aparece *El peso del mundo*.<sup>5</sup> Es decisivo no tomar de nuevo el «mundo» por un ente, que se distingue del Dasein. «Si, de acuerdo con esto, se pone de manifiesto que el ante qué de la angustia es la nada, es decir, el mundo como tal, entonces esto significa: *aquello ante lo que se angustia la nada es el ser-en-el-mundo mismo*» (GA 2, 249). El «ser-en-el-mundo» es el Dasein. «Angustia» significa tener que

ser ahí. Este Dasein (ser ahí) en el «cuidado» está referido siempre a sí mismo. Por eso se pone de manifiesto que el Dasein «se angustia» de sí mismo. El «uno» se confía a la distracción en los múltiples entretenimientos, es decir, huye de sí mismo, porque se «angustia» de tener que soportar el «peso del mundo», es decir, a sí mismo.

A partir de este aspecto la «angustia» no solo tiene un «ante qué», sino también un «de qué». Ambos son idénticos. Cuando el «uno» huye del «peso del mundo», entonces siente «angustia» de perder el «mundo» o su «ser-en-el-mundo».

Así la angustia quita al Dasein la posibilidad de entenderse cayendo desde el «mundo» y desde la interpretación pública. De esa manera arroja de nuevo al Dasein a aquello por lo que se angustia, su auténtico poder ser-en-el-mundo. (GA 2, 249)

El Dasein siente a la vez «angustia» ante y por el «auténtico-poder-ser-en-el-mundo». En esta duplicidad se cierra la estructura de la auténtica amenaza. En la angustia de la vida amenaza lo amenazador y la pérdida de lo amenazador. Precisamente en el análisis de la «angustia», *Ser y tiempo* de Heidegger pudo tender un puente, por ejemplo, hacia el psicoanálisis de Jacques Lacan, aunque este precisamente en el análisis de la «angustia» se atuvo más bien a Kierkegaard.<sup>6</sup>

En la «angustia» se me esclarece en qué medida yo me angustio a la vez por mis y ante mis posibilidades de vida. Por eso la «angustia» afecta a mi Dasein no solo de caso en caso. Este, en la angustia, está en juego en su «totalidad». En el «temple de ánimo (encontrarse) fundamental» se muestra que hay una «totalidad» del Dasein en general, y que esa «totalidad» es una propiedad frágil. Pues la «nada», ante la que se angusta el Dasein, se muestra como la «posible imposibilidad de su existencia» (GA 2, 352). La «angustia» da a conocer al Dasein sin ambages que él una vez será «enteramente», y con ello habrá pasado. Muestra que el Dasein es «ser para la muerte».

Como Heidegger dirá más tarde, el hombre es «el mortal» (GA 79, 17). Con esta caracterización se apoya en un pensamiento antiguo. Así, los trágicos griegos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, hablan del hombre como el mortal (*tò thnetón, hò brotós*); lo humano y lo mortal son semánticamente idénticos. Esta caracterización, la de que el hombre, a diferencia de los inmortales, los dioses, es el mortal, queda atestiguada también en una sentencia del oráculo de Delfos, sobremanera importante para la filosofía griega, en la famosa sentencia «¡conócete a ti mismo!» (*gnothi seautón*), que a partir de ahí entró en la historia del espíritu occidental. En el mito del oráculo esta sentencia es atribuida al dios Apolo. El hombre que peregrina a Delfos ha de reconocerse como el mortal a diferencia de él, a diferencia del dios. El Dasein es finito. Todo su pensar y actuar ha de corresponder a esta finitud. Si la olvida, los dioses se la recuerdan, tal como sucede con los héroes trágicos en la «hibris» (desmesura). Según esto, el conocimiento de la finitud es conocimiento de sí mismo. Ese nexa muestra también los análisis de *Ser y tiempo*.

El Dasein se comporta de maneras distintas en relación con su «en cada caso propio» «ser para la muerte». El «uno», como la «manera de ser» del Dasein que se dispersa en la cotidianidad, elude el «ser para la muerte». Huye de la «angustia» que surge cuando

el Dasein se expone a la «certeza» (GA 2, 339 s) de que morirá. En cambio, el «Dasein auténtico» se expone a su propio «ser para la muerte». Realiza un «precursor ser libre para la muerte» o un «precursar la muerte» (GA 2, 350). Porque este «precursar la muerte» libera el «Dasein impropio» de su oscurecimiento cotidiano para su «Dasein propio», Heidegger puede designarlo también como «resolución precursora» (GA 2, 404 s.). El «Dasein propio» se encuentra «encerrado», es decir, necesariamente limitado en su apertura, en su finitud o mortalidad. El Dasein no sería ninguna apertura que se comporta consigo misma si no estuviera limitado por el «ser para la muerte».

El «ser para la muerte» es un «ser para el fin». Heidegger se abstiene de preguntar si después de la muerte podría seguir todavía «algo» (GA 2, 327 ss). Con ello se opone a una tradición filosófica que, frente a la muerte, afirmó siempre la inmortalidad del alma. Una y otra vez la filosofía metafísica no consideró la muerte como un límite absoluto del hombre; así Platón, que en el *Fedón*, el diálogo de la muerte de Sócrates, abre la perspectiva de otro ser del alma más allá del cuerpo, o Aristóteles, que considera la filosofía precisamente como una participación en la inmortalidad, o Kant, para quien el alma es un problema central de la razón, o Hegel, que habla dialécticamente de la «muerte de la muerte». En cambio, para Heidegger la «propiedad» (o «autenticidad») del Dasein consiste en no hacerse ilusiones sobre este límite, ni prescindir de él mediante dispendios teóricos; el «Dasein propio» experimenta su límite en el precursar la muerte y la medida del tiempo que brota en dicho límite.

Por más que la interpretación del Dasein como un «ser para la muerte» ha impresionado a los lectores de *Ser y tiempo* a través de generaciones, no obstante, este nexo también ha sido criticado.

En apuntes fragmentarios, Max Scheler, el mismo año de la publicación de *Ser y tiempo*, anota: «El primer giro a lo *inmanente al mundo* es Eros, no repulsión, angustia, huida de sí». Otra vez escribe: «“Amor” y no “angustia” es lo que nos abre el mundo». <sup>7</sup>

La crítica se dirige contra una tendencia en la «analítica del Dasein» a aislar en exceso al Dasein, a separarlo de la relación con el otro. El «eros» o el «amor», replica Scheler, es el «primer giro» no solo hacia el otro, sino hacia el mundo en general.

A esta crítica se adhiere decenios más tarde alguien que fue discípulo de Heidegger. Emmanuel Lévinas resalta que no es la muerte «en cada caso mía» la «primera muerte» que me afecta:

Alguien que se expresa a través de su desnudez —el rostro— es alguien que con ello apela a mí, alguien que se encomienda a mi responsabilidad: desde ahora soy responsable de él. Todos los gestos del otro eran signos dirigidos a mí. [...] La muerte de otro, que muere, me afecta en mi identidad misma como yo responsable. Y esa identidad ni es substancial, ni consta de la simple conexión de distintos actos identificadores, sino que crece desde la responsabilidad inefable. Mi estar afectado por la muerte del otro constituye precisamente mi relación con su muerte. En mi relación, en mi inclinarme ante alguien, que ya no responde, esta afección es ya culpa, culpa del que sobrevive. <sup>8</sup>

Lévinas protesta contra el hecho de que Heidegger centre la muerte y el morir en el «Dasein en cada caso mío». La muerte no oprime a partir del hecho de que yo moriré, sino de que el otro morirá. En cuanto nosotros «ya siempre» respondemos al otro, hay una «responsabilidad inefable», que no se interrumpe ante la muerte. En este sentido sigo siendo en cierto modo responsable de la muerte del otro. En cuanto yo reconozco esta responsabilidad, estoy ahí para el otro.

Con esta fenomenología de la muerte, articulada de modo distinto por completo, es posible una mirada nueva y crítica al análisis del «ser para la muerte» en Heidegger. ¿Queda descuidado el otro y su muerte en la «analítica del Dasein» en Heidegger? Este no solo caracteriza al Dasein como «ser para la muerte», sino también como «ser con». Según él, una forma de «cuidado» es «cuidarse de los otros», la atención a los otros. Es definida entre otras cosas como una «atención que se anticipa y libera» (GA 2, 163). Este «cuidar auténtico» no exculpa al «ser con» del cuidado, sino que «ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y a ser *libre para él*». No se trata de cerrar al otro la mirada a su muerte. El «cuidado auténtico» ha de quitar al otro la posibilidad de evadirse de su muerte en lo cotidiano y engañarse a espaldas de ella. A diferencia de Lévinas, Heidegger defiende que la «primera muerte» es «en cada caso la mía»: «Nadie puede *dispensar al otro de su muerte*. [...] Todo Dasein debe asumir en cada caso el morir». La muerte, en cuanto «es», «por esencia es en cada caso la mía» (GA 2, 319). Para Heidegger la propia muerte es la «primera muerte»; es más, quizá podría afirmarse que el saber de una muerte propia posibilita por primera vez tener una idea de la muerte y, con ello, también de la muerte del otro en general. Sin embargo, Lévinas tiene razón en que la concepción de la muerte es un indicador de la importancia del otro en general. Mi «preocupación» por el otro vive de la angustia de que él me sea arrancado.

Ningún otro como Heidegger mismo limitó el alcance filosófico de *Ser y tiempo*. La pregunta principal de la obra se dirige al «sentido del ser». Este queda enlazado con el «horizonte de tiempo». La última frase del libro es: «¿Se revela el *tiempo* mismo como horizonte del *ser*?» (GA 2, 577). La pregunta da una indicación que limita la significación de la «analítica del Dasein». Si el tiempo es el comienzo de una respuesta a la pregunta por el «sentido del ser», ¿no debería abrir un acceso inmediato al ser? ¿No debería el pensamiento empezar con el tiempo o con el «ser mismo», para captar el «sentido» del ser y del «tiempo»? ¿Por qué en la pregunta por el «sentido del ser» ha de ocupar tanto espacio el Dasein? Sin duda sería una posición problemática ignorar la relación entre ser y Dasein para pensar el «ser mismo»; y Heidegger somete a prueba aquí y allá esa posición en el pensamiento que sigue a *Ser y tiempo*. La relación misma no podía saltar por los aires. Pero en las últimas frases de *Ser y tiempo* se anuncia un desplazamiento del peso en esta relación. Más tarde Heidegger mismo dio el nombre de «viraje» a ese desplazamiento del peso o «giro». Su pensamiento después de *Ser y tiempo* retuvo la relación entre Dasein y ser. Pero ya no lo entendió como «analítica del Dasein», sino como un «pensamiento del ser».

Y en este «pensar del ser» Heidegger fue tan lejos que caracterizó la «pregunta del ser», la pregunta por el «sentido del ser», como «la senda perdida de mi pensamiento»

(GA 73.2, 1275). Según él, «mediante el ser como presencia» surgió un «desconcierto» en el hecho de «pensar el ser desde el “tiempo”». Pero el hecho de que la «pregunta del ser» sea una «senda perdida» no habla contra ella. Ese pensamiento acentúa el ya mencionado «carácter de camino» del pensamiento de Heidegger, el cual incluye también poner un interrogante incluso detrás de los puntos de vista más fértiles.

### *La «diferencia ontológica»*

Hemos mencionado ya las tres preguntas más importantes en el pensamiento de Heidegger. Se trata de los conceptos de «ser», de «ente» y de «Dasein», como un «ente señalado». Aunque los conceptos son tres, sin duda constituyen una unidad. Pero a la vez se muestra una diferencia, a saber, el ser no es un ente. Primeramente, Heidegger designa esta diferencia como «diferencia ontológica». Ella constituye la auténtica estructura fundamental de la filosofía de Heidegger, que, sin embargo, la sometió más tarde a una crítica importante, lo mismo que la pregunta por el «sentido del ser». Una introducción al pensamiento de Heidegger topa con sus límites en el esclarecimiento de esta estructura fundamental. La diferencia ontológica se halla entre lo más difícil que abordó el pensamiento de este filósofo. Se requiere tiempo para entenderla. Quien no lo logra en la primera ocasión, no ha de desanimarse. La filosofía, no solo la de Heidegger, no se confía sino a quien se ocupa repetidamente de ella.

De la primera ocupación de Heidegger con la «diferencia ontológica», o sea, de la manera como el ser se diferencia del ente, hablan sus lecciones de Marburgo tituladas *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la *Introducción a la filosofía*, y su artículo *Sobre la esencia del fundamento*. En el primero de los escritos mencionados, en las lecciones de 1927, leemos:

El problema de la diferencia entre ser en general y ente se halla con razón en primer lugar. En efecto, por primera vez el estudio de esta diferencia ha de hacer posible ver e investigar con claridad y método temas como ser a diferencia del ente. La posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, está y cae con la posibilidad de la realización suficientemente clara de esta diferencia entre ser y ente, y en consecuencia con la posibilidad de realizar la transición de la consideración óntica del ente a la tematización ontológica del ser. (GA 24, 322)

La fórmula «sentido del ser» acentúa la posibilidad de hablar de un ser que no es ente. En cuanto Heidegger pregunta por este «sentido», se propone someter a discusión el «ser mismo». Pero en *Ser y tiempo* había afirmado que, para dar respuesta a la pregunta, hay que comenzar con el análisis de un «ente ejemplar». ¿Cómo se produce la «transición» de un análisis del ente a la auténtica «tematización ontológica del ser»? Para Heidegger, la filosofía como «ontología» es «ciencia» no solo del ente, sino del ente en su relación con el ser. El «título» de la «óntica» a la «ontología» está en conexión con esa relación, que Heidegger convertirá en tema explícito cada vez con

mayor frecuencia.

De acuerdo con el enfoque metódico de *Ser y tiempo*, una «tematización ontológica del ser» comienza con la consideración de un determinado ente, en concreto, del Dasein. *Ser y tiempo* había acentuado que su «manera de ser» se funda en la «temporalidad». Así los primeros pasos de la ocupación con la «diferencia ontológica» conducen a esclarecer esta específica «manera de ser» del Dasein, la «temporalidad» (*Zeitlichkeit*) o «temporeidad» (*Temporalität*) (GA 24, §20).

En el curso del esclarecimiento de la «temporalidad» en su relación con el Dasein se muestra para Heidegger la necesidad de analizar «la condición fundamental tanto para el conocimiento del ente como para la comprensión del ser» (GA 24, 402). A este respecto se remite a la semejanza del sol, que Platón expone en el libro sexto de la *República*. Se insinúa que «la transición del enfoque óptico del ente a la consideración ontológica del ser» asoma en un pensamiento fundamental de la filosofía platónica, a saber, que el bien va todavía más allá del ser, o sea, que se encuentra «más allá del ser». Así Heidegger puede decir: «Lo que nosotros buscamos es el *epékeina tês ousías*» (GA 24, 404). El retorno de este pensamiento platónico en el esclarecimiento de la «diferencia ontológica» es muy importante. El neokantiano Paul Natorp, en su influyente obra *La teoría de las ideas en Platón*, había conectado el pensamiento de un ámbito «más allá del ser» con el «concepto de lo trascendental»<sup>9</sup> en el sentido de Kant. Esto dejó huellas de la «diferencia ontológica» en el pensamiento de Heidegger. Quizá no es casual que Heidegger en Marburgo, una patria del neokantismo, quisiera llevar a cabo la fundamentación de una filosofía como «ontología» en una confrontación con Platón y Kant. De todos modos, lo que resultó de esta ocupación se distinguía mucho de lo que pensaban los neokantianos.<sup>10</sup>

Según Heidegger, «la condición fundamental» que posibilita al Dasein comprender no solo el ente, sino también el «ser mismo», que no es ente, se cifra en que hay una esfera que va más allá del ente, que se abre más allá del ente. Heidegger llama «mundo» a esta esfera. En las otras lecciones mencionadas de Marburgo, las de la *Introducción a la filosofía*, él esclarece en qué medida la «pregunta del ser» está entrelazada con la pregunta por el «mundo» (GA 27, 394). Lo mismo que el Dasein tiene «ya siempre» una «comprensión del ser», de igual manera tiene también «una comprensión previa del mundo y de la significatividad» (GA 24, 420 s.). Esta comprensión, con la que el Dasein se mueve en un espacio de juego que va más allá del ente, es en sí el «auténtico sentido ontológico de trascendencia» (GA 24, 425). Eso significa que el Dasein, en su «ser-en-el-mundo», puede ir más allá de sí y rebasar lo que es meramente a la vista y a la mano (los meros objetos y los utensilios; GA 9, 137).

Hay otro elemento esencial de la filosofía platónica que muestra una analogía estructural con el pensamiento de la «diferencia ontológica». El concepto de *chorismós*, tratado sobre todo en el diálogo *Fedón* (67 d), que muestra que el alma se separa del cuerpo, posibilita afirmar la inmortalidad del alma, no corporal, frente a un cuerpo que sin género de dudas se descompone. El concepto de «diferencia ontológica» es en cierto modo un eco de esta diferencia en la ontología platónica. El *chorismós*, lo mismo que

de otra forma el *epékeina tês ousías*, es una condición de la «trascendencia». Bajo ambas modalidades se abre un espacio en el cual el Dasein puede «rebasar» el ente a la vista y dejarlo atrás.<sup>11</sup>

Heidegger quiere entender lo que así se piensa como «trascendencia» al mismo tiempo con Kant y contra la caracterización de la «trascendencia» en Kant. A su juicio, Kant sin duda reconoció en lo «trascendental» el «problema de la posibilidad interna de la ontología en general», pero la acepción de lo «trascendental», esencialmente «crítica», le impidió «una elaboración más orginaria de la ontología y con ello de la metafísica [...] mediante una concepción más universal de la esencia de la trascendencia». Para el tema que tratamos, no es posible ni necesaria una exposición más amplia de la manera en que Heidegger ha interpretado a Kant. Hemos de retener solamente que, en la primera interpretación de la significación de la «diferencia ontológica», Platón y Kant fueron los dos autores de los que Heidegger más se ocupó.

Hemos encontrado la primera definición, el punto de partida de todas las demás modificaciones en la interpretación de la «diferencia ontológica». Heidegger, señalando la dirección, dice en su escrito *Sobre la esencia del fundamento*: «A este fundamento de la diferencia ontológica lo llamamos [...] la *trascendencia del Dasein*» (GA 9, 135). La distinción entre ser y ente deja al descubierto la esfera del «más allá del ser», la dimensión del «mundo», o de la «trascendencia del Dasein».

En esta época el esclarecimiento de la «diferencia ontológica» por parte de Heidegger tiene una función epistemológica. Así, él se interesa por una fundamentación de la filosofía como una «ciencia absoluta del ser» (GA 24, 15) o como una «ontología universal» (GA 24, 16). Desde su enfoque, esta «ciencia absoluta» es la «*ciencia trascendental*» (GA 24, 460), porque su objeto es el «mundo», o el ser, como el lugar de apertura del Dasein, la «trascendencia». El método de esta ciencia tiene que ser la «fenomenología» (GA 24, 27 ss).

La definición de la «fenomenología» como «ontología universal», como «ciencia trascendental», se dirige contra el concepto de la «filosofía de la imagen de mundo», que Heidegger tiene por un «hierro de madera» (GA 24, 16). (Esa designación es un oxímoron, una significaciones que se excluyen). Es la época en la que Heidegger se ocupa con el concepto de «imagen de mundo», procedente de Kant, entre otros (cf. GA, 155). Rechaza que la filosofía pueda ser una «imagen de mundo», aunque esta dimensión pertenezca «necesariamente» al Dasein. En analogía con la pretensión de una «fenomenología trascendental», Heidegger formula la pretensión de proporcionar una fundamentación de todas las ciencias a través de la «ontología universal» (GA 2, 14). Con la misma claridad con la que en este lugar del pesamiento de Heidegger aparece el programa de una filosofía científica, se presentan también los problemas que llevan el programa a una crisis. Mencionemos y esclarezcamos aquí por lo menos dos. Uno se refiere al carácter «universal» del ser. El concepto de lo «universal» no queda suficientemente determinado porque Heidegger topa con un carácter del ser que cuestiona su «universalidad». El otro problema se relaciona con la «historicidad» del Dasein, que consideraremos en el próximo capítulo.

La fundación de una «ontología universal» es problemática porque la manera como el ser es tiene el carácter de «sustracción» o de «ocultación». En 1923 Heidegger anota:

Si se pusiera de manifiesto que el carácter de *ser* del *ser*, que es objeto de la filosofía, implica: ser en la forma del *ocultarse* y encubrirse, y esto no solo accesoriamente, sino según su carácter de ser, entonces sería asunto serio la categoría del fenómeno.  
(GA 63, 76)

Heidegger afirma que la «categoría del fenómeno», o sea, el aparecer como tal, solo se convierte en un problema filosófico donde acontece un «encubrirse», un no aparecer. El pensamiento parece ser paradójico. Surge de nuevo en *Ser y tiempo*, cuando Heidegger escribe que el fenómeno es algo «que primera y mayormente *no* se muestra, que permanece *oculto* frente a lo que primera y mayormente se muestra» (GA 2, 47). Ver como fenómeno esta «ocultación» en el aparecer, este «encubrirse», dice Heidegger, es la tarea fundamental de la fenomenología. Según esto, el objeto de la «ontología universal» es un no objeto, no fenómeno.

En la ya mencionada «destrucción [...] de la filosofía occidental» Heidegger había descubierto que el pensamiento metafísico desde Platón y Aristóteles identificó el ser con la «presencia» (GA 19, 466). Ahora bien, la consecuencia de este pensamiento no fue conocida de inmediato. Heidegger entiende el «carácter de ser del ser» como un «encubrirse». Pero un «encubrirse» de ningún modo puede entenderse como «presencia». Más bien, el «encubrimiento» del ser apunta a una «ausencia» elemental, a una «sustracción». El «ser mismo» ya no pudo pensarse como una entidad estable en sí. ¿Había entendido siempre la «filosofía occidental» el ser como ente? ¿No presupone el carácter «universal» de esta filosofía una «presencia estable» de sus ideas fundamentales? Heidegger notó que debía despedirse de esta tradición de la filosofía. Con eso también tenía que renunciar al propósito de fundar una «ontología universal».

Una modificación importante del pensamiento de la «diferencia ontológica» como presupuesto para la «trascendencia del Dasein» está motivada por una idea que aparece ya en los últimos párrafos de *Ser y tiempo*. Allí Heidegger habla del «enigma ontológico de la movilidad del acontecer» (GA 2, 514), es decir, del «enigma ontológico» de la «historia». Lo enigmático de su «movilidad» indujo a Heidegger a pensar de nuevo una fundamentación de la «ontología» sobre la base de una comprensión platónico-aristotélica de la filosofía. A este respecto lo asaltaron dudas acerca de si esta comprensión de la filosofía podía corresponder a las intenciones auténticas de su pensamiento. Esa duda lo llevó a ofrecer un pensamiento que intentara «superar» la concepción europea de la filosofía como ciencia de los primeros fundamentos, como «metafísica». La «superación de la metafísica» es aquel ámbito de temas a partir del cual hay que esclarecer las notables transformaciones de la «diferencia ontológica». La «metafísica» en general, en su distinción entre lo sensible y lo suprasensible, parece estar fundada por la «diferencia ontológica», pero sin que sepa nada de ello (GA 7, 71). A este respecto, está fundada en el sentido de la cosa misma que no puede decidirse si la «superación de la metafísica», que ha de pensarse,

determina la «superación de la diferencia ontológica», que ha de abordarse aún, o bien la cosa se comporta de otra manera.

Un testimonio señalado, que expresa el intento de una «superación de la metafísica», el intento de llevar por otros cauces la historia entera del pensamiento europeo, son los *Aportes a la filosofía*, un texto que se incluye en un grupo de escritos caracterizados como «tratados sobre la historia del ser». En los *Aportes a la filosofía* dice en tono de propia crítica sobre la distinción entre ser y ente:

Desde *Ser y tiempo* esta distinción ha sido concebida como «diferencia ontológica», y ha sido entendida así con la intención de poner a buen recaudo la pregunta por la verdad del ser frente a toda mezcla. Pero inmediatamente esta distinción ha sido empujada al cauce del que procede. Pues aquí la entidad se hace valer como la *ousía*, *idéa* y, en consecuencia, se ha hecho vigente la objetividad como *condición de posibilidad* del objeto. (GA 65, 250)

El «sentido del ser» se convierte en «verdad del *êser*». La comprensión de la «diferencia ontológica» como «fundamento de la trascendencia del Dasein» no consiguió a juicio de Heidegger el lugar que él piensa ahora como «su origen mismo, es decir, como su auténtica *unidad*» (GA 65, 250). El «ser mismo», retenido por la «entidad del ser», por la representación de algo «común a todo ente» (GA 65, 425), ese ser, que ahora aparece como «*Sein*» (*êser*), quedó desfigurado. En cuanto Heidegger, en su primer intento de esclarecer la «diferencia ontológica» se orientó, por un lado, por el pensamiento platónico del *epékeina tês ousías* y, por otro, por la teoría kantiana de lo «trascendental», se le sustrajo aquello hacia lo que su pensamiento estaba en camino: el «origen» de la «diferencia ontológica», que Heidegger designa ahora como el «*esenciar del êser*» (GA 65, 465).

En cuanto Heidegger rechaza ahora pensamientos platónicos y kantianos, pues estos entierran el «origen» o la «auténtica unidad» de la «diferencia ontológica» bajo sus propios presupuestos, se apoya en un período anterior para esclarecer sus propios puntos de vista, *antes* del período de la filosofía platónico-aristotélica. Él muestra en qué medida estos iniciadores de la filosofía europea cayeron en un singular «olvido». Ya ellos no fueron capaces de comprender el «ser mismo» en cuanto tal, en lugar de entenderlo a manera de «entidad», es decir, como la universalidad del ente, así a manera de *idéa* o *ousía*, o de un ente especial, como lo divino. Pero, según Heidegger, este «olvido» no puede entenderse como una especie de amnesia. No se trata de que los filósofos «olvidaron» el ser, sino de que el «olvido del ser» y el consiguiente «abandono del ser» (GA 65, 116 s.) fue posible desde una «verdad del *êser*» que se sustrae y oculta.

El pensamiento de la «diferencia ontológica» se desplaza, es llevado hacia un camino, experimenta nuevos giros una y otra vez. Con la referencia al «origen» de la «diferencia ontológica» como su «unidad», se ha mostrado ya que en la «diferencia ontológica» de ningún modo se trata solamente de una estructura de dos miembros. El «*esenciar del êser*» como el «origen» de la «diferencia» es lo que hay entre el ser y el

ente (GA 9, 123). Según esto, se trata del conocimiento de un tercer elemento estructural. En la comprensión de la diferencia entre el ser y el ente no se trata ni del ser, ni del ente, sino del «entre», que mantiene separados a los dos y los une.

Con el descubrimiento del «entre» Heidegger ha alcanzado una dimensión en la que apenas bastan las usuales categorías ontológicas explicativas. De ahí que el filósofo hable de una «diferencia *como* diferencia» (GA 11, 76), que es «el plano en la construcción de la esencia de la metafísica», sin que esta pueda pensarla *como* ella misma. Por el hecho de poner al descubierto este «plano», la «superación de la metafísica» ha encontrado su pensamiento director.

La idea llamativa del «plano» pretende indicar dos cosas a este respecto. En primer lugar apunta al pensamiento ya mencionado de que toda la historia de la «metafísica» en su distinción de lo sensible y lo no sensible y, si queremos expresarlo así, en la distinción del «materialismo» y del «idealismo», construye sobre este «plano». Pero también ha de quedar claro que el «fundamento» del pensamiento europeo es un «desgarro». Este «desgarro» no puede profundizarse o suprimirse en una «unidad» o «identidad». Sin embargo, el pensamiento europeo tiende a la afirmación de una «presencia» estable de sus categorías esenciales. Pero si no estuviera fundado en otra cosa que en una «diferencia como diferencia», habría de dejarse esclarecer sobre la medida en que en verdad carece de fundamento la afirmación de entidades estables en unión con conceptos que funcionan.

Ahora bien, el «carácter de camino» del pensamiento de Heidegger capta precisamente sus formatos centrales. En cuanto la «pregunta por el ser» se convierte en una «senda perdida», también la «diferencia ontológica» se muestra bajo una nueva luz. Esta queda establecida como una «barrera» (GA 73.2, 1330). Por eso, al final de los años cincuenta Heidegger llega al pensamiento de la «renuncia» a la diferencia ontológica o de su «destrucción». Esta «destrucción» ya no se refiere a la «filosofía occidental» y a su «comienzo». Ya no se trata, dice, de una «retrospección al principio», sino de una mirada previa al comienzo como lo que debe pensarse. Heidegger habla de «dejar que se haga presente lo que se presenta» y, a este respecto, se acentúa el «dejar». Pues este es el «apropiarse», que ya no puede ponerse en conexión con la «pregunta por el ser». Según Heidegger, en el enunciado «ser del ente significa presencia de lo que se hace presente», a «lo que se hace presente» se le atribuye «la presencia como predicado». La «presencia» sería algo «que sobreviene a lo que se hace presente». Así el pensamiento quedaría en suspenso en enunciados sobre el ser, como si eso fuera «algo que ocurre». Para acercarse al «estado de cosas», al «evento», hay que dejar atrás la «pregunta del ser» y con ello la «diferencia ontológica».

Ahora Heidegger, con un nuevo estilo, esotérico por completo, intenta captar la «diferencia como diferencia». Es, dice, «la separación del entre», que anuncia una «conexión todavía no esclarecida con el entre». Este «entre» es el llamado «espacio-tiempo, que determina el ámbito de esbozo para el presentarse, para la objetividad» (GA 73, 2. 1392). «Olvido del ser» es ahora «lo mismo» que el «olvido de la separación».

El pensamiento de Heidegger sobre la «diferencia ontológica» fue adoptado por muchos filósofos. Jacques Derrida en la *Gramatología* de 1967 llamó la atención sobre el hecho de que para Heidegger el «sentido del ser» no es «ningún significado trascendental o transepocal».12 Más bien, Derrida da al «sentido del ser» la caracterización de una «determinada huella significativa». Con ello quiere decir que «en el concepto decisivo de la diferencia óntico-ontológica *no todo ha de pensarse de una vez*». Según él, la caracterización «óntico-ontológico» es una derivación en relación con la diferencia. Derrida mismo habla de «*différance*», que él califica de «concepto económico», pues ella designa la «producción del diferir en un doble sentido». *Différer* significa en francés a la vez «diferir» y «ser diferente». Quien quiera ocuparse del proyecto de la «deconstrucción» en Derrida tiene que enfrentarse con la comprensión de la «*différance*». En el mismo año, 1967, tan decisivo para Derrida, en su artículo «Violencia y metafísica» había mostrado contra Emmanuel Lévinas en qué medida sin «diferencia ontológica» o el «pensar del ser» no puede desarrollarse «ninguna ética» y, menos aún, «ninguna ética» al estilo de Lévinas.13 Acentúa en tono crítico que la diferencia ontológica es la «más originaria» en comparación con la «diferencia» frente al otro.14 El pensamiento de una «diferencia como diferencia» se aplica en el contexto ético.

La significación ética de un pensamiento de la «diferencia como diferencia» consiste en que, en contraposición a la tradición de la filosofía europea, la «diferencia» ya no está subordinada a la «identidad», su concepto opuesto. Con frecuencia los clásicos filósofos europeos concibieron el fenómeno del otro y de lo diferente como algo que debía elevarse a una primera y última «identidad» como una «totalidad» que lo unifica todo, y con ello superarse. Eso no es así cuando la «diferencia como diferencia» es el «plano básico en la construcción del pensamiento». No obstante, las propias manifestaciones de Heidegger sobre la ética son juzgadas con reservas.15 Hay tendencias en el pensamiento de Heidegger que son opuestas a la formulación de una ética.

### *La «historicidad» del Dasein*

El temprano filosofar de Heidegger está determinado en parte por la reflexión sobre la primitiva religiosidad cristiana y la filosofía griega en su significatividad para la «facticidad de la vida». Ya aquí desempeña una gran función «el concepto de lo histórico» como «fenómeno nuclear» (GA 60, 31 ss). Cuando Heidegger en *Ser y tiempo* sondea el «sentido» de la «historia» en el marco de su «analítica del Dasein», no se cuestiona la importancia de este fenómeno para él. Lo que *Ser y tiempo* tenía que llevar a cabo era exponer la conexión entre el Dasein y la «historia» en lo tocante a la pregunta por el «sentido del ser».

Heidegger esclarece en qué manera «la forma de ser» del «cuidado» es el indicador de la «totalidad» del Dasein. Según él, en el «cuidado» el Dasein se refiere a sí mismo. Cuida de sus asuntos para asegurar su futuro. Así está «siempre ya» referido más allá de sí mismo a algo que todavía no es. También el «cuidado ajeno», que se refiere a los

otros, mira hacia el futuro. Este movimiento del Dasein, consistente en que a partir de lo que ha sido se desarrolla hacia lo que será, es el «acontecer», que Heidegger entiende ontológicamente como «historia» o como la «historicidad» del Dasein. Según esto, la «temporalidad» es la «condición de posibilidad» de que el Dasein exista «históricamente» (GA 2, 27).

La «historicidad» del Dasein se muestra con un doble aspecto. Puede comportarse «propiamente» con la «historia». Hemos de explicar aún la manera de este comportamiento. Pero también puede adoptar un comportamiento «impropio» con ella, de modo que en definitiva ignora la «historicidad». Las posteriores observaciones de Heidegger sobre la «carencia de historia» van más allá de esta ignorancia.

El Dasein encuentra una relación «resuelta» con su «historia», es decir, con sus «respectivas posibilidades fácticas de un existir propio», por cuanto reconoce en ella una «herencia» (GA 2, 507). «Todo “lo bueno”», dice Heidegger, es «herencia». Y «el carácter de “la bondad”» está en «posibilitar una existencia propia». El Dasein tiene que conocer y apropiarse «las posibilidades del existir propio». Eso tiene lugar como «reiteración» (GA 2, 509). «Reiteración» no significa aquí repetición, sino un buscar de nuevas posibilidades de acción que el Dasein considera como repetibles (el libro entero de *Ser y tiempo* comienza con una «reiteración explícita de la pregunta por el ser») (GA 2, 3). Naturalmente, a esto no puede pertenecer todo lo que sucedió. El Dasein en la «revocación» (GA 2, 510) puede comportarse críticamente con la historia. Se considera responsable de su «herencia» en cuanto «revoca» determinados sucesos que vienen de atrás. Pero este tener en cuenta la «herencia» es solo el comienzo de una «historicidad propia».

La «resolución» para la «herencia» implica el «precursar la muerte» (GA 2, 507). Solo el «ser libre *para* la muerte» da «al Dasein el fin por excelencia» y lanza la «existencia a su finitud». Y así llega el «Dasein a la simplicidad de su *destino*». El Dasein que se niega a sí mismo su «finitud» se comporta con la historia de manera indiferente. No entra en la «herencia», por cuanto se confía a la «praxis impropia» del «uno». Por primera vez cuando el Dasein se aprehende en su «finitud», abandona su indiferencia cotidiana. «Elige» sus «posibilidades», que la «herencia» le ofrece. Ahora alcanza su «fin». El Dasein encuentra «su destino».

Para Heidegger la «muerte» es el «poder» por el que el Dasein se reconoce a sí mismo «en el propio *predominio* de su libertad finita» (GA 2, 508). Este «predominio» del Dasein consiste en «asumir la impotencia del abandono a sí mismo y en hacerse clarividente para las eventualidades de la situación abierta». La realización de la «finitud» en el «precursar la muerte» hace en cierto modo sensible para los sucesos, que proceden de la «herencia» o corresponden a ella. La «historicidad» se convierte en una instancia que determina la acción concreta. Pero esto lleva consigo que el Dasein en su relación con su «herencia» no está solo. Eso se debe al hecho de que «el Dasein en su carácter de destino, como ser-en-el-mundo, existe esencialmente en el ser con otros». Por eso su acontecer es «un acontecer juntamente con», que Heidegger entiende como «*destino*». Este es el «acontecer de la comunidad, del pueblo». Según esto, la

«historicidad» del Dasein implica «ya siempre» «su pertenencia» a una «comunidad» o a un «pueblo».

Este tratado de la historicidad en el plano de la ontología fundamental, en el fondo problemático, tal como veremos, irradia ampliamente en toda la filosofía de Heidegger. Una consecuencia inmediata de su enfoque es la profunda diferenciación entre «historia» y «ciencia histórica» (GA 2, 518 ss). La ciencia histórica aparece como objetivación de una «forma de ser» fundamental del Dasein. La «ciencia histórica» objetiva aquello en lo que el Dasein existe «ya siempre». En este sentido Heidegger le atribuye una cierta necesidad para la propia comprensión del Dasein. Pero en el curso ulterior de su pensamiento pone en duda cada vez más la pretensión de la ciencia histórica de poder investigar la historia. Así, aproximadamente diez años después de *Ser y tiempo*, escribe en el tratado *Besinnung*, en el marco de la historia del ser:

Ella, la concepción político-histórica del hombre moderno, tiene como consecuencia también que solo con su ayuda llega a consumarse el *historicismo*. Historicismo es el dominio pleno de la ciencia histórica en cuanto compensación del pasado por un presente, con la pretensión de que así se fija definitivamente la esencia del hombre como un ser al estilo de la historia a modo de ciencia y no histórico. (GA 66, 169)

Si en *Ser y tiempo* predomina todavía la intención de vincular la ciencia histórica a la «analítica del Dasein», más tarde Heidegger le niega la competencia de poder captar la historia. Una de las inclinaciones metódicas que quizá son peculiares de la «ciencia histórica», la de nivelar diferencias de época (¿son los neandertales y los antiguos griegos igualmente importantes en una autointerpretación europea?), desata en Heidegger una crítica que pasa a la idiosincrasia. Es evidente que el esclarecimiento de la «historicidad» del Dasein en *Ser y tiempo* tiene que colisionar con una indiferencia metódica de la «ciencia histórica». Sin duda el historiador no tiene que «precurar la muerte» para planificar su investigación.

Otra consecuencia de la referencia extensa a la historia consiste en que Heidegger, después de *Ser y tiempo*, ya no considera la «historicidad» como una «forma de ser» del Dasein, sino que la refiere al «ser mismo». Ya en *Ser y tiempo* leemos que «la pregunta por el ser [...] mismo se caracteriza por la historicidad» (GA 2, 28). Se decide históricamente la cuestión de cómo el «ser mismo» puede convertirse en tema filosófico. A este respecto, en primer lugar parece como si Heidegger convirtiera el ser en una instancia que en cada caso se «envía» de distinta manera según las épocas y, de acuerdo con ello, él debe considerarse a manera de un «fundamento» de la historia. En *Aportes a la filosofía* leemos: «La historia solo puede estar fundada en una esencia del ser mismo, y eso significa a la vez en una referencia al hombre que está capacitado para ella» (GA 65, 492). Pero semejante relación de fundamentación queda excluida en lo que se refiere al ser y a la historia porque no puede localizarse más allá de la «temporalidad», es decir, más allá de la historia. Semejante representación conduciría a la diferenciación hegeliana de un «espíritu» eterno que «cae en el tiempo». Más bien, en Heidegger ser e «historia» entran en una relación en la que el ser es y no es a la vez

la «historia». La formulación heideggeriana de la «historia del ser» manifiesta esta ambigüedad en el «genitivo de la historia del ser» (GA 69, 170): la «historia» «acontece» desde el «ser mismo». Lo que es la «historia» es decidido por el «ser mismo».

Considerado el asunto con mayor precisión, se desvanece la relación de fundamentación entre «temporalidad» e «historicidad» defendida en *Ser y tiempo*. La «temporalidad», es decir, el ser, no puede interpretarse como «condición de posibilidad» de la «historia» si nuestra concepción de la «historicidad» misma puede cambiar «históricamente». Heidegger, en su temprana interpretación de Pablo, indica que el «cristianismo primitivo» «vive» el «tiempo mismo». Si el cristianismo primitivo concibe la «temporalidad» «escatológicamente», es decir, desde la esperanza de la parusía, una concepción «histórica» de la «temporalidad» se totaliza como el «tiempo mismo». En el marco de una totalización de la «historicidad», parece como si el pensamiento posterior de Heidegger favoreciera la posibilidad de referir nuestra concepción de la «temporalidad» a una narración «histórica» (o a un mito). Este pensamiento apunta a lo que Heidegger desde 1932 llama el «otro comienzo».

Con los últimos capítulos de *Ser y tiempo* se anuncia en el pensamiento de Heidegger una *totalización de la historia*, que en su manera de pensar tendrá consecuencias devastadoras. Esta totalización se muestra también en textos que en conjunto fueron considerados hasta ahora como no problemáticos. Así aparece también en el magistral artículo «De la esencia del fundamento», el escrito de homenaje a Edmund Husserl en su septuagésimo aniversario, publicado en 1929. Allí dice Heidegger que el Dasein por primera vez «en la superación», es decir, en la «trascendencia», llega «a tal ente» que es como él «mismo» (GA 9, 138). En la superación y a través de ella, dice, «se puede distinguir y decidir por primera vez dentro del ente quién y cómo es uno “mismo”». El concepto de «mismidad» se usa en un sentido ambiguo, hasta que se hace unívoco en las lecciones y conferencias en torno a 1933.<sup>16</sup> Por una parte, la «mismidad» del Dasein solo puede aludir a que él, a diferencia de todos los demás «entes», puede comportarse consigo mismo. Por otra parte, la «mismidad» puede entenderse como una figura de la «propiedad», de modo que, a la relación reflexiva del Dasein consigo mismo, se añaden el «destino individual» y el «colectivo». Ahora la mismidad se convierte en un representante de la «identidad». Heidegger de ninguna manera señaló esta distinción con mucha precisión.

El problema filosófico en el concepto de «historicidad» del Dasein se entrelaza con el «destino individual» y el «colectivo» (vocablos que hoy se consideran con reservas). Y eso se debe a que el Dasein en su acción «histórica» se convierte necesariamente en representante de un «pueblo», que, al igual que el Dasein mismo, al igual que la «mismidad» del Dasein, no puede pluralizarse. Lo mismo que el Dasein individual, el «pueblo» habla con *una voz*. Solo así puede tener un «destino colectivo», que es siempre *un* «destino común». Pero como aparentemente en la historia se trata siempre de tal «destino común», la resistencia a él solo puede hallarse en todo momento fuera de la historia. Eso es justo lo que después de la Segunda Guerra Mundial Heidegger

reprochaba a aquellos que «estaban al margen en el ámbito de la carencia de voluntad» (GA 97, 98). Dicho de otro modo, la revolución de 1933, como «destino colectivo», carecía necesariamente de alternativa para Heidegger.

Heidegger señala los «años 1930-1934» (GA 95, 408) como la auténtica fase de su adhesión al nacionalsocialismo. En ese tiempo, dice, tuvo «el nacionalsocialismo por la posibilidad de la transición a otro comienzo y le dio esta interpretación». Él mismo manifestó a Karl Löwith, uno de sus discípulos judíos, que en ese punto desempeñaron una función las aclaraciones de la «historicidad» procedente de *Ser y tiempo*. Löwith había manifestado a Heidegger la opinión de que su compromiso con el nacionalsocialismo radicaba en la «esencia de su filosofía».17 Según Löwith, Heidegger asintió «sin reservas» y expuso «que su concepto de la “historicidad” fue la base para su “compromiso” político». La «adhesión» de Heidegger al nacionalsocialismo, vista así, puede entenderse como una consecuente y, naturalmente, consciente aplicación de su propio pensamiento.

La «vida filosófica en Alemania» toma su curso. El 21 de abril de 1933 Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo. El 23 de abril de 1934 presenta su dimisión. Pero con ello todavía no hemos dicho nada.

## La «historia del ser»

Cómo podemos saber qué es historia si no sabemos qué es poesía.  
(GA 76, 233)

### *Hitler y el «otro comienzo»*

La gran experiencia y dicha de que el Führer ha despertado una nueva realidad,  
que da a nuestro pensamiento el recto cauce y la fuerza de propulsión.  
(GA 94, 111)

Aproximadamente desde 1930 Heidegger saca determinadas consecuencias de pensamientos concebidos sobre todo en *Ser y tiempo*. Así, por ejemplo, dice que la «pregunta acerca del ser [está] caracterizada ella misma por la historicidad» (GA 2, 28). Ya no se trata de concebir la «historicidad» como una «forma de ser» del Dasein, sino, por así decirlo, como una «forma de ser» del «ser mismo». Este cambio del pensamiento de Heidegger, que muchas veces se abrevia bajo el concepto de «viraje» (*Kehre*), no se refiere tan solo a la inversión de la relación del ser con el ente. Más bien, hemos de ver que la idea de una «historia del ser» en el «viraje» traslada la «historicidad» desde el Dasein al ser.

Pensar la «historia del ser» significa atribuir una «historia» al ser. Con ello comenzó Heidegger a principio de los años treinta. Más tarde expuso este paso de la siguiente manera: «*De la hermenéutica del Da-sein a la mito-logía del evento*» (GA 73. 2, 1277). Esa frase incompleta parece referirse a dos fases del pensamiento de Heidegger. El pensamiento de *Ser y tiempo* pregunta por el «sentido del ser» a partir del Dasein. El pensamiento de la «historia del ser» pregunta por la «verdad del ser» a partir del «evento». Este preguntar es caracterizado ahora como «mito-logía».

Heidegger reflexionó de manera característica en un curso del semestre de invierno de 1933-1934 sobre la diferencia entre *lógos* y *mýthos*. Dice allí que *lógos* ha de entenderse como «congregación», que tiende al «estar con y estar junto del ente» (GA 36/37, 115). Y *mýthos* es

la palabra que llega sobre el hombre, aquello en lo que se le interpreta esto y aquello de su ser ahí en conjunto; no es la palabra en la que él habla desde sí mismo, sino la palabra que da instrucciones. (GA 36/37, 116)

El «lenguaje» se convierte en *lógos* «por primera vez a través de y con la filosofía». Ahora bien, el «*lógos* originario de la filosofía» permanece «unido con el *mýthos*; solo el lenguaje de la ciencia realiza la separación». En este sentido, en la filosofía el *lógos* y

el *mýthos* permanecen enlazados entre sí: «mito-logía».

El problema que está unido a esta decisión por el *mýthos*, es decir, por la narración, por la narrativa, puede esclarecerse con una reflexión de la *Poética* de Aristóteles. Leemos allí que la tragedia es la imitación de una acción, que se comunica como *mýthos* —del alma de la tragedia (*psychè tês tragodías*)—. Según Aristóteles, toda acción es un todo. Y un todo tiene principio, medio y fin (1450b 26). En cuanto Heidegger atribuye al ser una historia, un *mýthos*, tiene que incluir en ella elementos formales que, como narrativa, no pueden fundarse más que en la función autoritativa del narrador. Dicho de otro modo, la «historia del ser» proclamada por el autor comentado no puede ser sino una narración del Heidegger que se desautoriza constantemente a sí mismo.<sup>1</sup>

Esto se esclarece inmediatamente en las lecciones del semestre de verano de 1932. Al principio mismo, Heidegger habla de «final de la metafísica» (GA 35, 1) y del «comienzo de la filosofía occidental» en los pensadores presocráticos Anaximandro y Parménides. En el curso de las lecciones queda claro que no se trata de una diferenciación más o menos convencional de un «comienzo» en los griegos y de un «final» en el presente europeo. Heidegger la esquivo en cuanto exige «comenzar con el comienzo» (GA 35, 42). El «comienzo» queda duplicado. De acuerdo con esto, habla de un «primer comienzo» (GA 35, 47), así como de un «nuevo comienzo del comienzo inicial» (GA 35, 99). Este «nuevo comienzo», llamado luego «otro comienzo», es caracterizado como el «primero y decisivo» (GA 35, 99) para «nosotros los actuales» (GA 35, 98). De todos modos, el «nuevo comienzo» repercute con necesidad en el «final». Heidegger habla del «encargo» de producir la «interrupción del filosofar» (GA 35, 1).

Esta interpretación del «comienzo», así como del «final», en el verano de 1932 está en correspondencia con las expectativas políticas que Heidegger abriga en esa época. Atestiguan esto a su manera las *Reflexiones* II y III, así como los *Cuadernos negros*, que fueron redactados a comienzos de los años treinta. Al principio Heidegger no habla de estas esperanzas políticas, aunque expresa su actitud revolucionaria («¿Cuándo jugamos finalmente y damos el toque de lucha? ¡Basta de votar y lijar! ¿O no hay bastante todavía? Y en todo eso solamente un *escritor* de palabras», (GA 94, 26); pero desde el «otoño de 1932» (GA 94, 107) los apuntes se hacen más claros. En una anotación que recuerda el «comienzo», escribe: «La gran experiencia y dicha de que el Führer ha despertado una nueva realidad, que da el recto cauce y la fuerza de propulsión a nuestro pensamiento» (GA 94, 111).

Heidegger tiene el nacionalsocialismo «por la posibilidad de una transición a otro comienzo». La «transición» no es todavía el «otro comienzo» mismo. Esta distinción describe bastante bien la actitud de Heidegger. La «toma del poder» por parte de los nacionalsocialistas no es todavía la «potenciación del ser» (GA 94, 39). La «revolución nacional» no es todavía *la* «revolución», que más tarde el filósofo, «revolucionario» según su propio punto de vista, caracteriza como el «revolvimiento de la esencia» a lo inicial (GA 97, 19).<sup>2</sup> A las «revoluciones» históricas antepone él la de la historia del ser:

«Ninguna “revolución” es suficientemente “revolucionaria”» (GA 69, 23).

Comoquiera que sea, Heidegger está dispuesto a apoyar con su pensamiento el acontecer histórico. A este respecto, desempeña un papel menor el compromiso como rector de la Universidad de Friburgo, que él asume «contra la voz más interna» (GA 94, 110). Lo sorprendente es el ímpetu con que Heidegger traslada la situación revolucionaria al pensamiento. La «filosofía», dice, ha de ser conducida «al final» (GA 94, 115) y tiene que «preparar» en su lugar lo «completamente otro», la «metapolítica». De acuerdo con esto, debe producirse un «cambio de la ciencia». Ahora bien, Heidegger no pudo, ni por asomo, esclarecer con sentido este pensamiento en su exigencia extrema.

Las informaciones sobre la «metapolítica» son escasas. Pero Heidegger indica que la «*metafísica del Dasein*» difundida por él a final de los años veinte, «ha de profundizarse y ampliarse según su estructura más interna» para convertirse en la «*metapolítica “del” pueblo histórico*» (GA 94, 124). El objeto de esta «metapolítica» es el «pueblo histórico», son los alemanes y solo ellos. Y es este pueblo el que a su vez la desarrolla. El hecho de que Heidegger no defina con mayor precisión el concepto de «metapolítica», no significa que no la desarrollara en cuanto a la cosa misma. Más bien, cabe afirmar que precisamente las anotaciones de las primeras *Reflexiones*, y no solo ellas, se dirigen a la «metapolítica».

El texto exotérico que presenta públicamente la «metapolítica» es el llamado «discurso del rectorado», titulado *La autoafirmación de la Universidad alemana*, pronunciado el 27 de mayo de 1933 en el Auditorio Máximo de la Universidad de Friburgo. El discurso se apoya en una temática que había interesado a Heidegger ya en los textos surgidos antes de 1930. Según él, la «historicidad» del Dasein, como un momento de la «metafísica del Dasein», afecta en primera línea a la relación del Dasein «consigo mismo». Y eso ha de entenderse no solo en el sentido de que el Dasein se comporta consigo mismo de manera reflexiva en un plano abstracto, sino también en el de que en esta relación consigo «mismo» está implicada a la vez toda la «facticidad de la vida». Puesto que ha de fundarse un «comienzo», Heidegger evoca la pregunta por la «mismidad»: «Pero ¿sabemos quiénes somos nosotros mismos [...]? ¿Podemos saberlo en absoluto sin la más constante y dura autorreflexión?» (GA 16, 107). El discurso está en plural no solo por razones retóricas. Más bien, Heidegger permanece fiel a su concepto del «destino colectivo» introducido en *Ser y tiempo* cuando opina que la «mismidad» del Dasein solo puede explicarse en su pertenencia a un «pueblo».

En los resultados más importantes de su discurso, Heidegger resume lo que ha de mostrarse en esta pertenencia así:

Son *igualmente originarios* de la esencia alemana los tres vínculos a través del pueblo al destino colectivo del Estado en una misión espiritual. Los tres servicios que brotan de ahí, el del trabajo, el de las armas y el del saber, son necesarios por igual e iguales en rango. (GA 16, 114)

«Vinculaciones» y «servicios» remiten los unos a los otros. Según Heidegger, la

pertenencia al «pueblo» se atestigua diariamente en el «trabajo», la participación en un Estado adecuado a este «pueblo» se acredita en el «servicio de las armas», y la «misión espiritual» que guía las dos «vinculaciones» anteriores consiste en el «servicio del saber».3 El origen unitario de este desarrollo de «vinculaciones» y «servicios» es la «esencia alemana». Con esa formulación queda indicada ya una dirección en la que se situará la respuesta a la pregunta de «quiénes somos nosotros mismos». De todos modos, hemos de resaltar que Heidegger se preocupó cada vez más de plantear preguntas o, mejor, de un *preguntar performativo* por la «esencia» que de la respuesta. Eso conduce a la declaración paradójica de que la «*esencia de los alemanes*» consiste en la «*lucha por su esencia*» (GA 95, página del título de *Reflexiones VII*).

Heidegger persigue dos proyectos concretos: «Supuesto que la fuerza espiritual sea suficiente, solo *dos cosas* podrían ayudar a salir adelante: 1) construir de nuevo una única universidad; 2) en unión con ello crear una escuela de docentes» (GA 94, 118). La centralización del servicio del «saber» en *una* universidad había de cumplir el fin de formar docentes para todo el Reich. Heidegger incluso esbozó algunas directrices para esto (GA 16, 308-314).

Pero el filósofo vio con bastante rapidez que el «nacionalsocialismo espiritual» (GA 94, 135), opuesto por él al «nacionalismo vulgar» (GA 94, 142), representaba un proyecto sin sentido. El compromiso como rector pronto fue tildado de «gran error» (GA 94, 162). Se produjo rápidamente la retirada de la política real.

Por supuesto, esto no significa que Heidegger se deshiciera de su interés por el nacionalsocialismo. Al contrario. Los motivos para su retirada son ambivalentes. Primero Heidegger asume la posición usual del revolucionario, para quien la revolución no se realiza con suficiente radicalismo. En este sentido, él designa el «nacionalsocialismo» como un «principio bárbaro» (GA 94, 194). Esa es, dice, su «esencial y posible grandeza». El «peligro» no es el nacionalsocialismo mismo, sino que este se quede aguado. De hecho, sus ideas sobre un «cambio de la ciencia» no cayeron en suelo fértil. Los compañeros de partido mostraron poca comprensión para las intenciones de Heidegger, bastantes oscuras y, en cambio, muy radicales.

En un inventario posterior, más acentuado, Heidegger constata que «una mera “revolución” en el ente sin transformación del *êr*» no crea «ninguna historia original», sino que «se limita» a fortalecer «lo dado» (GA 95, 18). Por eso, dice, no hay ningún vínculo «*inmediato*» entre su pensamiento y el nacionalsocialismo. Sin embargo, de manera «*mediata*» ambos empujaban hacia una decisión sobre la esencia y la destinación de los alemanes y con ello sobre el destino de Occidente. Si hasta final de la guerra Heidegger mantuvo cierta lealtad al nacionalsocialismo o al «Tercer Reich» regido por los nacionalsocialistas, la razón está en esta narrativa de la «historia del ser». Tenían que ser los «alemanes» los que habían de cumplir el «destino de Occidente» mediante una «transformación del *êr*».

No es fácil penetrar en la estrategia de distanciamiento de su interpretación de la «revolución nacional», según la expresión usada entonces. La razón para un cambio de su punto de vista está en que la posible coincidencia de la «revolución» en el ente y la

«transformación del *êser*» es reconocida como un «error», pues la «revolución» deja intacto el ente. Pero esa razón no fue la única. Pesaba más que ella el hecho de que el nacionalsocialismo se hallaba entre los fenómenos que bloqueaban la «transformación del *êser*». Para Heidegger, en el «nacionalsocialismo», lo mismo que en el «bolchevismo», se encarnan «las victorias fabricadas de la producción sistematizada, estas enormes formas de consumación de la edad moderna» (GA 96, 127). La interpretación «desde el punto de vista de la historia del ser» desplaza al nacionalsocialismo de su función narrativa como precursor del «comienzo» a representante del «final».

Eso tuvo como consecuencia que la «transformación del *êser*» o el «otro comienzo» hubo de desplazarse. Heidegger reconoce que «la edad moderna», que al principio daba por terminada con la aparición del nacionalsocialismo, tiene que ir todavía a través del propio nacionalsocialismo. De ahí brotó el pensamiento de que una crítica meramente moral del nacionalsocialismo tenía que permanecer estéril en el contexto de la «historia del ser». Es más, un derrumbamiento del nacionalsocialismo antes de su «consumación» habría impedido la posibilidad de una «transformación del *êser*». De ahí dedujo Heidegger una «necesidad de afirmarlo» (GA 95, 408). Si contempla los sucesos históricos de guerra y asesinato de masas sin pronunciar una condena moral, es más, si los afirma en el «plano de la historia del ser», lo hace en el sentido de que en su «mitología del evento» tenía que llevarse a cabo *por completo* la «consumación de la edad moderna». Primero tenía que producirse la noche completa, y solo entonces podría resplandecer una nueva mañana. La imagen de que la luz no aparece sino en la oscuridad forma parte de la «herencia» del cristianismo (cf. Jn 1, 5).

Así Heidegger caracteriza una vez la «función del nacionalsocialismo» (GA 96, 131 s) como la «instigación del imperialismo». El «socialismo» sirve a su «difusión». La «potenciación del “imperialismo”» (GA 96, 132) significa «la conducción de la humanidad moderna a la incondicional producción sistematizada», es decir, a la técnica. Esta se sirve de «un reclamo irresistible». Da a la «esencia realizadora de la producción sistematizada la conciencia» de realizar libremente sus intenciones. En «verdad» la «entrega del imperialismo a la esclavitud incondicional de la «producción sistematizada» está decidida ya. Eso sucede en el «atrio de la historia del *êser*», en el que nos hemos acercado «a la *revolución occidental*». Esta «revolución» no es todavía el «otro comienzo», sino el «*final*» como el «marco de una decisión que por primera vez ha de producirse entre *nada y ser*» (GA 96, 133). Y este «final» tuvo que producirse para que fuera posible «otro comienzo».

Heidegger interpreta la Segunda Guerra Mundial como signo de ese «final». Cuanto más grande y aniquilador se muestre este, tanto más se ha acercado, desde su punto de vista, el vuelco a la «transformación del *êser*». Todos los actores de la guerra «se convierten en esclavos de la historia del ser, para la que fueron considerados como demasiado pequeños desde el principio y por eso fueron forzados a la guerra» (GA 96, 141 s.). Lo que allí es presa de la destrucción es el ente solamente. Pues la «guerra» nunca es «generadora y dominadora del *êser*, ya que su poder se reduce al *ente*» (GA 96,

142). El «*Ê*» «carece de comparación y de relación». Los sucesos en los que fueron aniquilados millones de hombres no pudieron tocar el «*Ê*».

Entre 1930 y 1934 Hitler era para Heidegger el garante de una revolución del nacionalsocialismo, la cual habría podido posibilitar la transición al «otro comienzo». Después de 1934 Heidegger comenzó a distinguir entre la posibilidad de esta «revolución» y su realidad. Luego se dio cuenta de que la realidad del nacionalsocialismo no era más que el momento necesario de una época de «la historia del ser», época que aún debía consumarse. En las dimensiones catastróficas de la Segunda Guerra Mundial veía llegar esta consumación. Hitler no parecía ser el «comienzo», sino el «final». Pero la «historia del ser» decidió las cosas de otra manera.

### «Hölderlin y los alemanes»

Yo tengo el sentimiento de que se requieren todavía cien años  
de reconditez hasta que se presenta qué espera en la poesía de Hölderlin.  
(GA 97, 70)

El título de este apartado cita una conferencia que Norbert von Hellingrath, el primer editor de una edición completa, histórico-crítica, de las obras de Friedrich Hölderlin, dio en 1915 en Múnich.<sup>4</sup> Hellingrath, «que murió a los 28 años ante Verdún en 1916» (GA 39, 9), en su conferencia en torno a la interpretación de Hölderlin marcó una tendencia que, aun cuando Heidegger no se refiere nunca a la conferencia, anticipó en cierto aspecto la interpretación del filósofo e influyó en ella. En muchos lugares Heidegger se confronta críticamente con decisiones del editor. Y aún después de la Segunda Guerra Mundial escribe una vez que Hellingrath era alguien «que podía amar las letras, es decir, podía ser un filólogo, porque amaba el destino» (GA 75, 161). A diferencia de *Ser y tiempo*, el destino (*Geschick*) ya no es aquí «el acontecer de la comunidad, del pueblo», sino el «destino del ser» (GA 75, 82). En la narración de este «destino» los «alemanes» tenían que desempeñar la función principal. ¿Quiénes eran estos «alemanes»?

Cuando en abril de 1934 Heidegger había renunciado al cargo de rector, dio un curso con el título *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*. El título contiene una crítica. En el curso anterior, durante el invierno de 1933-1934, *De la esencia de la verdad*, Heidegger había constatado que la «reflexión acerca del logos como doctrina del lenguaje, es decir, la gramática, está dominada por la lógica como la doctrina del pensamiento» (GA 36/37, 103). Hay que poner fin a este dominio de la «lógica» «deshaciendo la representación gramatical del lenguaje» (GA 36/37, 104). Y esto solo puede hacerse examinando la «esencia del lenguaje».

Al final del curso de verano de 1934 se realiza esta «conmoción». Heidegger dice:

La esencia del lenguaje está allí donde acontece como poder formador del mundo, es decir, donde prefigura de antemano el ser del ente y lo lleva a la ensambladura. El

lenguaje originario es el lenguaje de la poesía.<sup>5</sup>

Así recibe una dirección determinada la problematización de la «esencia del lenguaje», y no solo ella. Heidegger habla inmediatamente de un «poeta», cuyo nombre silencia. «La poesía y con ello el lenguaje auténtico» acontece «solo allí donde el imperio del ser es llevado a la intangibilidad superior de la palabra originaria». Si los «alemanes» quisieran «comprender» esto, tendrían que «aprender» qué significa conservar aquello que ya poseen. El lugar en el que el «imperio del ser» es llevado al lenguaje es para Heidegger la poesía de Hölderlin, una «posesión» de los «alemanes».

A ningún oyente atento de las lecciones, preparado de esta manera, podía sorprenderle que Heidegger tratara en el semestre de invierno de 1934-1935 sobre «los himnos de Hölderlin», concretamente sobre los himnos «Germania» y «El Rin». Con esta primera interpretación explícita de Hölderlin la filosofía de Heidegger experimenta un cambio de camino que apenas puede sobrevalorarse en su importancia. Es más, vista la trayectoria desde *Ser y tiempo* y desde las lecciones que le siguieron, podríamos decir que el primer curso sobre Hölderlin, como comienzo de una interpretación de este poeta que llega hasta el final de su vida, e incluso hasta su sepulcro,<sup>6</sup> abrió en todo su pensamiento una nueva dimensión, sin género de dudas problemática.

El interés por Hölderlin puede explicarse desde una multiplicidad de aspectos. En *Ser y tiempo* Heidegger había infravalorado filosóficamente la reflexión sobre el problema del «lenguaje» (GA 12, 151). En conexión con la pregunta por el estatus «histórico» de la «filosofía», había que tratar la «lógica», lo que ella es y lo que no es. De esa manera le quedó claro a Heidegger la importancia de una consideración concentrada del «lenguaje». Este queda enlazado ahora con el problema de la «historicidad» y se actualiza a través del interés «metapolítico».

Por eso Hölderlin es muy importante para Heidegger en muchos planos. Ante todo desempeña una función clave en la pregunta de Heidegger por la «esencia del lenguaje». Y luego, en el sentido de esta función clave, es el punto central de la «metapolítica “del” pueblo histórico». Y, además, proporciona las orientaciones más importantes en la narrativa heideggeriana de la «historia del ser». Él, como poeta, se pone al lado del proyecto de «superación de la metafísica» y abre una perspectiva especial al pensamiento de Heidegger sobre la técnica.

Este concibe inmediatamente la poesía como una actividad creativa, que «produce» «sus obras en el ámbito del lenguaje y de su “materia”» (GA 4, 35). Los poemas son recibidos como obras de arte que comunican experiencias subjetivas del poeta. Al mismo tiempo, la cultura europea nos muestra que la poesía puede ir más lejos de semejante definición. Desde la épica de Homero la poesía es entendida no solo como un género artístico en el material del lenguaje, sino además como un nexo de significaciones fundador de identidad. De ella recibieron los «griegos» una orientación en el mundo. En especial las historias de Homero sobre los dioses eran vinculantes para ellos. Todavía Platón tiene que emancipar, en disputa con Homero, la filosofía como una manera auténtica de interpretar el cosmos. También el orbe cristiano en su propia

comprensión ha de confiarse a la poesía, pues sus textos constitutivos son para los cristianos grandes poemas.

En este sentido, la poesía es más que la actividad creadora de un individuo que se expresa, o algo distinta de ella. Ofrece a una comunidad la posibilidad de entenderse acerca de sí misma. Heidegger, en el mencionado curso de verano de 1934, atribuyó esta significación al lenguaje: «Por la fuerza del lenguaje y solo en virtud de él está en acción el mundo, *es* el ente» (GA 38, 168). La poesía cumple de manera paradigmática esta definición de la «esencia del lenguaje». En cuanto la poesía es una aparición especialmente condensada del lenguaje, ella puede asumir la función de una orientación colectiva del mundo: «Poesía es fundación del ser por la palabra» (GA 4, 41).

En esta aclaración de la poesía se parte de que el poetizar, por ser un fenómeno lingüístico, está fundado en el lenguaje. Así la poesía se interpreta como la forma especial de aparición de un universal. Pero Heidegger rechaza esta determinación de la relación. Si la poesía es «fundación verbal del ser», entonces ella es «aquello a través de lo cual entra en lo abierto todo lo que luego nosotros hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano» (GA 4, 43). De esa manera la poesía precede al lenguaje, ella es «lenguaje originario». Según esto, no es que desde la «esencia del lenguaje» pueda entenderse qué es la poesía, sino que desde la poesía ha de entenderse qué es la «esencia del lenguaje». Poesía es la «esencia del lenguaje».

Según Heidegger, Hölderlin no solo es aquel poeta que conoce mejor que nadie esta índole de la poesía. Más allá de esto, Hölderlin poetizó de «propio la esencia de la poesía» (GA 4, 34). Por tanto, en la poesía de Hölderlin tiene lugar una decisión sobre la poesía misma. A través de ella la poesía aparece simplemente bajo una nueva luz. Por eso Heidegger lo puede llamar el «*poeta del poeta*», el «poeta» que mostró lo que es un «poeta» y sin duda dio también testimonio de ello.

Para Heidegger la poesía no solo es «lenguaje originario», es también «lenguaje originario de un pueblo histórico» (GA 4, 43). Con este pensamiento Heidegger desplaza su interpretación de Hölderlin al marco de la «metapolítica “del” pueblo histórico». En una conferencia de noviembre de 1934, o sea, en el tiempo en que imparte su curso sobre los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin», designa enfáticamente a Hölderlin como «el más alemán de los alemanes» (GA 16, 333). El superlativo le parece obvio al filósofo porque la poesía de Hölderlin es la única fuente desde la que puede experimentarse qué es lo «alemán» y «quiénes» son los «alemanes». Hölderlin es el poeta que funda la «historia» para los «alemanes», él es el «fundador del ser alemán» (GA 39, 220).

En una de las primaras *Reflexiones* leemos:

Solo el alemán puede poetizar y decir de nuevo el ser originariamente; solo él conquistará de nuevo la esencia de la *teoría* y creará por fin la lógica. (GA 94, 27)

Heidegger piensa casi exclusivamente en Hölderlin. En todos los aspectos la especial función europea de los «alemanes» es justificada a través de Hölderlin. Él es el que ha de «fundar» la pilastra angular del «pueblo histórico». Ya en el primer curso sobre

Hölderlin, en el invierno de 1934-1935, Heidegger nota que semejantes exigencias al poeta podrían ser problemáticas. Él constata que Hölderlin «no ha llegado a ser todavía el poder en la historia de nuestro pueblo». Al final escribe:

Porque él no es eso todavía, tiene que llegar a serlo. Tomar parte en esto es «política» en el sentido supremo y auténtico, por más que, quien aquí produce algo, no tiene necesidad de hablar sobre lo «político». (GA 39, 214)

No puede pasar desapercibida la alusión a Carl Schmitt y su «concepto de lo político».<sup>7</sup> Y tampoco puede pasar desapercibido que semejante reivindicación «metapolítica» de la poesía de Hölderlin tenía que fracasar, prescindiendo por completo de la cuestión de si solo afecta a algún momento de los poemas mismos. Para el «pueblo», «el más alemán de los alemanes» sin duda fue y permaneció Hitler.

La poesía de Hölderlin abastece con importantes piedras de sillaría la narrativa de «la historia del ser». Así, al final del curso Heidegger habla del «lugar metafísico de la poesía de Hölderlin» (GA 39, 288). Esta, dice, es «el centro del ser mismo». Para localizar este «centro» en una situación «histórica», Heidegger interpreta la primera carta de Hölderlin a su amigo Ulrich Böhlendorff del 4 de diciembre de 1801.<sup>8</sup> Cita el decisivo pasaje de la carta en el que Hölderlin habla de lo «auténtico nacional», del «uso *libre* de lo propio», que es «lo más difícil». A este respecto atribuye a los «griegos» y a «nosotros» propiedades de carácter que son puestas en una relación específica. Es propia de «nosotros» la «claridad de la exposición», y de los griegos «el fuego del cielo». Y en ello «nosotros» «no podemos tener algo *igual*» con «los griegos», «a excepción de lo que en los griegos y en nosotros tiene que ser lo supremo», «a saber, la relación viva y el destino». En el discurso de Hölderlin sin duda se trata primordialmente de «reglas de arte», pero Heidegger y muchos otros han hecho de él un mito.

Por la carta de Hölderlin, Heidegger confirma la significación destacada de los «griegos» y de los «alemanes» dentro de la historia europea, y, como consecuencia, la tarea de seguir construyendo la «historia del ser». Aunque en el primer curso sobre Hölderlin no se habla del «primer» y del «segundo comienzo», está claro que Heidegger interpreta la carta de Hölderlin en esta dirección: «Mientras nosotros desarrollamos la lucha de los griegos, pero en el frente inverso, no seremos griegos, sino alemanes» (GA 39, 293). Y es necesario que seamos alemanes para que, en relación con los «griegos», con el primer «comienzo», hagamos que acontezca el «otro comienzo». Hölderlin desempeña la función decisiva en esta «transición» (GA 70, 149).

Cuando Heidegger ya en el primer curso sobre Hölderlin cita los versos: «Largo es el tiempo, pero acontece lo verdadero» (GA 39, 55), también aquí puede indicarse que incluso el centro de la «historia del ser», el «evento», que estructura todos los momentos de la narrativa, brota del himno de Hölderlin «Mnemosyne». Que esta interpretación no ha sido cogida al vuelo, se deduce del testimonio de Heidegger mismo cuando en un *Cuaderno negro* de principios de los años cuarenta vuelve a citar los mismos versos y añade: «Tengo el sentimiento de que se requieren todavía cien años de

reconditez hasta que se presenta qué espera en la poesía de Hölderlin» (GA 97, 70).

Entretanto, en este momento temporal, sobre todo en los *Aportes a la filosofía*, el intento más importante en el plano de la «historia del ser» sobre el «evento», Heidegger ya había resumido canónicamente quién es Hölderlin. Allí el filósofo habla de «la singularidad de Hölderlin en la historia del ser» (GA 65, 422) y de que «la destinación histórica de la filosofía» culmina «en el conocimiento de la necesidad de prestar oídos a la palabra de Hölderlin». Todo eso supera los límites de lo «científico» y de la «historia de la literatura». Para Heidegger el punto de referencia de su interpretación de Hölderlin es la «necesidad de preguntar por el *Ê*».

En la medida en que Hölderlin, en la «historia del ser», es para Heidegger el poeta del «otro comienzo», se añade un nuevo problema del pensador que es inmanente a la «historia del ser». Se trata de la llamada «superación de la metafísica». A este respecto ya no se trata de la «destrucción de la teología cristiana y de la filosofía occidental», según la fórmula que Heidegger utilizaba antes. Más bien, en esta «destrucción» de todas las determinaciones básicas del filosofar europeo se trata también de un desplazamiento «histórico», de una ruptura de época que pone el «otro comienzo». Para posibilitar la «superación de la metafísica», el «pensador» en cierto modo tiene que colaborar con el «poeta». La «palabra de Hölderlin» ciertamente prepara el «otro comienzo de la historia del *Ê*» (GA 70, 167), pero «este otro comienzo» tiene que «decidirse antes en el pensamiento» «por la superación de la metafísica». «Esta vez» «el pensamiento» «precede» al «poetizar».

El pensamiento tardío de Heidegger revoca los duros movimientos de la «historia del ser». En torno a 1950 comienza a dar a su filosofía otro tono o estilo. También sus argumentaciones reciben otra relevancia. En este tiempo cae además una nueva lectura de determinados pensamientos sobre la «producción sistematizada», es decir, sobre la técnica. En los años treinta y cuarenta, Heidegger le había dedicado mucha atención. En virtud de determinados problemas, que hemos de mencionar todavía, ahora piensa la técnica de otra manera, a saber, como «engranaje». Lo mismo que, ya en relación con la «producción sistematizada», Heidegger parte de que el tiempo de la modernidad está dominado por la técnica y la ciencia. A partir de este presupuesto, un verso de Hölderlin recibe una significación casi subversiva: «Lleno de méritos habita el hombre en esta tierra, pero solo poéticamente habita en ella» (cf. GA 7, 189 ss.). Ciertamente los hombres «habitan» «lentos de méritos», es decir, bajo las condiciones globales de la técnica, la economía y el encadenamiento de los medios de comunicación, «pero» en sentido primario «el habitar es poético». Según Heidegger, lo «poético» es la actitud o atención en lo que respecta a poder corresponder a una «medida» en la praxis y en la teoría (GA 7, 201). La poesía conoce la finitud del hombre y de sus rendimientos, conoce la posibilidad de fracasar trágicamente en el mundo. En este sentido, en medio de la Segunda Guerra Mundial Heidegger había llamado la atención sobre el saber de la *pólis* (GA 53, 63 ss) expuesto por Sófocles en el segundo canto coral de *Antígona* (GA 53, 63 ss). Allí el trágico había descrito al hombre como el «ser terrible» que descuella por encima de todos los demás seres vivos, como el ser que no logra habitar en común

la *pólis* de acuerdo con la «medida».

A grandes rasgos, la interpretación de Hölderlin en la investigación de la literatura científica rechaza la que Heidegger ofrece sobre el poeta.<sup>9</sup> Tal como indica la referencia a Norbert von Hellingrath, la interpretación heideggeriana en su específica manera de lectura «política» puede incluirse en la recepción de Hölderlin en el «círculo» de Stefan Georges. Resulta fatal el hecho de que Heidegger la una con la situación política del «Tercer Reich» (hasta llegar a la actitud del concreto compromiso político), por más que él dijera desde el principio que sus intenciones filosóficas iban más allá de toda aplicación inmediata. De todos modos, la interpretación que Heidegger ofrece de la poesía de Hölderlin es singular en su peculiaridad filosófica. Max Kommerell, investigador de la ciencia literaria altamente apreciado por Heidegger, le escribió en una carta que su interpretación de Hölderlin es una especie de «suicidio sublime».<sup>10</sup>

### *Filosofía y antisemitismo*

Heidegger, en una carta de 1916 a su mujer Elfride, ya habla de una «judaización de nuestra cultura y nuestras universidades».<sup>11</sup> Sin duda de ahí no puede deducirse que él se interesara por la entonces llamada «cuestión judía», en todo caso si por «interés» ha de entenderse una atención intensa a un determinado discurso. El resentimiento contra la clara presencia de los judíos en el sector de la cultura y la formación de la sociedad alemana estaba ampliamente difundido en los primeros decenios del siglo XX, de modo que los nacionalsocialistas, con su crecido antisemitismo, podían apoyarse en un estado de ánimo general.

Heidegger, como muchos otros filósofos y poetas alemanes (por citar algunos: Schelling, Hölderlin, Nietzsche) procedía de la provincia. Reservas «cristianas» contra judíos están a la orden del día. En otra carta de 1920 a su mujer leemos:

Aquí se habla más y más de que ahora los judíos compran a tiempo mucho ganado en los pueblos [...] Poco a poco los campesinos aquí arriba se vuelven también desvergonzados, y todo está inundado de judíos y especuladores.<sup>12</sup>

La observación alberga reservas religiosas. Y se cita mucho más otro estereotipo antisemita, el de que en los judíos se encarna el mundo desalmado, calculador, del dinero y del capital.

Karl Jaspers, en su *Autobiografía filosófica*, escribe sobre Heidegger: «Yo hablé acerca de la cuestión de los judíos, sobre el malvado absurdo de los sabios de Sion, y él respondió: “hay de hecho una peligrosa alianza internacional de los judíos”».<sup>13</sup> El resentimiento contra los judíos recibió materia nueva después del hundimiento del Imperio. Los *Protocolos de los sabios de Sion*<sup>14</sup> surgieron en el círculo del asunto Dreyfus, que tuvo lugar en los años noventa del siglo XIX y cuyo origen se adentra ampliamente en la política zarista de la época. Pertenecen a ese círculo también ficciones de novelas antisemitas y una creciente importancia del sionismo, que fue

propulsada sobre todo por la «Alliance Israélite Universelle» y luego, desde 1897, por la «organización mundial sionista». El acto de su fundación en Basilea se convirtió en el origen ficticio de los *Protocolos*. Su rápida difusión comenzó después de la Primera Guerra Mundial. En Alemania aparecieron por primera vez en 1920.

Su repercusión, incluso desde la perspectiva actual, ha de calificarse de sorprendente. Los *Protocolos*, que en sentido auténtico no son una falsificación, sino una ficción, se convirtieron en una primera fuente del antisemitismo moderno. Hitler fue caracterizado pronto como «un alumno de los sabios de Sion»;<sup>15</sup> con esta caracterización se indicaba que él encontró en los *Protocolos* impulsos para la elaboración de una política estatal totalitaria. Alfred Rosenberg comentó los *Protocolos*. Hannah Arendt advierte que su «enorme popularidad [...] no se debía al odio a los judíos, sino, más bien, a la admiración por los judíos y al deseo de aprender algo de ellos».<sup>16</sup> A este respecto para Arendt estaba claro el método de los nacionalsocialistas: «La ficción de un actual dominio judío del mundo constituía la base para la ilusión de un futuro dominio alemán del mundo».<sup>17</sup> Era evidente que el derrumbamiento del imperio y de la «paz vergonzosa», que se manifestó en el tratado de Versalles, fomentaron el fantasma de una conjuración judía internacional, que se habría propuesto el objetivo de destruir Alemania. Tampoco Heidegger estuvo libre de esto.

Aunque para un filósofo es siempre un fenómeno peculiar el hecho de que él se confíe sin reflexionar a estados de ánimo y resentimientos generales, hay una diferencia importante entre los planos de la adopción irreflexiva de estereotipos y la reflexión filosófica. Las tres observaciones de Heidegger mencionadas hasta ahora eran desconocidas desde hace tiempo a la investigación relativa a este filósofo. Sin duda ellas son antisemitas, pero en el contexto histórico son tan generales, que no atrajeron la atención en gran medida. De todos modos, en un filósofo que afirma «que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida», es inadmisibles la diferencia entre una vida privada, carente de importancia, porque se mantiene anclada en banalidades generales, y una reflexiva existencia filosófica.

Dos manifestaciones más amplían el horizonte. Heidegger, en otra carta de 1920 a su mujer, se queja según parece de una interpretación de Hölderlin poco conocida. Es tan «grotesca», dice, «que uno no puede menos que reír —a ver si salimos de esta contaminación y llegamos a una frescura y autoctonismo originarios de la vida—; a veces te vienen ganas de ser un antisemita espiritual».<sup>18</sup> En el sentido de un «antisemitismo espiritual», es decir, de un antisemitismo sin fundamentación racista, se establece un «contraste» entre una «contaminación» judía y un «autoctonismo y frescura de la vida». Ante el hecho de que Heidegger más tarde hablará afirmativamente de un «nacionalsocialismo espiritual», es digno de notarse el concepto de un «antisemitismo espiritual».

Hannah Arendt, la superdotada discípula y amante de Heidegger, le rogó en cierta ocasión, entre finales de 1932 y principios de 1933, que tomara posición en torno a los «rumores» sobre una supuesta conducta antisemita frente a los judíos. Heidegger contestó: «Soy hoy en día tan antisemita en cuestiones universitarias exactamente como

lo fui en Marburgo hace 10 años, cuando yo para este antisemitismo recibí el apoyo incluso de Jacobsthal y Friedländer». <sup>19</sup> La respuesta tiene un tono más reflexivo. Habla a favor de esto no tanto la confesión de ser antisemita en cuestiones académicas, como la apelación al «apoyo» de dos judíos, el arqueólogo Paul Jacobsthal y Paul Friedländer, especialista en filología clásica, que más tarde estuvo detenido durante un tiempo en el campo de concentración de Sachsenhausen.

Los *Cuadernos negros*, las *Reflexiones*, que surgieron después de 1938, y las *Anotaciones*, que llegan hasta 1948 aproximadamente, contienen esbozos que desplazan el antisemitismo a otro ámbito. La respuesta a la pregunta de cuál es ese ámbito contiene ya el enfoque interpretativo, que explica qué tipo de antisemitismo es el que se da en Heidegger. Esta pregunta parece ser intrascendente, pues de suyo es el antisemitismo el que constituye el auténtico problema. No vamos a poner en duda esto. Pero en filosofía los pensamientos han de entenderse de manera diferenciada. No bastan los juicios morales o políticos, del tipo que sean. Por eso es ineludible considerar con mayor precisión las manifestaciones antisemitas de Heidegger.

Las manifestaciones antisemitas de Heidegger proceden todas de los años de persecución, deportación y aniquilación. En términos históricos, se trata de las Leyes raciales de Núremberg, de la Noche de los cristales rotos (Noche del pogromo del Reich), de la conferencia de Wannsee y de la posterior aniquilación sistemática en Auschwitz, Birkenau, Treblinka, etc. Heidegger era conocedor de la persecución y deportación. Es difícil decir lo que él sabía o barruntaba de la aniquilación. Como influyente profesor de filosofía conocía a muchos antiguos estudiantes, que habían sido soldados. Sus propios hijos luchaban en el oriente.

Según Heidegger, en la época de la «construcción sistemática» casi todo es nivelado en el dominio técnico del mundo. Mientras «alemanes» y «rusos» preparan el «otro comienzo», otras naciones y culturas sirven al «final» de la historia en el sentido del establecimiento de la «carencia de historia» (GA 96, 118). En esta narrativa Heidegger sitúa en el mismo plano el nacionalsocialismo y el judaísmo, es más, el judaísmo es presentado precisamente como precursor de determinadas propiedades del nacionalsocialismo. Poco después de lo sucedido en la Noche de los cristales rotos, Heidegger escribe:

Los judíos, *con sus dotes acentuadamente calculadoras*, «viven» ya desde hace mucho tiempo en consonancia con el principio racial, por lo cual se ponen a la defensiva con la mayor firmeza contra la aplicación ilimitada. (GA 96, 56)

De acuerdo con ello, el nacionalsocialismo, que institucionaliza el «principio racial», es un epígono del judaísmo, que, según Heidegger, sigue este principio desde «tiempos inmemoriales». <sup>20</sup>

El hecho de que por esta razón los judíos son «los que se ponen a la defensiva con la mayor firmeza contra la aplicación ilimitada», es una observación que apenas puede entenderse, si no merece el calificativo de infame. El superlativo «con la mayor firmeza» sugiere una comparación. ¿Con quién o con qué se compara? Queda abierto

además qué ha de significar «aplicación ilimitada» del «principio racial». ¿Piensa Heidegger en la violencia? Las «Leyes raciales de Núremberg», en comparación con lo que había de suceder, sin duda pueden considerarse como una «aplicación limitada».

Queda claro que la «implantación del cultivo racial», puesto en marcha por judíos y nacionalsocialistas, «no procede de la “vida” misma», «sino de la potenciación de la vida mediante la construcción sistemática». De «semejante planificación» solo puede surgir «la completa eliminación de la dimensión racial de los pueblos». Esta «eliminación de la dimensión racial» está unida a una «autoalienación de los pueblos», que como tal significa la «pérdida de la historia». Según esto, Heidegger pone en juego dos conceptos enfrentados de «raza». El uno es presupuesto por los judíos y los nacionalsocialistas, para realizar un cultivo técnico. Eso tiene para Heidegger el efecto de que se pierde el otro concepto, la comprensión de la «auténtica» «raza» (cf. GA 94, 189). La «auténtica» «raza», en el sentido de una procedencia natural, regional, sigue siendo para el filósofo un presupuesto necesario del «Dasein histórico».

Heidegger niega que el judaísmo, exactamente «el judaísmo mundial», tenga semejante procedencia. A este le corresponde «en la historia universal “la tarea”» (GA 96, 243) de llevar a cabo, «sin ningún tipo de vinculación, el desarraigo de todo ente respecto del ser». Con ello el filósofo quiere constatar que «la pregunta por el judaísmo mundial no es de tipo racial», sino de índole «metafísica». Prescindiendo de que Heidegger mismo con mucha frecuencia señala que «el principio de las razas» y la «metafísica» de ningún modo se excluyen, la atribución de una «“tarea” en la historia universal» al «judaísmo mundial» (la manera de hablar recuerda mucho la filosofía de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel) reviste una importancia decisiva. En cuanto el «judaísmo mundial», de cuya existencia sin duda está persuadido Heidegger, no es capaz de mostrar ninguna peculiaridad nacional o cultural, parece estar predestinado precisamente a representar la «producción sistematizada» y su acción de «desarraigo» en la universalización teórica y práctica de orientaciones del pensamiento y de la vida, con el fin de disolver las identidades nacionales. Los *Protocolos de los sabios de Sion* habían afirmado que el «judaísmo mundial» persigue este fin en una secreta conjuración universal.

En torno a 1942, cuando comienza la aniquilación industrial en masa de los judíos, Heidegger redacta los últimos apuntes en los que habla de los judíos. La «judería» (*Judenschaft*, una palabra que usa también Martin Buber, por ejemplo), «en el ámbito temporal del occidente cristiano, o sea, de la metafísica, es el principio de la destrucción» (GA 97, 20). Junto con esta formulación emblemática, Heidegger adopta giros semejantes, peculiares de la historia del antisemitismo.<sup>21</sup> Según él, la «destrucción» consiste «en la inversión de la consumación de la metafísica, es decir, de la metafísica de Hegel por obra de Marx». Marx, el judío, se convierte en representante principal del «principio de la destrucción». Pues en el marxismo «el espíritu y la cultura se convierten en superestructura de “la vida”, es decir, de la economía, o sea, de la organización, y eso significa de lo biológico, esto es del “pueblo”». Heidegger repite su estrategia de nivelación o de inversión de la relación actor-víctima, en la medida en que

esta se atestigua en la persecución, deportación y aniquilación de los judíos. Estos mismos introducen por debajo los presupuestos «metafísicos» de los sucesos históricos. Si las razones que condujeron a la persecución de los judíos son todas ellas materialistas (economía, raza y nación), entonces los judíos mismos tienen que responsabilizarse de su persecución. Pues Marx introdujo en la «historia del ser» ese «principio de destrucción».

De esta interpretación de los sucesos históricos se sigue el pensamiento perturbador en el sentido más propio, el de que la aniquilación de los judíos es una «autoaniquilación». A este respecto, Heidegger identifica lo «esencialmente “judío” en el sentido metafísico» (GA 97, 20), es decir, el «principio» marxista de la «destrucción» con la «producción sistematizada» en sentido estricto. Si esto «esencialmente “judío”» «lucha contra lo judío», se ha llegado al «punto cumbre de la autodestrucción en la historia». De todos modos, eso presupone una totalización de lo «esencialmente judío», es decir, de la «producción sistematizada». Pues solo cuando se alcance este punto de la historia podrá entenderse todo movimiento contrario simplemente como «autoaniquilación». Por supuesto, esta idea de una totalización de lo «esencialmente judío» en cuanto «producción sistematizada» solo es posible desde el trasfondo de una mala dramatización de la historia fáctica. Heidegger constata que una «guerra planetaria» conduce a un suceso en el que la aniquilación se hace tan total, que ya no le queda sino cebarse en sí misma. Si ya este pensamiento solo es posible en una concepción mítica de la guerra, su interpretación de la Shoah como «autoaniquilación del judaísmo» es algo distinto de un mero error filosófico. En semejante interpretación Heidegger se acerca a la «conformidad con lo espantoso».<sup>22</sup> ¿No había hablado ya de una «necesidad de afirmar» el nacionalsocialismo?

Heidegger mismo, en todas las observaciones directas e indirectas sobre los judíos, solo usó una vez el concepto de «antisemitismo». En un apunte de finales de los años treinta constata que la «“profecía” es la técnica del rechazo del destino en la historia». Ella es un «instrumento de la voluntad de poder». Los «grandes profetas», dice, son «judíos»; y esto es «un hecho cuyo secreto no ha sido pensado todavía». Y luego añade entre paréntesis:

(Anotación para asnos: la observación nada tiene que ver con «antisemitismo». Este es tan necio y rechazable como el proceder sangriento y sobre todo no sangriento del cristianismo contra «los paganos». El hecho de que también el cristianismo ponga en el antisemitismo el sello de «no cristiano» pertenece a la alta configuración del refinamiento en su técnica del poder.) (GA 97, 159)

Una vez más Heidegger repite una figura de pensamiento que se mantiene en sus manifestaciones antisemitas. ¿Por qué habla del concepto o del asunto de la «profecía»? ¿Hay quizá un motivo histórico? Fue Hitler el que en discursos se designó a sí mismo con mucha frecuencia como «profeta», y así lo hizo también en el tristemente célebre discurso del 30 de enero de 1939 en el Reichstag, en el que «anunciaba» la aniquilación de la raza judía en Europa.<sup>23</sup> Cuando Heidegger caracterizaba la «profecía» como un

«instrumento de la voluntad de poder», sin duda podía pensar en este discurso y en la escenificación de Hitler. Pero en cuanto Heidegger añade que los «grandes profetas» son «judíos» (habla en presente), Hitler en cierto modo se convierte en un «judío». Según esto, el anuncio de la «aniquilación de la raza judía en Europa» es puesta en boca de un «judío».

Que esta construcción fatal no haya de tener nada que ver con «antisemitismo» no pasa de ser una simple afirmación, que Heidegger intenta apoyar con argumentos deshilachados. Sin duda supone que el antisemitismo es ante todo un asunto cristiano. Así como el cristianismo combatió a los «paganos», de igual manera parece que ha de atacar al judaísmo. Pero el hecho de que muchos cristianos rechazaran con rigor el antisemitismo de los nacionalsocialistas, no es para Heidegger sino un «refinamiento de la técnica de poder [del cristianismo]». Por supuesto, si el antisemitismo fuera tan solo una nota característica del cristianismo, las anotaciones de Heidegger no podrían calificarse de antisemitas. Pero semejante reducción es absurda sin más, a la vista de los sucesos históricos de la persecución, deportación y aniquilación de los judíos. El antisemitismo de los nacionalsocialistas en conjunto no obedecía a motivos cristianos.

En la «narrativa de la «historia del ser» en Heidegger el «judaísmo mundial» desempeña la función de un representante central de la «producción sistematizada», es decir, de la técnica. Puede llevar a cabo «sin ninguna traba el desarraigo de todo ente respecto del ser». Con ello representa el «principio de la destrucción». El mundo del ente «desarraigado» es el de la «modernidad», de un estilo de vida móvil, universal, que no solo ha dejado atrás, sino que además ha destruido la posibilidad de relaciones de vida de una comunidad que puedan contemplarse en conjunto en su «patria». Es el «judío», que representa semejante modo de vida móvil y universal, el cual se une con el «poder del capital». Ese estereotipo del antisemitismo moderno se manifiesta de manera característica en los *Protocolos de los sabios de Sion*.

La pregunta es en qué relación están esos pensamientos con toda la filosofía de Heidegger. Es conocido que su publicación suscitó voces que exigían una proscripción y un destierro del pensamiento de Heidegger del ámbito de la filosofía (cf. el apartado sobre las repercusiones). En esa visión el pensamiento de Heidegger es considerado exclusivamente como la «introducción del nacionalsocialismo en la filosofía» (Emmanuel Faye). Pero el problema no es tan sencillo.

Aunque los apuntes «filosóficos» de Heidegger sobre los judíos se limitan casi sin excepción a los *Cuadernos negros*, no es posible concentrar el problema en estos textos, cuya importancia el autor tenía en muy alta estima.<sup>24</sup> Están insertos con demasiada profundidad en la narrativa de la «historia del ser» para que eso sea posible. Y a la vez es imposible buscar e identificar la substancia antisemita de las manifestaciones en todos los escritos del pensador. ¿Por qué? El filósofo francés Paul Ricœur habla en otro contexto, un poco diferente, de la «hermenéutica de la sospecha».<sup>25</sup> De acuerdo con esta hermenéutica se presupone que los textos están determinados por opiniones preconcebidas, que no aparecen en el texto mismo. Para Ricœur el propio Heidegger es un intérprete de ese tipo, pues descubre que los textos filosóficos han caído en la

«metafísica», sin que sus autores hayan tenido conciencia de esto. De ningún modo podemos negar que esta hermenéutica conduce a resultados interesantes. Y así la lectura que hace Heidegger de la filosofía europea como un pensamiento «olvidado del ser» se afirmará como una visión posible de esta filosofía. Pero no abandonará el estatus de una mera interpretación posible. En este sentido, sería posible interpretar *Ser y tiempo* desde el trasfondo de la historia del antisemitismo y de la implicación de Heidegger en ella. Pero no será posible constatar con certeza que *Ser y tiempo* es un libro antisemita, como lo es, por ejemplo, *Mi lucha* de Hitler.

De acuerdo con esto, las manifestaciones de Heidegger acerca del «judaísmo mundial», sobre todo en los *Cuadernos negros*, no pueden trasladarse al pensamiento de Heidegger en general. No obstante, han suscitado una «sospecha» que no puede menos de generar inquietud en el estudio de Heidegger. El filosofar de Heidegger ha caído en tremendos extravíos, que pertenecen al movimiento de este pensamiento. Quien crea que puede encontrarse con este pensamiento sin perseguir también los extravíos, no podrá desarrollar una interpretación que merezca tomarse en serio.

### *Sobre la estructura de «evento»*

*El evento acontece*  
(GA 65, 349)

Podemos decir con brevedad que la pregunta por «el sentido del ser» se mantuvo como un esclarecimiento de la «temporalidad» e «historicidad» del Dasein ante el trasfondo de todos los embrollos políticos e ideológicos a principios de los años treinta. En un movimiento que, simplificando, se ha llamado «viraje», ha cambiado la constelación de estos conceptos esenciales. La «analítica del Dasein» en *Ser y tiempo* se ha convertido en un «pensar del ser», en la que ya no se considera la «historicidad del Dasein», sino la «historia del ser». Pero Heidegger no esbozó la «historia del ser» en abstracto como teoría de una determinada comprensión de la historia, sino entendiéndola en contacto con la historia que acontece de hecho. El pensamiento de la «historia del ser» solo es posible en un punto de la historia, en el que la visión de la «historia del ser» acontece desde esta misma.<sup>26</sup> El «pensar del ser» es él mismo con necesidad un elemento de la «historia del ser». El concepto central que habría de exponer este movimiento del pensamiento es el de «evento».

En comparación con *Ser y tiempo*, el cambio de la constelación más importante del pensamiento de Heidegger aparece en *Aportes a la filosofía (Sobre el evento)*, obra publicada por primera vez en 1989. La mayoría de los investigadores y lectores consideran este texto como la «segunda obra principal» de Heidegger. En ella podemos ver qué camino o qué caminos hubo de recorrer el filósofo después de *Ser y tiempo* para llegar a un esbozo modificado de semejante manera.

Dicho someramente, los *Aportes a la filosofía* ya no presentan la pregunta por el «sentido del ser» o, como ahora se nos dice, por el sentido del ser (*Seyn*), pasando a

través de la «analítica» del Dasein. Más bien, dicha obra pretende pensar el «*ser* mismo en su esenciar, sin partir del ente» (GA 65, 429), sin tomar el «ser señalado», el Dasein, como trampolín para el auténtico tema del ser. Semejante pensamiento, que Heidegger califica como un «proyectar (*Er-denken*) el *ser*», tiene el carácter de un «intento» (GA 65, 8), que sería tergiversado si fuera entendido como «doctrina» (GA 65, 7). Pasaríamos de largo ante la extraordinaria disposición de este pensamiento si quisiéramos extraer dogmáticamente ideas principales de *Aportes a la filosofía*. Sin embargo, los *Aportes a la filosofía* no son un mero campo de experimentación sin una reivindicación determinada.

La estructura básica de la «ontología fundamental» de *Ser y tiempo* es la «diferencia ontológica» entre «ser» y «ente». Ella marca los dos polos entre los que se mueve la pregunta por el «sentido del ser». Su punto de partida es la relación circular de fundamentación. Hemos tenido que comprender «ya siempre» el ser para conocer algo del orden del ente. Y hemos de considerar el ente como tal para esclarecer el «sentido del ser». Sería posible considerar el «sentido del ser» para esclarecer qué es el ente. Pero Heidegger se da cuenta de que semejante «vuelta» no cumple la intención auténtica, la de investigar el «ser mismo». Semejante «vuelta» de la «diferencia ontológica» permanecería en un esquema de pensamiento que, a pesar de la legitimidad de su punto de vista, obstruiría el paso decisivo al «*ser*».

En *Aportes a la filosofía* Heidegger acentúa que llega a una posición «fuera de dicha distinción entre ente y ser» por cuanto ahora aspira a otro «esbozo» del pensamiento por completo distinto. Y esa es la razón de que «también el ser (*Sein*) se escriba ahora como “*ser*” (*Seyn*)». Eso quiere significar que el «ser aquí ya no se piensa metafísicamente» (GA 65, 436). Heidegger usa «sin reparos» el término «metafísica» como «nombre» «para caracterizar toda la historia anterior de la filosofía» (GA 65, 423). Y dice que esta, dentro de la figura de pensamiento de la «distinción entre ente y ser», no sometida a reflexión como tal, no pudo sino pensar en todo momento el «ser mismo» solamente como la esencia general del ente, como «entidad», o como «a priori». Por el contrario, en los *Aportes a la filosofía* el *ser* ha de expresarse de otra manera.

Representa una modificación esencial del pensamiento de Heidegger desde *Ser y tiempo* la lapidaria formulación, repetida con frecuencia: «La pregunta del ser es la pregunta por la verdad del ser» (GA 65, 6). Ya en *Ser y tiempo* Heidegger pudo demostrar en qué medida las concepciones tradicionales de la verdad, entendiéndola como adecuación lógica o correspondencia entre el pensamiento y la cosa, presuponen una originaria comprensión de la verdad y a la vez la olvidan. La posibilidad de formular enunciados verdaderos o falsos sobre «lo que es», presupone que «esto» en general puede aparecer. Esta posibilidad contiene la palabra griega, *alétheia*, que corresponde a «verdad»; Heidegger la traduce casi literalmente por «desocultación». Según él, el pensamiento tradicional de la «metafísica» ha interpretado la verdad, a partir del primado de la «lógica», exclusivamente como rectitud del enunciado, sin ver en qué medida esa concepción se basa en la comprensión de la verdad como «desocultación». La «pregunta por la verdad del ser», planteada en *Aportes a la*

*filosofía*, ya no entiende la verdad como verdad del «enunciado», sino originariamente como un acontecer de la «verdad» misma con carácter de ser. La «verdad» así entendida es identificada con el «*Ê*»: «La esencia de la verdad está en esenciar lo verdadero del *Ê* y en ser así origen para el alojamiento de lo verdadero en el ente, con lo cual este se convierte por primera vez en lo que es» (GA 65, 348). La «verdad» no es entendida como un criterio de juicios correctos o falsos. Más bien, ella procede del «*Ê*» mismo. «Esencia» y en esta «esencia» se convierte en el origen de lo «verdadero», es decir, del «ente», que así puede presentar su procedencia del «*Ê*».

Porque el Dasein está caracterizado por una «apertura», en la que él se hace transparente a sí mismo y accesible a otro ente «en la luz» (GA 2, 177), Heidegger lo designa en *Ser y tiempo* como «claro». Con la conferencia «De la esencia de la verdad», dada en 1930, ese pensamiento se desplaza hacia la significación de que este «claro» es la verdad o la «desocultación» (*alétheia*). En *Aportes a la filosofía* Heidegger convierte en tema de pensamiento el hecho de que la «verdad del *Ê*» ya no es mera «supresión de lo oculto y su salida y transformación en lo desocultado, sino precisamente la transformación del fondo abismal para la *ocultación* (el rehusar que demora)» (GA 65, 352). El concepto de «verdad del ser» como «claro que despeja la ocultación» hace posible captar en la «esencia» o en el «esenciar» de la «verdad» encubrimientos y desfiguraciones que han de entenderse no como notas del ente, sino del ser.

Es importante entender por qué Heidegger en su comprensión de la verdad acentúa tanto la dimensión de la «ocultación». Todo lo que aparece nunca se muestra por completo. Eso puede mostrarse de manera inmediata en cosas obvias. Por ejemplo, en las cosas perceptibles siempre vemos primero solo aquella parte que nos da la cara. La parte trasera o el interior de un armario cerrado están sustraídos a nuestra percepción. Husserl dio el nombre de «escorzo» (*Abschattung*) a este fenómeno. Pero Heidegger, en su explicación de la «ocultación», va más allá de esta característica de aparición de cosas. No solo son momentos de las cosas o del ente los que se sustraen a la percepción; más bien, en la «ocultación» se trata de la sustracción de aquella dimensión misma en la que el ente llega a aparecer. El «claro», que hace aparecer las cosas, es él mismo el que se «esconde». Por tanto, siempre está en juego una ocultación, tanto en lo referente a las cosas que aparecen como en lo relativo a la dimensión en la que las cosas se muestran, en el «claro». En cuanto, por así decirlo, hemos de comprender la «verdad entera», esta no puede entenderse unilateralmente como «claro», sino que ha de captarse además como «claro de la ocultación», o sea, como una posibilidad de conocer para la que es constitutivo el límite del conocimiento. Dicho de otro modo, un pensamiento que se atiene tan solo al ente que se muestra y no tiene en cuenta a la vez el «*Ê*» que no se muestra como origen del ente, no puede corresponder a la verdad del ser.

En conexión con esto, en *Aportes a la filosofía* aparece el pensamiento de que la «verdad del ser», en virtud del juego conjugado de aparición y encubrimiento, puede sustraerse en el «claro de la ocultación», y por eso, en la historia, puede emitir épocas acuñadas por la pérdida del ser, por el «abandono del ser». En un pasaje leemos:

Esta verdad del *êser* no es en absoluto distinta del *êser*; es, más bien, su más propia esencia, y por eso es asunto de la historia del *êser* que él haga donación de esta verdad y de sí mismo, o se rehúse, y así traiga propiamente a su historia lo abismal. (GA 65, 93)

Para no tergiversar los *Aportes a la filosofía* es necesario no considerar esta «denegación» de «verdad» como un déficit. El «rehusar retardador» de la dimensión de «verdad» es una característica positiva del «*êser*», que, como lo «abismal», posibilita por primera vez los rodeos y extravíos del hombre. Si el hombre ya lo hubiese comprendido todo, no se podría entender cómo su historia puede asumir rasgos catastróficos.

Por eso en los *Aportes a la filosofía* Heidegger piensa en el contexto de una «experiencia fundamental», según la cual el «rehusarse» del «*êser*» se manifiesta como predominio exclusivo del ente, es decir, de lo objetivo y de su elaboración instrumental. Parece que está en juego la integridad de la relación entre ser y ente. Según esa experiencia, todas las cosas, sean naturales o producidas, son consideradas en exclusiva desde la perspectiva de la disposición y del consumo. El hombre se comporta en exclusiva como un «animal tecnificado» (GA 65, 98). Puesto que en esta manera de «esenciar del *êser*» todo ente es concebido solo y exclusivamente desde el «hacer», o desde la «posibilidad de hacer», el filósofo la designa como la «producción sistematizada». La tarea de «proyectar el *êser*» consiste en esclarecer este comportamiento desamparado con el ente, para contradecirlo. Queda la «tarea» de posibilitar «*la reinstauración del ente desde la verdad del êser*» (GA 65, 11), o sea, de ofrecer resistencia filosófica al comportamiento destructivo del hombre con las cosas y de ofrecerse a sí mismo una resistencia filosófica. Según Heidegger, esa resistencia no puede tender a prescribir recetas «utópicas» para mejorar el mundo, sino a dar primero la palabra al «rehusarse» del ser como tal y así hacerlo «experimentable». En este diagnóstico de la historia tiene algo que ver la realidad del Estado nacionalsocialista, sin que el autor quede fijado en exclusiva a él. Cuando este Estado inició el rearme técnico y económico de Alemania, Heidegger comenzó a considerar el nacionalsocialismo (lo mismo que de manera absurda el «judaísmo mundial») como un representante de la «producción sistematizada».

Esa «experiencia fundamental» de la «historia», la de que el mundo se sale cada vez más de quicio, recibió en Heidegger la calificación de «indigencia» (*Not*). La «indigencia» es un estado en el que se necesita algo, pero esto queda «rehusado». Con los conceptos de *Ser y tiempo* la «indigencia» habría de esclarecerse como una «manera de ser» del Dasein. En cambio, la conducta del hombre en la actualidad se le presenta a Heidegger como «saturación». Esta consiste en la «incesante entrada de productos de uso y disfrute en lo ya dado, que por el progreso permite un aumento» (GA 65, 113). La «insistencia de la necesidad», que llega de un «rehusar» la «verdad del ser», es disimulada por la «saturación cotidiana». Puesto que esa «saturación» evita todo pensamiento que no se orienta a la administración de lo que «ya está dado»; este mismo estado saturado ha de entenderse como «indigencia». Para el que quiere pensar más allá

de las condiciones establecidas del presente, también más allá de las condiciones sociales y políticas, se trata de experimentar la «penuria de la saturación», su «ataque» (GA 65, 113). Así, «la penuria de la saturación» deberá considerar la «insistencia de la necesidad» de lo «rehusado» por el presente. La «penuria» se deja entrever en el «espanto» que se apodera del hombre cuando él entiende lo que se le «deniega» por la latente y real totalización de las tendencias burocráticas y técnicas, a saber, la posibilidad del otro comienzo. Desde esta perspectiva, la «indigencia» es una de las primeas motivaciones del pensamiento de Heidegger.

En esa época de la «producción sistematizada» le llega al Dasein o, tal como Heidegger acostumbra a escribir ahora, al «Da-sein», un cometido especial. Hemos indicado ya que en *Ser y tiempo* el Dasein no ha de identificarse sin más con el hombre, sino que, más bien, ha de entenderse como una originaria posibilidad de ser. Esta diferenciación entre «hombre» y Dasein queda reforzada en *Aportes a la filosofía*, por cuanto es proyectada a la historia del ser. La definición tradicional —siempre «metafísica» para Heidegger— del ser vivo llamado «hombre» era: «*animal rationale*». Este pensador observa que los grandes filósofos, desde Platón y Aristóteles, han interpretado al hombre como un ser que se halla entre lo sensible y lo suprasensible. Así tiene, lo mismo que los animales, un cuerpo con necesidades sensibles y, a diferencia de los animales, «lenguaje» o «razón» (*lógos*), con la que se dirige a lo suprasensible, a las «ideas». De acuerdo con esto Aristóteles define al hombre como el animal que tiene lenguaje (*zôon lógon échon*). La Edad Moderna reforzó esta interpretación desde las dos substancias cartesianas: el «pensamiento» (*res cogitans*) y la «extensión» (*res extensa*). Heidegger contrapone el Dasein a esta definición del hombre como un «ser racional».

Heidegger no concibe esta contraposición como una ocurrencia personal. Más bien, entiende que a partir de la «historia» se anuncia una «transformación» del «animal racional» en «Da-sein». Para Heidegger, en la «recusación» de la «verdad del ser» se muestra la posibilidad dada de una «transformación» de ese tipo. Es más, la «denegación» aparece como una especie de encargo, de «asignación», con el fin de «fundar» el «Da-sein» (GA 65, 247). En esta idea de una «transformación» del «animal racional» en «Da-sein», el pensamiento de Heidegger da testimonio de una pertenencia a la filosofía europea, que a más tardar desde Platón ha concebido al «hombre» siempre como un ente que ha de formarse todavía. El «hombre», tal como era, había de ser superado siempre por un «hombre» venidero. En el centro del pensamiento europeo hay una concepción «revolucionaria» del hombre. El hombre es el animal que en todo momento ha de «formarse» todavía.

El pensamiento de una «fundación» del «Da-sein» deja claro que este ni puede entenderse como una cosa a la vista, ni como una posibilidad de ser que esté dada «ya siempre». Aunque el concepto de «fundación» hace pensar en una acción voluntaria del Da-sein, Heidegger lo entiende de otra manera. La «denegación» de la «verdad del ser» «asigna» o «hace pasar» al «Da-sein» la «fundación». Según esto, así como el «Da-sein» puede fundar, de igual manera esta «fundación» le es ofrecida. De ahí que, según Heidegger, la «fundación» del «Da-sein» es un «ensamblarse» (GA 65, 310). En este

lugar se manifiesta un específico movimiento fundamental del pensamiento de Heidegger, que hasta ahora se ha mostrado siempre capaz de enlace. El filósofo ya no considera el poder actuar del «Da-sein» como una capacidad subjetiva de una «espontaneidad» referida a sí misma, sino como un comportamiento entre requerimiento y respuesta. De acuerdo con esto, el movimiento fundamental del pensamiento de Heidegger puede designarse como «respondedor».<sup>27</sup> Los elementos del pensamiento no están aislados individualmente unos frente a otros, sino que solo pueden entenderse desde una relación, desde un «comportamiento» (GA 86, 471). Cada movimiento particular de uno de estos elementos «corresponde» a otro. Cada movimiento «necesita» otro, ante el cual y hacia el cual puede acontecer.

Heidegger da el nombre de «evento» (o apropiación: *Ereignis*) al acontecer de la «denegación» de la «verdad del ser» y a la posibilidad de un «arrobamiento de la verdad del ser», que de ahí brota. En esta palabra la significación de propio (*eigen*) y del verbo apropiar («*eignen*»), conectado con este sustantivo (*Ereignis*), sin duda no desempeña la única función, pero sí la función básica. La palabra «evento» es para Heidegger un singular, es decir, por su «peculiaridad» se usa solo en singular. Si normalmente en el lenguaje cotidiano usamos la forma reflexiva de «producirse», Heidegger entiende ese término de manera transitiva: el «evento produce el acontecer» (GA 65, 449). A este respecto hay que preguntar: ¿Qué produce? La respuesta es: lleva al hombre al «Da-sein».

La «transformación» del hombre en el «Da-sein» es concebida como un «llegar a lo propio». Para entender este acontecer en su estructura es necesario ver que el «evento» y lo que allí «se apropia» no puede entenderse como un objeto, que en cierto modo un sujeto atrae. El «evento» o, como también dice Heidegger, el «*ſer*», consiste en la conjugación de dos elementos, que por primera vez a través de esta conjugación llegan a ser lo que «propiamente» ya son.

El movimiento de esta conjugación vuelve en la estructura fundamental del recíproco «necesitarse». Según Heidegger, en la estructura fundamental de la «indigencia», que él considera como «denegación», o también como «rehusar que demora», hay una apelación al hombre, una «llamada» inicial, a la que él responde. En la «indigencia» se le adjudica al hombre aquello que él «necesita» para dar un giro a ella. Por primera vez en cuanto lo uno entre en relación con lo otro, surge la unidad diferenciada en sí del «evento».

El centro o el punto cardinal de esta reciprocidad es el «viraje» (conversión, vuelta: GA 65, 407). En el peculiar y a veces forzado lenguaje de los *Aportes a la filosofía*, eso se expresa en los siguientes términos:

¿Qué es el viraje originario en el evento? Solo el acceso del *ſer* como apropiación del ahí conduce al *Da-sein* a él mismo, y así lo lleva a la realización (salvamento) de la verdad fundada instantáneamente en el ente, que encuentra su morada en la ocultación iluminada del ahí. (GA 65, 407)

La «respondedora» (o, en términos de Heidegger, «virajeante») estructura del «evento»

consiste en que el «Da-sein» es llevado a sí mismo («*er-eignet*»: acontece en lo propio) desde la «verdad del *ŕ*er», para, a la vez y a la inversa, dejar que la «verdad del *ŕ*er» llegue a su «ahí» (al «acontecer apropiador»). El «Da-sein» responde al «evento», que por primera vez a través de la respuesta se hace «evento». Heidegger designa también el movimiento inmanente al «evento» como el «*impulso contrario al servirse y pertenecer*» (GA 65, 251).

Este «viraje» en la estructura («respondedora») de la relación entre «Da-sein» y «*ŕ*er» con frecuencia ha sido considerada el punto cardinal del pensamiento de Heidegger, de tal manera que se habla de un pensamiento «antes» del «viraje» y otro «después». Sin duda hemos de constatar una reestructuración del pensamiento de Heidegger después de *Ser y tiempo*. Pero pasaría de largo ante el genuino asunto quien identificara el «viraje» solo con esta reconstrucción. La filosofía de Heidegger no es un pensamiento «antes» y «después», sino un pensamiento «en» el «viraje». Está siempre interesada por el punto en el que algo —la «existencia», la «historia», la «verdad», el «mundo», etc.— hace un viraje (gira, se da la vuelta). En estas vueltas y subversiones se llega también a rupturas abruptas, que de todos modos Heidegger tendió a esconder, como en el caso de su extravío político.

Lo difícil y tergiversable del pensamiento de Heidegger sobre el «evento» está en la pregunta de qué significación se atribuye al momento «negativo» de esta figura destinada a ordenar la «historia del ser». ¿Se trata en el «evento» de que la «historia del ser» sea llevada a un estado de lo «propio» y «auténtico» en cada caso, a un estado que deja atrás los estragos y las alienaciones de la modernidad en una «verdad del ser» que acontece «fácticamente»? Entonces sería un determinado acontecer teológico, semejante a la parusía cristiana, es decir, al retorno de Cristo. O bien, ¿el «rehusar vacilante» y la «denegación» de la «verdad del ser» son propiedades fundamentales del «evento», de modo que una «apertura» atribuida a él ha de pensarse no como una serena «pureza del ser» (cf. GA 96, 238), sino como una «libertad» que implica lo «negativo»? En este sentido podría representar, por ejemplo, una nueva forma de narratividad de procesos históricos, como la revolución.

Además habría que plantearse la pregunta, aquí excluida, por el estatus del «otro comienzo» (GA 65, 4) para el pensamiento del «evento». Con ello el pensamiento cae necesariamente en el contexto de aquella «metapolítica» que Heidegger en torno a 1933 intentó elaborar como respuesta a la «revolución nacional». E incluso cuando la figura de pensamiento del «otro comienzo» hubiera de desligarse de este contexto, habría de someterse de nuevo a prueba en su pretensión filosófica en el terreno de la revolución. ¿Puede haber en absoluto algo así como «otro comienzo»? ¿No ha acontecido ya todo «comienzo» antes de poderlo conocer como tal? Y aún con otro giro de la pregunta: ¿No es «comienzo» ya siempre «respuesta»?

### *El arte y la «lucha de mundo y tierra»*

La conferencia de Heidegger sobre *El origen de la obra de arte*, de mediados de los

años treinta, termina de modo enigmático con los versos de Hölderlin: «No abandona fácilmente el lugar lo que habita cerca del origen». Antes Heidegger ha definido el arte como un poner-en-obra-la-verdad, es, decir, como un «albergar» (GA 65, 389; AP, 68) la «verdad» en la «obra», y esto de tal modo que la «verdad» es «a la vez el sujeto y el objeto del poner». Este «poner-en-obra-la-verdad», dice, ha de entenderse siempre como un «comienzo». Está claro que la última parte de la conferencia pertenece a la «metapolítica “del” pueblo histórico». Por otra parte, se anuncia una concepción del arte que Heidegger habría de perseguir incluso en la fase más tardía de su pensamiento.

En 1969 Heidegger escribe que la «plástica» es una «encarnación de lugares»; ella, «abriendo una región y poniéndola a buen recaudo, mantiene congregado en torno a sí un lugar abierto» (GA 13, 208).<sup>28</sup> Más de treinta años antes, en las conferencias sobre *El origen de la obra de arte*, había descrito un «templo griego» (UK, 27 ss.; AP, 70), así como un cuadro de Vincent van Gogh, que muestra «un par de botas de labriega» (UK, 3; AP, 58). ¿Qué diríamos si en el «templo» y «la bota de campesina» se encarnaran lugares con los que la «verdad se pone en obra» y ambas pudieran representar a su manera un «origen» o «comienzo» más allá de la «metapolítica “del” pueblo histórico»?

Ahora bien, según Heidegger, la obra de arte es «lugar» de una manera específica. En las exposiciones posteriores sobre *El arte y el espacio* leemos que la «plástica», es decir, el cuerpo escultural, puede marcar una «región» que hace experimentable «un lugar abierto». Esta «región», este «lugar abierto», puede entenderse también como «tierra» y «mundo». Y así, en la conferencia sobre *El origen de la obra de arte*, esta se presenta como «lucha entre mundo y tierra» (UK, 50; AP, 80).

Según dice Heidegger en *Ser y tiempo*, una de las más importantes «determinaciones existenciales» del Dasein es el «ser-en-el-mundo». El Dasein, «de acuerdo con una manera de ser inherente a él, tiene la tendencia a entender su propio ser desde *el* ente con el que se comporta por esencia y en primer lugar» (GA 2, 21 s.). Eso es el «mundo». Si el Dasein tiene esta «tendencia», para la «ontología fundamental» es necesario introducir el «concepto ontológico» de la «mundanidad del mundo en general» (GA 2, 86), que forma parte de la «fundamentación del Dasein». Este «existencial» implica una específica «ambigüedad». Se articula en cuatro conceptos distintos de «mundo». El primero desarrolla el concepto «óptico», es decir, cósico, del «mundo», como «totalidad de los entes que pueden estar a la vista dentro del mundo». El segundo da la determinación «ontológica» del «mundo» como el «título de una región que abraza en cada caso una multiplicidad de entes». El tercer concepto de «mundo» lo interpreta como «aquello “en que” “vive” un Dasein fáctico como este Dasein» (GA 2, 77; *El ser y el tiempo* 77 s.). Finalmente, el cuarto concepto comprende el «mundo» como «mundanidad». De acuerdo con la intención de *Ser y tiempo*, la de analizar la «mundanidad del mundo en general», en la mayoría de los casos el tema tratado es el tercer concepto de «mundo». Donde no se trata de este, el que dirige la investigación es el primero.

Según Heidegger, el ambiente «“en que” “vive” un Dasein fáctico» es su «*mundo circundante*» (GA 2, 89). En él se ocupa el Dasein del «aprovisionamiento

intramundano» (GA 2, 90) de los «utensilios» (GA 2, 92). Cada «utensilio» está caracterizado por un respectivo «para». Que un «utensilio» se use en cada caso «para» es una «referencia». Esta referencia, considerada más de cerca, se muestra como la respectiva «conformidad» (GA 2, 112) de un «utensilio». Y esa «conformidad» es el «para qué de la utilidad, el en orden a qué de la posible utilización». El «para qué» y el «en orden a qué» del «útil» constituye el nexo de un todo de conformidad. Toda «conformidad» se descubre de antemano «en cada caso solamente» en el horizonte de un «todo de conformidad». Que el Dasein se encuentra «ya siempre en un todo de ese tipo» y se orienta por él «esconde en sí una referencia ontológica al mundo» (GA 2, 114). No solo el «utensilio», sino todo ente parece estar determinado de antemano por un «todo de conformidad» de ese tipo. Así Heidegger puede escribir: «El en qué del comprender que se remite, como el hacia dónde del hacer que nos salgan al encuentro entes de la manera de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo» (GA 2, 115 s.). Probablemente Heidegger entendió en *Ser y tiempo* el «utensilio» y su integración en el «todo de conformidad» como *el* paradigma por excelencia del ente.<sup>29</sup> Pero luego se le manifestó que el análisis de la «mundanidad del mundo en general» partiendo del instrumento, se apoya en una previa decisión metódica, a saber, que el Dasein es analizado a partir de su «cotidianidad», de modo que esa decisión influyó en el desarrollo de la comprensión del «mundo».

Esta decisión previa fue modificada con consecuencias ambivalentes a principios de los años treinta en el contexto de una profunda reestructuración del pensamiento de Heidegger. Influido posiblemente por la ideología de «sangre y suelo»<sup>30</sup> en los nacionalsocialistas y sublimado luego por la poesía de Hölderlin, reconoce que el Dasein no solo vive en el «mundo», sino también en la «tierra». Esta es designada ahora como un «poder» (GA 39, 88) y es puesta en una relación con el «mundo», en la «lucha entre mundo y tierra». Sin duda Heidegger llegó a esta idea, por un lado, desde su interpretación de la «verdad como la lucha originaria entre el claro iluminado y la ocultación» (UK, 42; AP, 88 s.) y, por otro, mediante la idea del *pólemos* en Heráclito (GA 36/37), según la cual una «lucha» o una «disputa» organiza las relaciones entre dioses y hombres, también entre esclavos y libres. Por una parte, Heidegger intenta legitimar «fenomenológicamente» la decisión de analizar el tema de la «tierra» como pareja contrapuesta al «mundo» y, por otra, esta pertenece a la dimensión *mítica*, es decir, narrativa de la «metapolítica “del” pueblo histórico». En conjunto, se une la figura mental de la «lucha entre mundo y tierra» con la tendencia a pensar en relaciones, que puede notarse en la filosofía de Heidegger.

Tal como leemos en la conferencia sobre *El origen de la obra de arte*, el «mundo» es «la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en los destinos de un pueblo histórico» (UK, 35; AP, 80). La «tierra» es «el brotar sin apremio de lo que constantemente se cierra, y de esa manera alberga» (*ibíd.*). El «mundo» es pues la «apertura», por medio de la cual puede desarrollarse el «mostrarse» de la «tierra». La «tierra» es lo que «alberga», aquello sobre lo cual puede «fundarse» el «mundo».

Por tanto, en esta relación «mundo»-«tierra» hay un movimiento llamativo. La «tierra» impulsa hacia lo «abierto», por cuanto ella, por ejemplo, hace crecer plantas, cuyas raíces impelen hacia lo profundo. El «mundo», que despeja el espacio para la praxis y la poiesis, «necesita» un fundamento al que pueda confiarse, de modo que pueda «construir sobre él». El movimiento que surge de ahí es una compenetración recíproca, un «enfrentarse el uno al otro». Eso tiene dos significaciones: por una parte, ambos se «necesitan» para poder ampliarse en dirección opuesta; por otra, se delimitan y separan entre sí. Lo «que se cierra» no admite ninguna «apertura», quiere recuperar en sí la «apertura», que, por así decirlo, se opone a lo «cerrado», que busca expandirse en el movimiento de la planta. La «contraposición» de «tierra» y «mundo», vista así, es una «lucha». Heidegger considera esta «lucha» como una nota de la «verdad del ser». Pues la «lucha entre mundo y tierra» se da solo «en la medida en que acontece la verdad como lucha originaria de claro iluminado y ocultación» (UK, 42). Por eso, «la lucha entre mundo y tierra» propiamente es la «lucha originaria de iluminación y ocultación».

El concepto de «tierra» en Heidegger está acuñado a la vez por la poesía de Hölderlin. En las primeras lecciones sobre Hölderlin, en el semestre de invierno de 1934-1935, Heidegger cita un verso, atribuido al poeta, aunque no disponemos de un manuscrito original: «Lleno de méritos habita el hombre en esta tierra, pero solo poéticamente habita en ella».<sup>31</sup> Un par de decenios más tarde, Heidegger se ocupará con la interpretación de este verso,<sup>32</sup> de gran importancia para comprender su filosofía.

Sin duda «tierra» no es aquí el globo, sino el «lugar» específico de su «origen», es decir, la «patria» (GA 39, 105). Ella es «tierra patria». De esa manera Heidegger se decide, no solo en el contexto de la «metapolítica», sino también en todo su pensamiento, por un anti-universalismo, lo cual constituye un problema de bulto en la época del proyecto universalista de técnica y ciencia, capital y vida pública mediática. ¿Qué significa decir que el «ser mismo» habita una «historia regional», referida a la tierra respectiva?<sup>33</sup> Es más, ¿no sería posible incluso pensar que, en el curso de la radicalización «metapolítica», el concepto de «tierra» de ningún modo posibilita pensar un género universal (metafísico) de distintas tierras, pues Heidegger atribuye tan solo a los «alemanes» el hecho de vivir «en una lucha entre tierra y mundo»? Por otra parte, en una época caracterizada por fuertes movimientos de «fugitivos», hay que indicar una comprensión específica del «origen», para entender por qué la «huida» en general constituye un problema. Eso apenas es posible en un espacio de vida entendido «ya siempre» de manera universalista.

En los *Aportes a la filosofía* Heidegger asume de nuevo el pensamiento de la «disputa entre mundo y tierra». El Dasein, dice, es el «punto de giro» del «viraje» en el «evento». Este «viraje» logra «su verdad solamente en cuanto es impugnado como lucha entre la tierra y el mundo, y así lo verdadero queda albergado en el ente» (GA 65, 29). Precisamente este «albergar lo verdadero en el ente» es la tarea del «arte» (GA 65, 69). Pero a la vez dice: «¿Por qué calla la tierra ante esta destrucción? Porque no le es concedida la lucha con un mundo, porque no le es concedida la verdad del ser» (GA 65,

277 s.). En la época del «abandono del ser», queda «denegada» la «verdad del ser». La «tierra» como «naturaleza» «es entresacada del ente por obra de las ciencias naturales». «¿Qué era en tiempos?», pregunta, y responde mediante una retrospección al mito de «los griegos»: «El lugar del instante de la llegada y del demorarse de los dioses». En cambio, ahora «es expuesta a la coacción de la calculadora fabricación sistematizada y de la economía». Según esto, tampoco puede darse ya «la lucha entre tierra y mundo». Y con ello también queda dicho a su vez «que el arte ha terminado, tiene que haber llegado a su fin» (GA 95, 51).

Pero ahí solamente tenemos uno de los caminos en el ramificado «carácter itinerante» del pensamiento de Heidegger. En conexión con el problema de una «superación de la metafísica», el filósofo habla de una «superación de la estética» (GA 65, 503). Esta superación ha de posibilitar entender el «arte» en forma distinta del espacio de juego de la «estética» de Kant a Nietzsche. Desde este punto de vista, Heidegger también piensa una vez en el «instante de una historia *sin arte*», que podría ser «más histórica y creadora que épocas de una extensa comercialización del arte» (GA 65, 505). Pero también en este pensamiento se presupone, en el sentido de la «historia del ser», que una vez pudo imponerse por una penuria llevar a decisión «una originaria necesidad de la esencia del arte, la verdad del ser». Heidegger quizá esperó esto en el contexto «metapolítico» de la conferencia sobre *El origen de la obra de arte*.

### *La «superación de la metafísica»*

Hace aproximadamente un cuarto de siglo, Jürgen Habermas comparaba «nuestra situación de partida» con «la de la primera generación de los discípulos de Hegel»: «Entonces cambió el estado de agregado del filosofar: desde entonces no tenemos ninguna alternativa al pensamiento posmetafísico». <sup>34</sup> Casi todos los filósofos <sup>35</sup> comparten hoy este inventario. Habermas piensa en los llamados «hegelianos de izquierda», entre los que debe contarse, por ejemplo, Karl Marx. Heidegger es uno de los filósofos que consideran a Hegel como límite de una concepción metafísica de la filosofía y con ello han asumido la propia interpretación de Hegel como cierre de la filosofía en absoluto. Por eso apenas otro filósofo del siglo XX ha acentuado en igual medida el proyecto de una «superación de la metafísica».

En sus lecciones tempranas, lo mismo que en *Ser y tiempo*, Heidegger habla de la tarea de una «destrucción» fenomenológico-hermenéutica «de la historia de la ontología» (GA 2, 27 ss.). Según él, esa destrucción se propone ir a través de la larga historia de los comentarios e interpretaciones de los «conceptos ontológicos fundamentales», hasta llegar a las «experiencias originarias» (GA 2, 30) en las que se constituyeron «estos conceptos». La «destrucción» no tiene el «sentido negativo de un tirar por la borda la tradición ontológica» (GA 2, 31). De acuerdo con esto, destruir no equivale al *despedazamiento* de una piedra con un martillo (cosa que, por lo demás, *tampoco* significa el filosofar de Nietzsche «con el martillo»); se parece, más bien, al sacudimiento de un cedazo en manos de un buscador de oro, en el que aparece poco a

poco el hallazgo, mientras se aleja el material que lo encubre. No obstante, está en juego un «sentido negativo». La «destrucción», en el sentido de deshacer, se dirige contra la «manera dominante de tratar la historia de la ontología». Esta ontología se ha hecho problemática. Si en el plano filosófico es necesario volver a las significaciones iniciales de los «conceptos ontológicos fundamentales», eso significa que los actuales se han mostrado insuficientes y quizá faltos de vida y muertos.

La «destrucción de la historia de la ontología» no lleva a la desaparición de la historia de la filosofía. Por el contrario, tiene la significación decisiva de hacer que aparezca por primera vez la historia de los textos fundamentales y de sus interpretaciones. Heidegger, con su «destrucción», abre a la filosofía un horizonte inagotable de proyectos hermenéuticos. La filosofía hermenéutica de Gadamer ha sacado muchísimo del programa de Heidegger y de su ejecución. También el pensamiento de Derrida, su proyecto de la «deconstrucción», se apoya en Heidegger.

En sus lecciones del semestre de verano de 1934, tituladas *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*, Heidegger habla de la «tarea fundamental» de «sacudir la lógica desde su base». Indica además que la «sacudida de la lógica», en la que «trabajamos desde hace diez años», se funda «en una transformación de nuestra existencia misma» (GA 38, 11). En el curso impartido un año más tarde, con el título de *Introducción a la metafísica*, Heidegger insiste en su propósito de «sacar de quicio» la lógica «desde su fundamento» (GA 40, 197). Y así, a mediados de los años treinta se apoya en la «destrucción de la historia de la ontología» para unirla con el programa de la «metapolítica». La «transformación de nuestra existencia» recuerda la «revolución nacional», con la que Heidegger se compromete. Donde tenía que cambiar el pensamiento, habría de cambiar la «lógica».

Su «sacudimiento» puede esbozarse como sigue: «lógica» es la «ciencia del *lógos*». El *lógos* en el sentido aristotélico, como *lógos apophantikós*, muestra y expresa «cómo es y cómo se comporta una cosa» (GA 38, 1). El *lógos* es un enunciado sobre «lo que es». Hacemos enunciados no solo en el sentido estricto de expresar frases, sino también por cuanto *pensamos*. Pero el pensamiento puede ser verdadero o falso, según la verdad o falsedad de sus enunciados. Determinados axiomas o leyes de pensamiento regulan si lo pensado es verdadero o falso. Para que sepamos en qué medida pensamos verdadera o falsamente tenemos la «lógica». Por eso, «lógica» como «ciencia del *lógos*» es en primer lugar la «indicación de la forma de construcción del pensamiento» y el «establecimiento de sus reglas» (GA 40, 129).

La lógica «desmiembra» en «elementos fundamentales» el pensamiento como modalidades de enunciados. Además indica cómo varios de tales «elementos fundamentales» pueden «entrelazarse» o «componerse» para que los enunciados estén en condiciones de reivindicar «validez». Establece las condiciones de cómo se puede deducir o juzgar correctamente. Los tres axiomas más importantes son para Heidegger el principio de identidad, el de contradicción y el de razón suficiente (GA 38, 10).

Ahora bien, la lógica como ciencia filosófica no es el todo de la filosofía. Desde muy pronto (desde Jenócrates, 396-314 a.C., director de la Academia Platónica), está

flanqueada por otras dos «ciencias». La filosofía se divide en las tres disciplinas clásicas: lógica, ética y física.<sup>36</sup> Pero hemos de tener en cuenta que tanto en el ámbito de la ética como en el de las ciencias naturales no se puede menos que *pensar*. De ahí resulta una determinada posición preeminente de la lógica, como una reflexión sobre el pensar que acompaña a todas las acciones del hombre, en cuanto ella, por ejemplo, las funda o critica, reglamenta o libera.

Pero con ello no queda agotado todavía el sentido de lo que se entiende por «lógica». Según Heidegger, en el mundo cotidiano hay «formas de hablar» que, no sin razón, trasladan la comprensión científica de la «lógica» a los sucesos cotidianos. Así entendemos como «lógico» lo que es «coherente». Ahí no nos referimos a la «ciencia del *lógos*», sino que indicamos «más bien la coherencia interna de una cosa, de una situación, de un suceso» (GA 55, 186 ss). Esta «coherencia» en el hablar cotidiano es un modo de la «lógica» científica caída en lo cotidiano. La «indiferente forma normal del enunciado “*a es b*”» constituye un «rasgo fundamental de la existencia cotidiana» en lo que se refiere a su «comportamiento sin diferencias con el ente como lo que es a la vista» (GA 29/30, 438). Por otro lado, la «lógica» científica es una formalización explícita de actos de habla cotidianos (o quiere serlo). La «lógica» formaliza la «coherencia» en sí formal del pensamiento referido a la praxis.

Por tanto, entre la «lógica de las cosas y la lógica del pensamiento» hay una conexión. Pensamiento y cosas se hallan en un «acoplamiento recíproco», «el uno vuelve en el otro», «el uno reivindica al otro» (GA 55, 196). Este «acoplamiento recíproco» de pensamiento y cosa, de «lógica» y «ontología» es obvio desde el trasfondo de una configuración mundial del hombre que se rige por la «razón». La «razón», como una «ensambladura» de pensamiento y cosa, tiene validez incluso allí donde las pasiones en apariencia producen un desastre en el mundo. Según Hegel, en el contexto de la historia del mundo un «ardid de la razón»<sup>37</sup> dirige incluso las acciones más apasionadas. La «ensambladura» de pensamiento y cosa es la condición de que «lo racional [...]» pueda ser «real», «y lo real [...]» pueda ser «racional».<sup>38</sup>

Resulta que un «sacudimiento de la lógica», como Heidegger seguirá diciendo más tarde, tiene que ser un «sacudimiento del hombre» (GA 7, 218). Donde se ponen a disposición axiomas de nuestro hablar y pensar, se toca nuestra propia interpretación. Si el hombre, el *animal racional* determinado por la «metafísica», tal como Heidegger hace notar innumerables veces, «destruye» la *ratio* en el sentido del «*lógos*», se produce una revisión de lo que determina al hombre como hombre. No podemos exponer aquí más de cerca cómo y dónde inició Heidegger el «sacudimiento» de la lógica, que, exactamente igual que la «destrucción de la historia de la ontología», es una forma previa de «superación de la metafísica».<sup>39</sup> No puede pasar desapercibido que eso se relaciona con el paso de Heidegger al *mito*, es decir, a la «historia del ser» como una «mito-logía del evento» a principios de los años treinta. Si, de acuerdo con esto, advierte que «solamente el alemán puede poetizar y decir el ser originariamente de nuevo», que «solamente él puede conquistar de nuevo la esencia de la teoría y crear finalmente *la lógica*» (GA 94, 27), este texto de uno de los primeros *Cuadernos negros*

atestigua en qué medida el «sacudimiento de la lógica» pertenece a la «metapolítica “del” pueblo histórico».

La «destrucción de la historia de la ontología» o el «sacudimiento de la lógica» encuentra su forma definitiva en la llamada «superación de la metafísica». Entre 1936 y 1946 surge un texto con este título. El texto, en cuanto evita el artículo, se hace él mismo performativo de cara a la «superación», y así queda clara inmediatamente la interpretación que Heidegger hace de la «historia» en el plano de la historia del ser. Desde su punto de vista, el hombre, como «animal racional», se ha hecho «ahora» el «animal que trabaja», y que tiene que «errar a través del desierto de la devastación». Él se ha «apropiado» un «ocaso», cuyas «consecuencias» son «los hechos de la historia del mundo en este siglo». Dicho «ocaso» corresponde a la «consumación de la metafísica» en el pensamiento de Nietzsche. La «consumación» da el «armazón para un orden de la tierra que todavía durará largo tiempo» (GA 7, 81). Una consecuencia del curso de la historia de la «metafísica» es la proclamación de un «superhombre», al que «pertenece el infrahombre, entendido metafísicamente». Aquí el hombre se ha convertido en la «más importante materia prima» de su propia «fabricación». Heidegger, con tono profético desde la perspectiva del momento que vivimos, pone ante nuestra mirada el horizonte «de que un día, en virtud de la actual investigación química, se crearán fábricas para engendrar material humano de manera artificial» (GA 7, 93). Se distancia claramente de la «fabricación sistemática» del nacionalsocialismo (sin despedirse por entero de él). La «superación de la metafísica» se desliga ahora de la «metapolítica “del” pueblo histórico».

«Metafísica» es para Heidegger la designación de una época del ser en la que este intenta comprenderse con conceptos de la metafísica platónica y aristotélica. Esa época llega a su final en el pensamiento de Hegel y Nietzsche. En principio se puede decir que el «pensamiento metafísico» se basa en una indiferencia frente a la «distinción entre el ser y el ente». Heidegger escribe:

La distinción entre ente y ser es desplazada a la inocuidad de una diferencia meramente representada (de una distinción «lógica»), si es que en general dentro de la metafísica esa distinción misma llega a ser conocida como tal, y de hecho en sentido estricto permanece y tiene que permanecer desconocida, pues, si bien es cierto que el pensamiento metafísico solo se mantiene *en la* diferencia, eso sucede de tal manera que en cierto modo el ser mismo es una especie de ente. (GA 65, 423)

Y así, cuando a partir de Platón la metafísica arranca de la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, es decir, por ejemplo, distingue el «materialismo» del «idealismo», «se mantiene *en la* diferencia» entre el ser y el ente, sin estar en condiciones de interpretar de manera adecuada esta «diferencia» misma. En lugar de pensar el «ser mismo» y el ente en su «diferencia», entiende el ser como «entidad», concibiéndola a modo de «presencia y constancia» (GA 66, 128). Según Heidegger, para el «pensamiento metafísico» el ente se mantiene como el punto de partida de todo comprender por cuanto a partir de él se universalizan notas para la «entidad». Lo que se

«oculta» o «sustraer» no es conocido, y así «deja de ser pensado» en cuanto la «diferencia *como* diferencia».

Si la «metafísica» es el «armazón para un orden de la tierra que posiblemente ha de durar largo tiempo», entonces es problemático el título «superación de la metafísica». Heidegger mismo lo vio. No podemos deshacernos de la «metafísica», dice, como si fuera una simple «opinión», no es posible «dejarla atrás a manera de una doctrina que ya no creemos o defendemos» (GA 7, 69). Si el concepto de «superación» sugiere que se puede transbordar a través de un límite imaginario de una historia a otra, Heidegger acentúa en tal caso la «duración» del proceso, que no ha de consistir en otra cosa que en una ocupación constante con la «metafísica». De acuerdo con esto resulta la paradoja de que la «superación de la metafísica» tiende precisamente a tematizar siempre de nuevo la «metafísica» o sus «conceptos fundamentales». Ahora bien, eso no ha de suceder de cualquier manera, sino de cara a una «necesidad histórica» que ya no se reduce a ser simplemente filosófica, sino que además es «histórica». A través de ella hay que llegar a «otro preguntar» u «otro pensar». En este sentido, según Heidegger, es mejor entender la «superación de la metafísica» como una «reposición» (GA 7, 77). El concepto de «reposición» (*Verwindung*)<sup>2</sup> indica que algo solo se puede hacer desaparecer mediante una ocupación de larga duración. Así la «reposición» de una lesión o de una enfermedad consiste en un largo proceso, en el que el lesionado se ocupa de su lesión. El proceso de «reposición» de una lesión, visto así, acontece por sí mismo, pues la lesión tiene que curar por sí misma, y, por otra parte, se «requiere» también el lesionado, ya que sin su participación en el proceso posiblemente no se produciría la curación. En esta analogía la «reposición de la metafísica» es algo así como una tematización continuada del «pensamiento metafísico», en el que, y por el que, eventualmente la «metafísica» «desaparece».

No obstante, la «superación de la metafísica» es un pensamiento precario. ¿Puede haber un pensamiento más allá de las determinaciones fundamentales que por primera vez hacen posible este pensamiento en absoluto? ¿Qué sucede si el pensamiento abandona realmente el marco presupuesto de la «ciencia» o de la «cientificidad»? ¿Qué ocurre si deja sin vigencia los axiomas de la «lógica»? ¿Puede el pensamiento desarrollar de forma radicalmente creativa formas de proceder desconocidas hasta ahora? A diferencia de Habermas, que reconoce y transmite por completo los estándares tradicionales de la «metafísica», Heidegger nunca habló de un «pensamiento pos-metafísico». Él prefería caracterizar sus reflexiones como un «pensamiento transitorio» para la «preparación del otro preguntar» (GA 65, 430). El «pensamiento» de Heidegger sobre la «superación de la metafísica», visto así, sería un reflexionar sobre su límite en este límite, pero nunca simplemente un «pensar» por completo fuera de sus determinaciones.

### *El lenguaje como «casa del ser»*

No es exagerado afirmar que Heidegger inició su carrera académica como «lógico».

Tanto su tesis doctoral como su escrito de habilitación están dedicados a preguntas de la lógica. Su maestro Rickert espera de él «grandes méritos» en esta disciplina. Así, en los cursos de los años veinte Heidegger aborda una y otra vez la pregunta de cómo hemos de entender adecuadamente el fenómeno originario de la «lógica», el *lógos* mismo. A este respecto se orienta en primer lugar por los textos de Platón y de Aristóteles y más tarde, en los años treinta, pasa a primer plano el concepto de *lógos* en Heráclito.

En *Ser y tiempo* se condensa su ocupación con esta pregunta, que se mantiene más de una década. El *lógos* es presentado aquí como el «existencial» del «habla». Esta traducción se legitima por el hecho de que el *lógos* en Aristóteles es un *deloûn*, un poner de manifiesto aquello «de lo que “se habla” en el habla». Partiendo de ahí Heidegger examinó el fenómeno del «lenguaje». Para él, su «fundamento existenciarion-ontológico» es el «habla» (GA 2, 213). «El habla pronunciada fuera» es «el lenguaje» (GA 2, 214). Las «significaciones» «se hacen palabra» en el lenguaje: «A las significaciones les brotan palabras. Y no puede decirse que esas cosas llamadas palabras sean provistas de significaciones», escribe Heidegger, aunque sin explicar cómo en general se puede llegar a esta diferencia entre «palabra» y «significación».<sup>40</sup>

El «habla», continúa Heidegger, es «el articular “significativo” de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo, al que pertenece el ser con». En este sentido, el «habla» es todo lo que sucede lingüísticamente en un encuentro con el otro, que tiende también a la interpretación. Pertenecen en especial a este encuentro el «oír» y el «callar». El análisis del «callar», que luego en los años treinta habría de desempeñar una función tan importante en el pensamiento de Heidegger, se halla entre las cimas fenomenológicas de *Ser y tiempo*. Así, el análisis del «habla» produce todo un conjunto de resultados. Sin embargo, no queda claro en qué medida este análisis puede proporcionar el «fundamento» para una «definición suficiente del lenguaje».

Aunque en *Ser y tiempo* no podamos encontrar un resultado satisfactorio de la fundamentación del lenguaje en el «habla», puede conocerse una intención de esta determinación de la relación, que solo más tarde desarrolló toda su significación filosófica. Heidegger dice que la «gramática» de las lenguas (indo-europeas) tiene su «fundamento» en la lógica griega, y que esa lógica se apoya a su vez en una «ontología de lo que está a la vista» (GA 2, 220). Con ello se diseña uno de los problemas que llevaron a Heidegger repetidamente a investigar la «esencia del lenguaje». La «ontología de lo que está a la vista» (del ser ante los ojos) como «fundamento» de la «gramática» se basa en la distinción entre una cosa dada que está en el fondo y las diversas propiedades que se le atribuyen. Lo que Aristóteles llama *hypokeímenon* (literalmente, lo que está en el fondo), a lo que se atribuyen *symbebekóta* (propiedades), vuelve de nuevo en la «gramática» del lenguaje como la distinción de sujeto y predicado. El sustantivo verbal «ser» es designado en la gramática como «cópula», como el «pequeño lazo» que une sujeto y predicado (*S* es *P*). Pero, según Heidegger, y no solo según él, el ser ni es una «cosa», a la que se le atribuyen «propiedades» —pues entonces sería un ente—, ni puede reducirse a la función de cópula. Pero ¿cómo un lenguaje para el que es fundamental la relación de sujeto-cópula-predicado puede

comportarse con un ser que escapa a estas determinaciones? ¿Cómo podemos hablar sobre algo para lo que no se ha previsto ningún lugar en la gramática del lenguaje?

De este problema se ocupan las «lecciones metapolíticas» después de 1933. En ellas Heidegger aborda un tema que lo había tenido ocupado desde su tesis doctoral. En las lecciones del invierno de 1933-1934, tituladas *De la esencia de la verdad*, Heidegger constata que la «reflexión sobre el *lógos* como doctrina del *lenguaje*, es decir, la gramática, está dominada por la lógica como doctrina del pensamiento» (GA 36/37). A su juicio, hay que poner fin a este dominio de la «lógica» mediante un «*sacudimiento de la representación gramatical del lenguaje*» (GA 36/37, 104). Y eso solo se puede hacer si se tematiza la «esencia del lenguaje».

Al final de las lecciones del verano de 1934 se realiza este «sacudimiento»: «La esencia del lenguaje actúa como tal allí donde acontece como poder formador de mundo, es decir, allí donde ella por primera vez prefigura de antemano el ser del ente y lo lleva a la ensambladura. El lenguaje originario es el de la poesía» (GA 3, 170). Prescindiendo de las implicaciones «metapolíticas» de este pensamiento, la perspectiva del «sacudimiento de la lógica» (GA 38, 11) reacciona al problema de cómo el ser puede ser llevado adecuadamente al lenguaje, puesto que se sustrae «a la representación gramatical del lenguaje». Desde entonces la «poesía» ocupa una posición clave en la filosofía del lenguaje de Heidegger. La cuestión es si todo tipo de lenguaje es «objetivante con necesidad», si todo lo que se piensa tiene que convertirse en un «objeto» en el acto de pensamiento (cf. GA 9, 74). Pensar ¿significa necesariamente objetivar?

En los *Aportes a la filosofía* Heidegger expresó este problema de manera señalada: «La verdad del ser no puede decirse con el lenguaje ordinario. Si todo lenguaje es lenguaje del ente, ¿puede en absoluto decirse esa verdad de manera inmediata? O bien, ¿podemos hallar un nuevo lenguaje para el ser? No» (GA 65, 78).

El «lenguaje del ente» se basa en aquella «gramática» que se remonta a una «ontología del ser a la vista». Este problema ocupó con intensidad a Heidegger precisamente en los *Aportes a la filosofía*. Por un tiempo encontró una solución en boicotear el discurso filosófico público. Entonces surge un texto que se aleja «esotéricamente» de lo público y de sus reglas de discurso, para hablar a determinados destinatarios como los «pocos» (GA 65, 11 ss.).<sup>41</sup> En 1962 Heidegger cierra una de sus últimas conferencias con la indicación de que el «decir del evento en forma de una exposición» es un «obstáculo», pues él ha hablado solamente en «frases enunciativas» (GA 14, 30). Al principio de la conferencia había acentuado que no se trataba de escuchar «frases enunciativas, sino de seguir el curso del mostrar» (GA 14, 6), una observación que recuerda el *Tractatus logico-philosophicus* (6. 522).

La pregunta de Heidegger en los *Aportes a la filosofía* por un «nuevo lenguaje para el ser» es presentada con el siguiente pensamiento: un «lenguaje del ser» tiene que ser un «decir» (GA 65, 78). O sea: «Todo decir ha de hacer que brote a la vez el poder oír. Ambos han de venir del mismo origen». Esta «transformación del lenguaje» conduce a un «decir cambiado». E indudablemente el «origen» del «decir» y del «poder escuchar»

es el «*Ê*». Heidegger llama la atención sobre la relación «responsiva», por cuanto el «decir» se refiere a algo, «responde» a algo de lo que procede. Según esto, el «lenguaje del ser» no es uno que versa sobre el «*Ê*», sino que es el «*Ê*» mismo como «lenguaje». En este sentido el «decir» tiene que ser ya un «poder escuchar» el «*Ê*» mismo. El «escuchar» marca la diferencia que hay entre el «decir» y el «ser».

Este pensamiento es desarrollado luego en el libro *De camino al habla*, de 1954, que reúne importantes conferencias y textos. En él se encuentran las siguientes frases, con frecuencia citadas y criticadas: «El lenguaje habla. / El hombre habla en cuanto corresponde al lenguaje. El corresponder es escuchar» (GA 12, 30). La idea de que «el lenguaje habla» es la radicalización de una experiencia obvia. Se trata de que el lenguaje es un sistema vivo de significaciones, el cual posibilita expresarse de esta manera o de otra a los hombres, que en cada caso crecen en un idioma, sin que el individuo respectivo lo haya «creado». <sup>42</sup> Si se habla de la lengua francesa, evidentemente no se presupone que los franceses vivos en el momento actual la hayan «producido», lo mismo que quien quiere hablar francés no «hace» la lengua. Más bien, tiene que comenzar por aprender «oyendo» una lengua ya existente. En ese sentido, la lengua precede al que la habla en cada caso.

Por otro lado, no hay ninguna lengua sin hablantes. Por eso Heidegger acentúa:

La frase «el lenguaje habla» [...] solo se piensa a medias mientras pasa desapercibido el siguiente estado de cosas: el lenguaje, para hablar a su manera, necesita el hablar humano, que por su parte se emplea para el lenguaje en la forma del corresponder. (GA 75, 201)

Como en la ya mencionada estructura «responsiva» del «evento» y de la relación entre «decir» y «escuchar», Heidegger parte de un «necesitarse» recíproco en la relación entre «lenguaje» y «hablar humano». Y así el hablar ya no es una mera capacidad del hombre, sino un «corresponder». Si el hombre es el ser vivo que habla, él tiene esta propiedad que lo distingue de los otros seres vivos (conocidos) no porque él mismo se la haya dado, sino porque la ha recibido del lenguaje.

Pero con ello no hemos esclarecido aún en qué medida semejante concepción del lenguaje corresponde al «ser mismo» mejor que una fundada desde la «lógica». Según Heidegger, el «corresponder» es un «escuchar». Y este «escuchar» puede referirse a algo que de antemano está siempre dado: palabras, frases, escritura, etc. Y por supuesto, así no se habría llegado todavía al ser mismo, pues el problema de la «objetivación» consiste precisamente en que la palabra «ser» permanece sometida a una «ontología del ser ante los ojos». Por eso, el «escuchar» en el «corresponder» no se refiere precisamente a palabras o frases, sino a algo que les precede. Heidegger lo llama el «sonido del silencio» (GA 12, 29). Palabras y frases parecen proceder de una fuente que no aparece en forma de palabras y frases. Esta ausencia de palabras y frases puede designarse como «silencio». Pero, dado que este concentra en sí *todas* las palabras y frases y, de acuerdo con ello, también el «escuchar», Heidegger habla de su «sonido». Pero el «sonido del silencio» ¿no sigue siendo una metáfora acústica que no resuelve el

problema de un «ser mismo» que se sustrae a los enunciados?

Dejemos así el tema. Para rechazar la concepción del lenguaje desde la perspectiva de la «lógica» se añade otra intención. En la «lógica formal» el lenguaje es considerado como una configuración que es indiferente respecto del «contenido» que aparece en él. El modelo de frase «*S* es *P*» no dice nada sobre qué es aquí *S* y qué es *P*. Se trata de indicar solamente una forma con la que puede expresarse todo lo que hay. Si desplazamos esta formalización al enlace fin-medio, que nos es familiar en la vida cotidiana, se podría afirmar que el lenguaje está ahí para transmitirnos «contenidos». En esta manera de concebir el lenguaje, es entendido como un «instrumento» o un «medio», con el que se produce «informaciones». Esta concepción matemático-cibernética del lenguaje, concebida por Norbert Wiener<sup>43</sup> a finales de los años cuarenta, es para Heidegger errónea en su raíz, pues con ella se sacan tecnológicamente del mundo elementos esenciales del lenguaje, que no en último término se representan en la poesía. En la poesía aparece un hablar que no puede reducirse a «informaciones». Contra esta concepción del lenguaje se dirige Heidegger cuando escribe las famosas frases:

El pensar realiza la relación del ser con la esencia del hombre. No realiza y origina esta relación. El pensar ofrece solamente al ser lo que este le ha dado a él mismo. Esta oferta consiste en que en el pensamiento el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. (GA 9, 313)

El lenguaje es más que un «instrumento» o un «medio» sobre el que el hombre dispone, con el que puede dominar las cosas y dominarse a sí mismo, en cuanto se «informa». Puede aparecer como «información», pero contiene posibilidades que van mucho más allá del «informar». Se trata de este más. La filosofía de Heidegger concibe el lenguaje como una «morada», en la que «habita» el hombre. Este «habitar» en sentido enfático solo puede darse si «en el pensar el ser llega al lenguaje». Desde esta perspectiva se muestra una diferencia entre la concepción del lenguaje como «información» y la de la «casa del ser»; esta diferencia es decisiva de cara al «habitar». Para Heidegger, un mundo en el que domina la concepción cibernética del lenguaje se ha desligado de la posibilidad de «habitar».

### *Dios y «los dioses»*

Ya solo puede salvarnos un dios  
(GA 16, 671)

La biografía intelectual de Heidegger está profundamente unida en sus principios con el catolicismo vivido en la provincia sudoccidental de Alemania. Así lo expresó en un texto de finales de los años treinta titulado «Una retrospectiva al camino»:

Y no podía desconocer que en todo este camino anterior acompañaba de manera tácita la confrontación con el cristianismo, que no era ni es un «problema» abordado de manera explícita, sino la conservación del propio origen, de la casa paterna, de la patria y de la juventud, y a la vez un doloroso desprendimiento *juntamente*. Solo quien ha estado tan radicado en un mundo católico vivido de modo real puede tener una noción de los motivos que actuaban como sacudidas sísmicas en el camino anterior de mi preguntar. (GA 66, 415)

Esta dramatización del «camino anterior» tiene un núcleo verdadero. El pensamiento de Heidegger está acuñado por una «confrontación con el cristianismo» también allí donde esta no llega a la superficie del texto. La «historia del ser» es una narrativa en la que desempeña una función esencial precisamente la significación «histórica» del cristianismo. A la postre esta vuelve de nuevo en las manifestaciones antisemitas de Heidegger a principios de los años cuarenta. En ese tiempo parece haberse realizado la «confrontación con el cristianismo» en sentido literal: el pensamiento de Heidegger y el cristianismo se pusieron el uno fuera del otro («*auseinander gesetzt*»).

El «camino» hacia esta separación fue largo. La importante conferencia de Marburgo de 1928, «Fenomenología y teología», representa un paso en ese camino. En esta conferencia, dicho toscamente, se trata de la diferencia entre una filosofía que se entiende como ontoteología y la teología cristiana. Esta última es designada como una «ciencia *positiva*» (GA 9, 61). «Positiva» no significa sino que la teología investiga el objeto del «cristianismo», deslindado con mayor o menor claridad. Para dedicarse al «cristianismo», es decir, para ser un cristiano creyente, no se requiere ninguna «filosofía». La «ciencia positiva de la fe» necesita la filosofía «solo de cara a su carácter científico». Prescindiendo de esta dependencia, que para Heidegger es externa, entre la «fe» y la «filosofía» media tal abismo que el filósofo comentado califica de «enemigo mortal» la «específica posibilidad de existencia» de la «fe» «frente a la *forma de existencia* que pertenece a la *filosofía*» (GA 9, 66). Nótese bien que Heidegger de ningún modo habla aquí de la «teología» misma, sino más bien de la «facticidad de la fe». «Fe» y «filosofía» constituyen una alternativa tan radical, «que la filosofía no se embarca para nada en la empresa de impugnar de alguna manera a aquel enemigo mortal». Por así decirlo, la «filosofía» deja intacta «la posibilidad de existencia» de la «fe», pues se distingue sustancialmente de ella.

Cinco años más tarde, en el desacreditado discurso del rectorado, con el título *La autoafirmación de la universidad alemana*, Heidegger habla de la posibilidad de que «nuestro más propio Dasein mismo» se halle «ante una» «gran transformación». Pues, en efecto, podría ser «verdadero» lo que Nietzsche, el último filósofo alemán que buscó apasionadamente a Dios, decía: «Dios ha muerto» (GA 16, 111). Esta observación es todo menos mera retórica. Por el proyecto de responder al «primer comienzo» «entre los griegos» con otro «comienzo» entre los «alemanes», surge entre la filosofía y el cristianismo no solo una diferencia, con la que, por así decirlo, ambos pueden vivir bien. El cristianismo, como ya sucedía en Nietzsche, es hecho responsable por la

pérdida de posibilidades específicas en el contexto del «primer comienzo».

Es indudable que Heidegger tomó muy en serio el famoso aforismo 125<sup>44</sup> «El hombre loco», del escrito *La gaya ciencia*. La muerte del Dios cristiano, su transformación en un «cristianismo cultural», que para Heidegger ha muerto, era a su juicio un hecho «histórico». Desde ahí se explican también los muchos ataques que en los *Cuadernos negros* dirige contra el cristianismo (cf., por ejemplo, GA 94, 463). Esta religión no podía utilizarse para el «otro comienzo». Por el contrario, la idea de un «Dios creador», este supuesto cómplice de la «producción sistematizada», era todo menos «inicial».

Es importante ver cómo Heidegger interpreta la amarga visión del «hombre loco». Sin duda Nietzsche se refiere al Dios cristiano. «Nosotros» lo hemos «matado», en la medida en que «nosotros» ya no convertimos su buena nueva en orden vinculante de «nuestra» vida. Y además el Dios cristiano se refiere a otra cosa. Según Heidegger, en el aforismo de Nietzsche, Dios es un «nombre para designar el ámbito de las ideas e ideales» (GA 5, 216), para la esfera de lo «suprasensible» por excelencia, que desde Platón se mantiene en la filosofía europea. Con la muerte del Dios cristiano y de esta esfera de lo «suprasensible» se han hecho increíbles todos los criterios morales y éticos que ordenaban la vida. El patrón absoluto por el que se orientan todas las demás normas ha desaparecido: «¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No andamos errantes como a través de una nada infinita?», pregunta el «hombre loco». El errar «a través de una nada infinita» es el «nihilismo». Con la muerte de Dios irrumpe la época del «nihilismo» en la «historia del ser».

Pero no es solo Nietzsche el que constata la muerte de lo divino en el mundo europeo. También Hölderlin ha hablado de la «huida de los dioses» (GA 4, 195), entre los que el poeta cuenta también a Jesucristo. Y exactamente igual que Nietzsche, Hölderlin no pierde de vista la posibilidad de un retorno de lo divino. Está claro que en este discurso, iniciado por Hölderlin y Nietzsche (también por Schelling, y en el siglo XX por George y Rilke e incluso por Ernst Jünger), sobre un derrumbamiento de la concepción cristiana de Dios y un simultáneo retorno de otros «dioses», surge un especial tema alemán que ha dejado huellas claras especialmente en Heidegger. En Francia no se ha dado algo semejante.

Por un lado, Heidegger tiene por indudable el mensaje del «hombre loco». La fuerza del Dios cristiano se ha consumido en los dos milenios de historia europea. Y, por otro lado, no se despega del pensamiento de que, después de la desaparición de Dios, lo divino puede aparecer «todavía» en el mundo. ¿No había hablado ya en el discurso del rectorado del filósofo que busca al Dios? El uso del artículo determinado muestra que Heidegger no se refería al Dios cristiano, del que nunca puede hablarse con artículo. En este sentido, también para Heidegger muestra la pauta la caracterización que Hölderlin hace de la época del ser abandonada por dios como «noche», en la que los «dioses» se han retirado, para aparecer de nuevo en una «mañana» venidera.

Sin embargo, en primer lugar, en el contexto inmediato del discurso del rectorado, Heidegger había intentado utilizar en el plano «metapolítico» la poesía de Hölderlin sobre los «dioses». No hay duda de que, en relación con lo que él había expuesto en el

discurso del rectorado, toma los versos de Hölderlin, «pero si apareciera un dios en cielo, tierra y mar, todo quedaría renovado en su claridad», en el sentido de que hace depender la existencia de un «pueblo» de una «experiencia originariamente unitaria de vinculación a los dioses» (GA 39, 147). Y así se trata de la «aparición verdadera o no aparición de Dios en el ser del pueblo desde la indigencia de su *Ê*er y para este».45 Hölderlin habría de ser el «fundador del *Ê*er alemán» (GA 39, 220), en cuanto habría de dar al «pueblo» una nueva «vinculación», una nueva religión (re-ligación). Por supuesto este pensamiento, en el fondo blasfemo, palideció con tanta rapidez como se interrumpió el proyecto de la «metapolítica del pueblo histórico». No obstante, en la narrativa de la «mito-logía» del evento siguió desempeñando una función importante.

El tema de los «dioses» requiere una aclaración. Hölderlin se refiere en su poesía a las figuras de dioses que nos son familiares por los antiguos mitos de la historia europea. En sus himnos canta a los dioses y semidioses griegos como Apolo, Dioniso y Heracles, lo mismo que a Jesucristo. Estos son para Hölderlin no objetos muertos de la formación, sino figuras vivas en el contexto de un mito presente para el poeta. Pero la poesía de Heidegger no se reduce a los nombres conocidos por la historia europea. Así, Hölderlin a veces habla simplemente del «Padre», o de una figura misteriosa de manera especial, del «dios de los dioses», o del «príncipe de la fiesta». Estas figuras no pueden incluirse en el canon de los nombres de dioses que nos son conocidos.

Heidegger al principio no asume las caracterizaciones de estos «dioses». En los *Aportes a la filosofía* habla del problema del politeísmo. El uso del plural «dioses» no pretende afirmar la «existencia de una pluralidad frente a un único». Más bien, con ello se quiere expresar una «indecisión» (GA 65, 437). Ha de quedar «indeciso» si «todavía» puede darse «otra vez» una presencia de «dioses» o de «un dios». Y debe quedar abierto qué forma de aparición tendrán estos «dioses» o el «dios». De todos modos, la «indecisión» no es ninguna «posibilidad vacía». De ella ha de venir la «decisión», pueda acontecer todavía o no la epifanía de lo divino.

Es digno de notarse que Heidegger no se quedó en esta indecisión. Él mismo dio en cierto modo un paso hacia la «decisión» y potenció su narrativa de la «historia del ser». Hölderlin anuncia la aparición de un «Dios que ha de venir» (*Pan y vino*, estrofa 10), y Heidegger asume ese anuncio en su pensamiento. El final de su introducción a *Besinnung*, que, como «desarrollo de la historia del ser», se halla en las cercanías de *Aportes a la filosofía*, Heidegger insinúa que al acontecer de la «verdad del *Ê*er», de la «iluminación del ocultarse», que el hombre como Dasein ha de «fundar», pertenece necesariamente el «servicio singular del Dios no aparecido todavía, pero anunciado» (GA 66, 12). Como Heidegger expone en los *Aportes a la filosofía*, este «Dios» es el «último Dios». Fue «anunciado» en la poesía de Hölderlin, pero, por supuesto, eso no significa que Heidegger no pueda hablar de él además en forma por completo distinta de la del poeta, y de hecho lo hará.

La figura narrativa del «último Dios» es particularmente difícil de determinar. Heidegger habla de él, sin incluirlo con claridad en un contexto teológico conocido. Esto condujo a que algunos intérpretes vincularan determinados giros, por ejemplo, el

de que «pasa el último dios» (GA 5, 248), a formulaciones bíblicas (Éx 33, 22), de acuerdo con una acreditada costumbre de la hermenéutica, aunque inadecuada en el presente caso. Heidegger habla del «último dios» como el «totalmente otro frente a los anteriores, sobre todo frente al cristiano» (GA 65, 403). La designación de la «postrimería» es la que mejor parece dar una referencia. En la época del «olvido del ser» dentro de la «historia del ser», la «apertura de un espacio-tiempo completamente distinto» (GA 65, 405) solo puede partir de un «dios». El enlace de la «postrimería» con una «apertura», el pensamiento de que un tiempo final se trueca en una venida, en una parusía, es conocido como «escatología» por la «teología cristiana». El *éschaton* es lo supremo o último como una determinación temporal y espacial. Al final de los tiempos vuelve a revelarse Dios para juzgar a la humanidad. Heidegger, en cambio, habla de una «escatología del ser» (GA 5, 327). El «ser mismo» es «escatológico en su destino». Según esto, la idea cristiana de la última revelación al final de los tiempos es una representación derivada de la «escatología del ser».

El hecho de que la figura narrativa del «último Dios» pertenece a una narración escatológica queda atestiguado en la llamada *Entrevista del Spiegel*, que Heidegger concedió en 1966 a Rudolf Augstein, quien viajó a Todtnauberg. Allí están contenidas las famosas palabras:

La filosofía no podrá producir ningún cambio inmediato del estado actual del mundo. Y eso no solo tiene validez para la filosofía, sino también para toda reflexión y esfuerzo meramente humanos. Ya solo puede salvarnos un Dios. (GA 16, 671)

Heidegger, cuando habla de «dios», usa repetidamente un artículo. Sería superficial afirmar que con ello pensaba en el «último Dios». Pero el escenario es semejante al de los *Aportes a la filosofía*. El «estado actual del mundo» está dominado por el «olvido del ser». Ya no se trata de un «cambio», sino de una «salvación». Una vez más Heidegger toca el núcleo revolucionario de su pensamiento para cargarlo, en un incremento del drama, con el evento de una «salvación».

Si el comienzo filosófico de Heidegger está unido con la «magia» católica de un «aroma de abetos y luces», su pensamiento posterior se entrega a otra «magia». Incluso una vez resaltó su «anti-cristianismo» (GA 97, 199). Dice que «no es cristiano» porque, «hablando en términos cristianos, no tiene la gracia». La decisión de Heidegger por la filosofía sin duda también estaba dirigida contra la teología y el cristianismo defendido por ella, que en otro pasaje es distinguida explícitamente de la «vida cristiana» (GA 97, 205). La «fe» siguió siendo una alternativa radial, intangible, frente al «pensamiento». Permaneció el «enemigo mortal». Ahora bien, para un cristianismo convertido en costumbre las palabras del «hombre loco» tenían validez.

Y, sin embargo, el «anticristianismo» de Heidegger de ningún modo puede entenderse solamente como una discreta reserva frente a la «fe» y la «gracia». En las *Anotaciones IV*, uno de los *Cuadernos negros* de los años cuarenta, Heidegger advierte que «Jehová» es «aquel dios» «que se arroga convertirse en el dios escogido y no tolera ningún otro dios junto a él» (GA 97, 369). Y así pregunta:

¿Qué es un dios que se ensalza frente a los otros para convertirse en el elegido? En todo caso «nunca» es el dios por antonomasia, supuesto que lo así indicado pueda ser nunca divino».

Heidegger resulta más claro cuando en los *Aportes a la filosofía* se mantiene «indeciso» en una oscilación. Los «sistemas modernos de la dictadura total» proceden del «monoteísmo judeo-cristiano» (GA 97, 438). Una vez más repite su estrategia antisemita, si no la de invertir la relación actor-víctima entre alemanes y judíos, por lo menos la de igualarla hasta suprimirla. Según él, «el monoteísmo judeo-cristiano», «Jehová», que se convierte en el «dios escogido», traiciona la pluralidad de los «dioses» para preparar «los sistemas modernos de la dictadura total». Frente a esto está el hecho de que el nacionalsocialismo, antirromano, anticonfesional, antiuniversalista y, naturalmente, antisemita, abrigaba gran simpatía precisamente por aquellos poetas, pensadores y compositores que preferían los «dioses» al Dios uno y único. El «anticristianismo» de Heidegger no era ningún fenómeno inusual en la época del nacionalsocialismo.

## La «esencia de la técnica»

### *Friedrich Nietzsche y Ernst Jünger*

Tal como escribe Rüdiger Safranski, cuando a principios de los años cincuenta empezó a circular en Alemania la expresión de Heidegger «engranaje» (*Gestell*) como designación del mundo técnico»,<sup>1</sup> él llevaba aproximadamente veinte años ocupándose de la «esencia de la técnica». Con el tiempo la técnica se convirtió en uno de sus temas principales.

Heidegger, en su memoria *El Rectorado 1933-1934*, de 1945, indica que alrededor de 1932 estudió y «comentó» los escritos de Ernst Jünger *La movilización total* (1930) y *El trabajador. Dominio y figura* (1932) (GA 16, 375). También había leído con atención el artículo *Sobre el dolor* (1934). Heidegger da a entender que en estos textos se expresa «una comprensión esencial de la metafísica de Nietzsche», «por cuanto en el horizonte de esta metafísica se ve y prevé la historia y el presente de Occidente». Nietzsche y Jünger son las dos figuras que estimularon la interpretación de la técnica en Heidegger, primero como «fabricación total» y luego como «engranaje». Sin duda el filósofo, a través de los mencionados textos de Jünger, percibió la técnica por primera vez como un problema filosófico.

Eso no significa que Heidegger no se ocupara antes de fenómenos que se muestran como derivados del «mundo técnico». El análisis del «uno» en *Ser y tiempo* se relaciona con uno de estos fenómenos. El filósofo menciona el efecto nivelador del «uso de los medios de transporte público», de la «utilización de los medios de difusión de noticias» (periódicos) (GA 2, 169); pero fue Jünger el que le llamó la atención sobre la novedad de la técnica moderna.

Los ensayos de Jünger intentan ver cómo a consecuencia de las «luchas técnicas» de la Primera Guerra Mundial apareció en la historia un nuevo «tipo» de hombre. Un «tipo» es una especie de ejemplar o modelo. Lo que en el presente caso lo determina de antemano es la técnica. Jünger, aludiendo al vocabulario militar, la caracteriza como «movilización total», o sea, como un poner en movimiento todos los ámbitos del mundo y de la vida.

Para Jünger, en las «luchas técnicas» de la Primera Guerra Mundial el «soldado» se mostró como el «tipo» que fue capaz de corresponder a la «movilización total». En libros de guerra como en *Tormentas de acero* (1920) o *Bosquecillo 125* (1925), había descrito la cotidianidad bélica. El «soldado» sabe que en esta cotidianidad no se trata de él como individuo. Ha de realizar su «trabajo» con toda la perfección posible. A eso pertenece la «máquina» como «expresión de la voluntad humana de dominar la materia».<sup>2</sup> El «soldado» tiene que «fundirse» con ella,<sup>3</sup> tiene que «llevar en la sangre» un «instinto técnico».

Según Jünger, esta actitud del «soldado» respecto de su mundo se había establecido

después de la Primera Guerra Mundial como forma de vida «típica». Pero el «tipo» de esta forma de vida ya no es ahora el «soldado», sino el «trabajador». Él no entiende la vida como posibilidad personal de felicidad, sino como tarea de servir a la «voluntad de poder», y llegar a la dominación a través de este servicio. Y así el mundo ha de entenderse en el sentido de la «movilización total». El «tipo» del «trabajador» no es ningún fenómeno sociológico o económico, sino una «figura metafísica». Para Heidegger, en la medida en que Jünger utiliza el concepto de «tipo» y de «figura», se halla en la tradición del pensamiento platónico. Según esto, la «superación de la metafísica» tiene que afectar también a los textos de Jünger.

En *El trabajador* Jünger da la siguiente definición de la técnica: «La técnica es la forma en que la figura del trabajador moviliza el mundo».<sup>4</sup> Son patentes los fenómenos que Jünger tiene a la vista. Se trata de la experiencia de una omnipresente aceleración del hombre, de la máquina y la información. Jünger rastrea sistemáticamente en su ensayo todos los ámbitos del mundo (el deporte, la configuración del tiempo libre, son interpretados como «trabajo»), para mantener por todas partes el incremento de empresa, rapidez y consumo de energía.

Heidegger llamó la atención con razón sobre el hecho de que Jünger en esta forma de pensar era un discípulo y heredero de Nietzsche. Este es para Jünger el filósofo de la «voluntad de poder» y del «superhombre». Exotéricos pensamientos principales del Nietzsche tardío, el de que la «vida» consiste en la «voluntad de poder», y el de que su «afirmación» ilimitada del hombre conduce más allá de él, al «superhombre», influyeron en el escrito sobre el «trabajador». Así, es Nietzsche el que en un fragmento póstumo, que Jünger conocía por la entonces usual edición de la *Voluntad de poder*, establece un vínculo entre el «soldado» y el «trabajador»: «Los trabajadores han de aprender a sentir como *soldados*». Se trata de que «el individuo, según su peculiaridad, sea situado de tal manera que pueda *realizar lo supremo*».<sup>5</sup> En esta dirección Nietzsche también piensa en su anterior apoteosis de la «máquina»:

La máquina como maestra. La máquina enseña por sí misma la conexión recíproca de agrupaciones humanas, en acciones donde cada uno solo ha de hacer una cosa: ella ofrece el modelo de la organización del partido y de la dirección de la guerra. En cambio, no enseña la propia gloria individual: ella hace de muchos *una* máquina, y de cada uno un instrumento para *un* fin. Su efecto más general es enseñar la utilidad de la centralización.<sup>6</sup>

Partiendo de tales pensamientos protocibernéticos, Jünger pudo esbozar una metafísica de la «movilización total» y del «trabajador» de una manera muy original y sugestiva.

Y había además otra razón por la que Heidegger pensaba, en torno a 1930, que podía apoyarse en el discurso de Jünger sobre la «movilización total». Jünger, en su ensayo *La movilización total*, primero la había entendido como «medida de pensamiento organizador», para añadir inmediatamente que eso es «tan solo una insinuación de aquella movilización superior» que «el tiempo» realiza «en nosotros».<sup>7</sup> Esa referencia al «tiempo» y al sujeto colectivo tuvo que llamar la atención a Heidegger. El final del

artículo con alusión a Nietzsche confirmó la impresión: «Y por eso el nuevo armamento al que nos disponemos desde hace tiempo tiene que ser una movilización de los alemanes, nada fuera de eso».<sup>8</sup> Dos años más tarde Jünger se expresó aún con más claridad en *El trabajador*: «Y esta es nuestra fe: que el ascenso del trabajador equivale a un nuevo ascenso de Alemania».<sup>9</sup> Heidegger podía suponer que había encontrado un aliado «metapolítico».

En todo caso, en noviembre de 1933, Heidegger, en un discurso con ocasión de la lección inaugural a los estudiantes, se refiere enfáticamente a *El trabajador* de Jünger. Dice que Jünger, «con base en la experiencia de la lucha técnica en la Guerra Mundial, interpretó la naciente forma de ser del hombre de la próxima época *mediante* la *figura* del trabajador por antonomasia» (GA 16, 205). Y con ello, continúa, ofreció un prototipo a los «estudiantes» del futuro:

Este estallido de estudiantes ya no «estudia», es decir, no se queda *sentado*, escondido en algún lugar, para, desde allí, en su estado de sentado «aspirar» a algún lugar. Este nuevo estallido del querer saber está en camino en todo momento. Pero este estudiante se convertirá en *trabajador*. (GA 16, 204)

En ese contexto de reflexiones «metapolíticas» parece que Heidegger se ocupó también de la «figura» «del trabajador» de Jünger. El «trabajo», dice, conduce «al pueblo», unificándolo, «al campo de acción de todos los poderes esenciales del ser». El «Estado nacionalsocialista» es el «Estado del trabajo» (GA 16, 206). ¿Estaba dispuesto Heidegger en el curso de la «metapolítica “del” pueblo histórico» a aceptar la técnica como «movilización total»?

Tres o cuatro años más tarde, en un *Cuaderno negro* Heidegger vuelve a hacer referencia al concepto de la «movilización total» en Jünger. La «técnica», dice, ni queda comprendida «“metafísicamente” —en la verdad y falta de verdad del *êser*—, ni queda superada por el hecho de entenderla como destinación “total” del *Dasein*» (GA 94, 356 s.). Radica «en su esencia» que ha de llegar a ser esto. Pero ¿cómo ha de «sostenerse» semejante cosa? ¿Mediante el «mero reconocimiento», tal como insinuaba Jünger mismo? Heidegger lo niega y añade que «debe tomarse en serio» «la posibilidad de que “a través de la movilización total” de lo técnico mismo todo sea compulsado a su final», «tanto más si en ninguna parte se abren las fuentes del posible incremento de este acontecer». Eso solo es «posible», a su juicio, si «nosotros en una reflexión *histórica* retrocedemos hasta muy lejos», «hasta la conexión entre *téchne*, *alétheia* y *ousía*». Situando una vez más el tema en su debido punto: «Solo desde la pregunta por el *êser* y su verdad nos surge el espacio de la disputa con la técnica». Ese era el programa con el que en ese momento Heidegger se acercaba filosóficamente a la «técnica».

Cuando más tarde, a principios de 1940, vuelve a interpretar en público, de manera polémica, «ante un pequeño círculo de colegas», *El trabajador* de Jünger, este se ha convertido para él en un «provinciano metafísico» (GA 90, 33). Ahora lo considera como un «literato de la época» (GA 96, 224), cree que, junto con Oswald Spengler, es

una de las «mejores y más eficaces popularizaciones de la metafísica de Nietzsche» (97, 171). En 1939, Jünger había escrito una novela, *Sobre los acantilados de mármol*, que podía entenderse como una parábola sombría sobre el nacionalsocialismo. Para Heidegger esta era solo la expresión de un «desconcierto dentro de la época de la metafísica consumada (Nietzsche)» (GA 90, 29). Con todo, Heidegger reconoció en el concepto de la «movilización total» una provocación que en definitiva lo llevó a encontrar, según Safranski, la legendaria «expresión engranaje (*Gestell*) como designación del mundo técnico».

### «Producción sistematizada» y «engranaje»

La filosofía de Heidegger sobre la técnica proviene «de la pregunta por el *ŕer* y su verdad», es decir, tiene su lugar en la narrativa de la «historia del ser». Eso significa que la técnica es considerada no como un fenómeno aislado, sino siempre en conexión con una historia que dura 2500 años. Por tanto, entender la técnica o lo técnico significa interpretar y esclarecer esta historia. Y eso significa a su vez que Heidegger enlaza la historia de la técnica con la aparición de la palabra *téchnē*. Como en todas partes, también en este aspecto la «historia del ser» comienza con «los griegos».

La ocupación de Heidegger con la técnica en «los griegos» consiste casi exclusivamente en la traducción e interpretación de la primera estrofa del coro en la *Antígona* de Sófocles. Esta comienza en la traducción de Heidegger con las palabras: «Hay muchas cosas terribles, pero nada más terrible que el hombre» (GA 40,155).

Sófocles refiere la caracterización del hombre como «lo más terrible» a su capacidad de someter la naturaleza a su provecho. Usa la palabra *téchnē* uniéndola con el vocablo *tò mechanón*. La palabra está en conexión con el adjetivo *mechanikós*, que significa «ingenioso», «hábil» o «astuto». *Tò machanón*, la habilidad del hombre, que Heidegger traduce como «hechura» (GA 13, 36), está en ser prudente (*sophón*). ¿A quién se atribuye esta habilidad? A la técnica (*téchnē*). A diferencia de los filósofos que hablan de la *téchnē* (Aristóteles, que nació aproximadamente veinte años después de la muerte de Sófocles, se ocupa del concepto, por ejemplo, en la *Ética Nicomáquea*, 1140a 10), Sófocles acentúa la dimensión ambivalente e incluso trágica de la técnica. Ciertamente, en la prudente habilidad e ingeniosidad se muestra la grandeza del hombre, pero este, seducido a través de ella para el atrevimiento (*tólma*), está constantemente ante el peligro del fracaso.

Al principio de la época moderna, René Descartes da el paso decisivo en la «historia del ser» para la significación de la técnica y no solo para ella. Según Heidegger, el ente se convierte en un objeto medible y calculable donde el hombre empieza a entenderse como sujeto. La «objetivación del ente» se realiza en un re-presentar que tiende a poner ante sí todo ente de tal manera que el hombre calculador pueda estar seguro del ente y tener certeza de él (GA 5, 87). De hecho, Descartes define la verdad como certeza (*certitudo*), es decir, como una verdad que el sujeto puede comprobar y con ello fijar de una vez por todas. Es obvio que en esto él puede servirse de los medios técnicos

inventados en la modernidad (por ejemplo, microscopio y telescopio). Concuera con esto que Descartes designe en el *Discurso del método* de 1637 al hombre como «maître et possesseur de la nature»,<sup>10</sup> como maestro y dueño de la naturaleza. La técnica se convertirá en «producción sistematizada».

No deja de ser problemático utilizar el concepto de «producción sistematizada». Heidegger mismo señala que normalmente la «“producción sistematizada” es la que mira a las ventajas y a una explotación codiciosa de las actividades humanas bajo la apariencia de ocupaciones inocentes» (GA 69, 186). Pero esta «producción sistematizada» no es suficiente para captar la forma de la técnica como «historia del ser», que Jünger había pensado antes como «movilización total». «Producción sistematizada» designa la «esencia del ser» que lleva «todo ente a lo factible y lo somete al poder de lo hecho» (GA 9, 46). Todo ente es considerado «ya siempre» desde el punto de vista del «hacer». Si la «producción sistematizada» es la «esencia del ser», tal como ha resultado en la Edad Moderna, entonces esa «producción» como «actividad humana» no puede reivindicar ninguna primacía. A pesar de todo, también aquí Heidegger piensa en la relación del «necesitar» recíproco. Por eso, la «producción sistematizada» como “actitud” humana entra en juego sin trabas por primera vez allí donde la humanidad» se halla «ya en medio del ente», «cuyo ser como poder» eleva «su esencia a lo supremo de la fabricación total». Desde este punto de vista, la «humana» «fabricación total» puede acontecer solo en la medida en que la precede una «historia del ser». Por tanto, quien aparece siempre como agente de la «producción sistematizada» —el nacionalsocialismo, los bolcheviques, los estadounidenses o el «judaísmo mundial»— no puede ser el origen de la «producción sistematizada». Por supuesto, esto nada cambia en el hecho de que sin duda hay una «humanidad» que puede corresponder de manera especial a la «producción sistematizada».

Con ello se han mostrado ya los problemas de esta elección de conceptos que hace Heidegger. En cuanto él designa la «esencia de la técnica» como «producción sistematizada», inscribe ineludiblemente en esta «esencia», a mediados de los años treinta, una valoración moral. Los *Cuadernos negros* fortalecen esta impresión, así que Heidegger reflexiona sobre «técnica y desarraigo». Según él, «la radio y todo tipo de organización» han destruido «el crecer interior, es decir, el constante volver a crecer en la tradición dentro del pueblo, y con ello el crecimiento renovado de este mismo». «Se» crean ahora «puestos de profesor de “sociología” agrícola» y se escriben «montones de libros sobre las peculiaridades nacionales». Pero eso mismo pertenece al «desarraigo», que ha de entenderse como un efecto de la «producción sistematizada».

En virtud de semejantes fenómenos de «desarraigo», Heidegger habla de la «falta de historia de la producción total» (GA 69, 23). En consecuencia, de entrada señala una posición bastante mala a la «esencia de la técnica» en la narrativa de la «historia del ser». Desde su punto de vista, la «producción sistematizada» destruye la «historia», la hace imposible. Con ello surge una cierta tensión en el «ser mismo», a la que Heidegger intenta contradecir. Mediante el «salto a la superación de la metafísica» se trata de «agitar la historia y así ayudar a sacar al conjunto del ente del quicio de la producción

sistematizada» (GA 69, 24). Eso, dice, es «la liberación hacia la libertad para la verdad de ser». Dicho de otro modo, Heidegger opina que la «producción sistematizada» constituye una «esencia de ser» que ha de «superarse». Supone que se trata de una «liberación» de la «esencia de la técnica» así pensada.

Las consideraciones de Heidegger sobre la Segunda Guerra Mundial y sus destrucciones se hallan por completo bajo el signo de esa «liberación». Aun cuando advierte que «*esta* “producción sistematizada”», es decir, la «producción sistematizada» en el sentido de «los manejos humanos», «es a lo sumo una consecuencia alejada de la pensada desde el punto de vista de la historia del ser», sin embargo, precisamente ella está por completo bajo el foco de su atención. A este respecto, está claro que una «superación» de la «producción sistematizada» en definitiva solo será posible si esta impulsa hacia su «propia destrucción» (GA 97, 18). La afirmación de los sucesos destructores de la Segunda Guerra Mundial por parte de Heidegger sigue esta lógica. Cuanto más profundas huellas deje la destrucción, más probable será una «destrucción de la metafísica» y eso significa también de la «producción sistematizada».

Prescindiendo por completo de que semejante pensamiento contiene problemas morales, que se incrementan cuando Heidegger atribuye a los «alemanes» en la guerra la función del «sacrificio» (GA 54, 250) por la «verdad del ser» e identifica la técnica con lo «esencialmente “judío”» (GA 97, 20), la «esencia de la técnica» no puede entenderse de esta manera. En cuanto esta es entendida como «producción sistematizada», se concibe desde el principio como un «poder» malvado, que en definitiva tiene que aniquilarse a sí mismo para hacer puesto a otra «esencia del ser», a la «libertad para la verdad del ser». Este pensamiento permanece cautivo en una *narrativa maniquea*, en la que en definitiva la técnica tiene que aparecer siempre como un mal. Pero si la técnica pertenece al ser, entonces —en todos los fenómenos fácticos negativos, entre los que se incluyen hasta la guerra y el asesinato masivo— no hay ninguna razón para denunciarla como «producción sistematizada».<sup>11</sup>

Con el derrumbamiento del «Tercer Reich» en mayo de 1945 se produce también una censura en el pensamiento de Heidegger. El filósofo tiene que orientarse de nuevo, y ha de hacerlo no solo en relación con el problema de la técnica. Lo narrativo de la «historia del ser» tuvo que escribirse de nuevo. Había quedado liquidada la función de los «alemanes» como garantes del «otro comienzo». Heidegger sabía que él no podía defender públicamente esta figura de pensamiento procedente de Hölderlin. Y también en el plano de la «historia del ser» se había presentado otra situación. La «producción sistematizada» no se había aniquilado a sí misma. La dramática del elemento narrativo de un «ocaso» (cf. GA 73.1, 843) había dejado paso a un desencanto, que produjo otro tono en el pensamiento de Heidegger. A través de todas las destrucciones se había conservado el «mundo técnico». La técnica hubo de pensarse de nuevo en condiciones cambiadas.

Cuando en diciembre de 1949 Heidegger presentó en el selecto círculo del «Club de Bremen» su ciclo de conferencias «Mirada a lo que es», el auditorio fue testigo de un pensamiento cambiado sobre la técnica. Ha desaparecido el pensamiento de la

«producción sistematizada». El campo semántico del «hacer» es sustituido por el del «poner» (imponer). El ente, dice, se ha convertido en un «fondo disponible» (GA 79, 26). «¿Qué significa poner?», pregunta Heidegger, y alude primero a los giros «poner algo delante (representar), producir algo». Pero añade que se da también el «poner» como un «provocar, exigir, forzar a ponerse», brevemente, como «la provisión de material» (GA 79, 27). El «poner» sucede ante todo en relación con la naturaleza. La técnica la «pone», la «provoca», a fin de que puedan «promocionarse» sus materias primas. En ese sentido, lo «presente» de la naturaleza se convierte en «fondo disponible». Pero también el «hombre» es «puesto». La técnica lo «pone» para «provocar» la naturaleza. Y a la vez él se «pone» a sí mismo, se convierte en «fondo disponible». El «poner a disposición» se hace total y lo engulle todo en su dinámica.

Así, Heidegger cree que puede decir:

La agricultura es ahora industria motorizada de la alimentación, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de aniquilación, lo mismo que el bloqueo y el hambre impuestos a países, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno. (GA 79, 27)

Queda patente la estrategia de esta observación. Heidegger quiere mostrar en qué medida también el hombre se ha convertido en un «fondo disponible». No hay ninguna comprensión «industrial» de lo que «se hace presente», ante lo que habría podido acreditarse lo humano. El hombre parece haberse convertido a sí mismo en «materia prima». ¿No es la «fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de aniquilación» una prueba clara de este paso? Lo problemático de ese pensamiento no está en que Heidegger utilice esta formulación, que puede encontrarse también en Hannah Arendt.<sup>12</sup>

En esa manifestación propiamente pueden mostrarse dos problemas. Heidegger se preocupa de la «esencia» de los fenómenos mencionados. Esta es «la misma» en todas partes. Pero a la vez sabe que los oyentes de su conferencia no pueden estar dispuestos a concordar con ese pensamiento en el aspecto *moral*. Este aspecto queda ofuscado por completo. Pero ¿por qué razón quiere Heidegger explicar que la «industria de la alimentación» y la «fabricación de cadáveres» son «en esencia lo mismo»? ¿«Funciona» la frase de Heidegger solo porque él quiere evocar lo terrible, como si *fuera* obvio? Lo silenciado es que en el aspecto moral la producción de alimentos y el asesinato masivo de ningún modo son «en esencia lo mismo». Es posible que por este silencio el efecto retórico fuera aún mayor. Pero ¿cómo puede legitimarse la utilización de la Shoah como efecto retórico?

Además, aproximadamente ocho años antes Heidegger había concebido un pensamiento semejante en uno de los *Cuadernos negros*, aunque dándole una formulación por completo distinta. Allí Heidegger había hablado de algo «esencialmente “judío” en el sentido metafísico» (GA 97, 20) que lucha «contra lo judío». Donde eso sucede, se «ha alcanzado el punto cumbre de la propia aniquilación en la historia». También este pensamiento se sirve del conocimiento de que todo es «lo

mismo en la esencia», a saber, todo es «lo mismo» «en la esencia judía», por así decirlo. Pero eso aquí solo puede ser entendido como una designación sinónima de la «producción sistematizada». Donde lo «judío» así entendido lucha con lo judío, hay un máximo de «autoaniquilación». ¿No se manifestó esta «autoaniquilación» en la «fabricación de cadáveres en cámaras de gas y en los campos de aniquilación»? En las *Conferencias de Bremen* la formulación de casi el mismo pensamiento había cambiado por razones obvias. Él no podía o no quería nombrar lo inefablemente criminal de la Shoah.

En este lugar del texto, de acuerdo con la dramaturgia de la conferencia, el oyente no sabía aún hacia dónde se dirigía todo el enfoque. Heidegger señaló otras formas del «poner». El «imponer», dice, afecta a la «naturaleza y a la historia, a lo humano y a lo divino» (GA 79, 31), afecta a «todo lo que se presenta como una orden de provisión de material en lo relativo a su presencia» (GA 79, 31 s.). Esta «congregación del poner, concentrada desde sí misma, donde todo lo imponible» en esencia es «en su fondo disponible», es «el engranaje» (GA 79, 32). El término denomina «el imponer universal, concentrado desde sí mismo, de la total posibilidad de encargar lo presente en conjunto»; ahí está la interpretación ontológica que de la «movilización total» de Jünger hace Heidegger.

La formulación «en la esencia lo mismo» ha recibido con ello su sentido auténtico: la «esencia», que todo lo convierte en lo mismo, es el «*engranaje*». «Engranaje» equivale a «*esencia de la técnica*» (GA 79, 33). Heidegger acentúa que la «esencia de la técnica no es ella misma algo técnico» (GA 79, 60). El «engranaje» no es él mismo un ente, sino, como el filósofo advierte no pocas veces, «la primera irradiación del evento» (GA 76, 258).

De todos modos, este pensamiento permanece oscuro. Si Heidegger indica que la «esencia de la técnica» «ha de pensarse en su esencia de evento», que «en el fondo» ha de entenderse «por primera vez con el evento», en tal caso vuelve a irradiar el antiguo rasgo «escatológico» de su filosofar. Así, dice, «se alcanza el ámbito, *dentro* del cual la relación oculta del hombre *en el* evento con el evento concede la retorsión de la técnica» (GA 76, 325). La «historia del ser» no había llegado a su fin. Su narrador no podía apearse del pensamiento de una «retorsión» de la técnica.

Heidegger, partiendo de una lectura de textos de Jünger sobre la «movilización total», había decidido que una filosofía de la técnica tiene que brotar «de la pregunta por el *ser* y su verdad». El pensamiento del «engranaje» es la última respuesta que Heidegger como filósofo supo dar de la técnica. Pero permanece incompleto si no exponemos otro camino de su pensamiento tardío.

*¿Llegada en la «cuaternidad»?*

Las *Conferencias de Bremen* son el lugar de nacimiento no solo del «engranaje», sino también de la «cuaternidad». <sup>13</sup> «Engranaje» y «cuaternidad» están interrelacionados de una manera específica. De todos modos, a este respecto es importante ver cómo

Heidegger introduce el pensamiento de la «cuaternidad». Además, hay que considerar en qué medida la «cuaternidad» es el último estadio de un «camino de pensamiento» en el que Heidegger desarrolló el problema del «mundo».

En el contexto de la pregunta por la técnica Heidegger distingue entre «cosa», «objeto» y «fondo disponible». En la conferencia con el título *La cosa* se trata propiamente en primer lugar de la «cercanía» (GA 79, 69). El filósofo quiere mostrar qué es «cercanía», y para explicarlo recurre a algo que «está cerca». Tenemos cerca «cosas». «Pero ¿qué es una cosa?». Con ello comienza un singular análisis de un ente que Heidegger llama «cosa».

A este respecto se decide por una «cosa» determinada, por un «cántaro». Ahora bien, lo mismo que en una «cosa», también en un «cántaro» hay que preguntar qué es él. Lo que sigue es una impresionante descripción «fenomenológica», que culmina mostrando en qué medida el «cántaro» congrega «tierra y cielo, los divinos y los mortales», la «sencillez de los cuatro», brevemente, la «cuaternidad» (GA 79, 12). Puesto que la «cosa» es capaz de esto, puede decirse sobre su «esencia» que la «cosa cosea» (GA 79, 13).

Al «objeto» y al «fondo disponible» se le atribuyen otras propiedades. Al «objeto» le corresponde siempre un «mero representar» (GA 79, 6). Según esto, lo «representado» ante todo es simplemente el «objeto», que ha de ser siempre «objeto» de un «sujeto». Según Heidegger, desde Descartes «sujeto» y «objeto» pertenecen juntos a la «relación-sujeto-objeto» (GA 65, 198). Del «objeto» también hay que distinguir todavía el «fondo disponible». El «objeto» conserva en el «enfrente» ante todo una «distancia» (GA 79, 25). Pero esta «distancia» no tiene ninguna estabilidad. De pronto se trueca en lo «carente de distancia». Ahora todos los «objetos» caen en lo «indiferente». Lo «presente» ya no es experimentado como «objeto», sino como «fondo disponible». Eso sucede en la «imposición universal» del «engranaje».

Pero en la «cuadratura» hay «cosas», entre las cuales Heidegger enumera también las plantas y los animales (GA 79, 21). La «cuadratura» es el «mundo mundeante» (GA 79, 20). Desde los años veinte el filósofo había abordado la pregunta por el nexo unitario en el que el ente y el Dasein como ente especial se hallan en una relación. Esta estructura unitaria y diferenciante para él es el «mundo», que pronto puede considerar en diversos aspectos como «mundo circundante», «mundo compartido» y «mundo propio». En *Ser y tiempo* el Dasein es analizado como «ser-en-el-mundo». El «mundo» es el «en dónde» vive el Dasein.

La insinuación sobre la espacialidad específica del «mundo» permite reconocer inmediatamente que ella, en la medida en que lo contiene todo en sí, no puede ser ningún ente. Si se entendiera como un ente, habría de representarse como una especie de recipiente limitado y limitante de su contenido. Pero no se da semejante superobjeto. Con esta comprensión de la no objetividad, o dicho con una palabra de Heidegger, de la «no entidad» del «mundo», es evidente una conexión entre el «problema del ser» y el «problema del mundo» (GA 27, 394). Heidegger discutió esto, pero parece que no estuvo dispuesto a relativizar la «pregunta del ser». En definitiva, le pareció que el ser

era un fenómeno más originario. Esto puede entenderse por cuanto la filosofía platónica y la aristotélica no conocen el alcance del «problema del mundo», tal como aparece por primera vez en la modernidad, por ejemplo, en Kant. A pesar de todo, dado que el «mundo» tiene el estatus ontológico de no ser ningún ente, tuvo que permanecer claro el interés de Heidegger por el «problema del mundo».

El hecho de que el «mundo» no es ningún ente, y a la vez no puede identificarse con el ser, parece aporético. ¿Qué puede decirse sobre el «mundo» si el concepto no es ni algo particular en relación con algo general, ni una noción general sobre algo particular? (El plural «mundos» funciona solamente mediante una indicación más exacta que separa un «mundo» particular de otro, por ejemplo: el «mundo de la artesanía», aunque con ello «el problema del mundo» como tal se ha hecho ya imposible de reconocer). Heidegger se libera de esta aporía aparente con una tautología: el «mundo mundeá» (UK, 30). Según esto, «el ser» del «mundo» ha de cifrarse en que «mundeá».

Heidegger usó con frecuencia tales tautologías (por ejemplo, la «cosa cosea»). Conocemos formulaciones tautológicas en el lenguaje cotidiano: el «verde» «verdea» o la «campana» «campaneá». Estos verbos, para evitar la repetición, se usan de manera impersonal. Lo que pretende Heidegger es poder expresar la manera muy singular en la que el «mundo» acontece «a manera de ser», pero sin ser el «ser mismo». Las manifestaciones de Heidegger en *El origen de la obra de arte* atestiguan repetidamente que «mundo» y «ser» se hallan cercanos: «El mundo mundeá» y es más ente que lo palpable y perceptible donde nos creemos abrigados. Que el «mundo mundeante» pueda ser más ente que los «entes» palpables y perceptibles es un pensamiento que pertenece a la narrativa de la «historia del ser». Sin duda la historia de la filosofía conoce una economía de la ontología en la que el ser, tal como sucede, por ejemplo, en la distinción platónica entre un *óntos ón* y un *mè ón*, puede pensarse en diversos grados de intensidad. Pero sin duda Heidegger apunta al carácter de evento del «mundo». Así añade a título de aclaración: «Donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, y estas son asumidas y abandonadas por nosotros, donde las desconocemos y las sometemos de nuevo a interrogación, allí mundeá el mundo» (UK, 31). El «mundo» es el lugar del drama, de la tragedia. De esa manera no es entendido en primera línea como un espacio estable de la vida del Dasein, sino como un lugar en el que este espacio de vida se hace precario en virtud de graves acontecimientos políticos, es más, en el que se rompe. Precisamente eso le había interesado a Heidegger en la «vida fáctica» del «cristianismo primitivo», que busca una «ruptura completa» (GA 60, 69). Y exactamente eso reconoció él de nuevo en la «revolución nacional» de 1933.

Heidegger escenificó consecuentemente esta dramatización. En el «mundeá», dice, se «congrega aquella espacialidad en la que hace donación de sí o se deniega el favor custodio de los dioses». También la «fatalidad» del dios que se demora es una «manera de mundeá el mundo». Heidegger, en el contexto «metapolítico» de su pensamiento en torno a 1933, había constatado que, si en general habría de constituirse un pueblo, tenía que estar de por medio «la verdadera aparición o no aparición del Dios en el ser del

pueblo» (GA 39, 147). Hacer depender el «problema del mundo» de semejante teofanía, o de su negación, pertenece al rasgo fundamental narrativo de la «historia del ser» en Heidegger.

La fórmula de Heidegger sobre la «carencia de mundo en el judaísmo» muestra qué problemas contiene semejante concepción del «mundo» (GA 95, 97). No parece de ninguna manera que Heidegger tenga la persuasión de que esta «carencia de mundo» deba atribuirse al judaísmo como tal. Más bien, hace responsable de ella a «una de las más escondidas figuras de lo titánico y quizá la más antigua», a saber, la «tenaz habilidad en el cálculo, el impulso y la mezcla». Según esto, es la «producción sistematizada» la causante de la «carencia de mundo en el judaísmo». No obstante, llama la atención que Heidegger hable de una «figura de lo titánico» que posiblemente es «la más antigua». ¿Desempeña quizá el judaísmo una función especial en la historia de la «producción sistematizada», pues Heidegger le atribuye «una dotación calculadora en alto grado»? (GA 96, 56). Comoquiera que sea, el pensamiento de una «falta de mundo», a diferencia de un «mundo que munde», solo es posible si en el concepto de «mundo» confluyen significaciones narrativas. Pues un «mundo que munde» ¿qué es sino un evento, del que hay muchas cosas a narrar? El hecho de que el «judaísmo» o el «judaísmo mundial» sin duda representa para Heidegger en esta narrativa una figura de la carencia de narración, atestigua un interés por estigmatizar a los judíos con el calcular.

La tendencia fundamental narrativa confluye también en el pensamiento de Heidegger sobre la «cuadratura». El «cuadrado» une cuatro elementos, en concreto, dos pares: «tierra y cielo, los divinos y los mortales» (GA 79, 17). El prefijo alemán «Ge» (que aparece en el *Geviert*: cuadrado, cuadratura) significa la congregación de lo diferente, de elementos que se pertenecen recíprocamente. Por ejemplo, una cordillera (*Gebirge*) es la congregación de distintos montes. De acuerdo con esto, Heidegger designa los cuatro elementos, «tierra y cielo, los divinos y los mortales», como los «cuatro unificados», que se congregan «en la concordia del cuadrado unido desde sí mismo».

Según el filósofo, el «mundo» de la «cuadratura» solo puede darse en esta forma de los «cuatro unificados». Que ellos puedan darse o se den así es algo que no cabe deducir: la «cuadratura» «ni puede explicarse a través de otra cosa, ni puede deducirse de otra cosa». Acontece o no acontece así. Heidegger persigue una idea antimetafísica: el «mundo» como «cuadratura» no tiene ningún fundamento en Dios, en el sujeto, y ni siquiera en la naturaleza. Existe sin fundamento, o de «manera abismal».

De la falta de fundamento surge un determinado problema para el pensamiento de la «cuadratura». Heidegger tiene que esclarecerlo por completo desde sí mismo. Lo hace en una mezcla de explicaciones fenomenológicas y narrativas. En primer lugar, acentúa que cada elemento de la «cuadratura» puede «pensarse» en particular, pero no de manera aislada. En relación con la «tierra» esto se presenta así: «Si decimos tierra, pensamos ya, en el caso de que pensemos, los otros tres elementos desde la concordante simplicidad de la cuadratura» (GA 79, 17). La «tierra» solo es ella misma si se encuentra en una relación con el «cielo, los divinos y los mortales». Eso es una referencia

fenomenológica que puede verificarse en la «tierra» misma. Tal como Heidegger dice, la «tierra» solo puede ser «fértil» si recibe lluvia del «cielo». Con la fertilidad de la «tierra» se unen historias de los «divinos». Sin duda él pensó en el himno de Hölderlin «Madre tierra». Los «mortales» se comportan con la «tierra» entre otras cosas, de tal manera que son enterrados en ella (por lo menos dentro del círculo de la cultura cristiana). Esta relación, consistente en que en cada caso uno de «los cuatro» no puede «pensarse» sin «los otros tres», tiene validez para todos los elementos. Puesto que de esa manera en la «cuadratura» se muestran siempre cuatro a la vez en los cuatro, reflejándose recíprocamente, Heidegger llama a la totalidad de estas relaciones «juego del espejo» (GA 79, 18).

En la pareja de «los divinos y los mortales» es donde mejor puede mostrarse por qué en definitiva la «cuadratura» constituye un concepto narrativo del «mundo». Heidegger caracteriza más de cerca a los «divinos» como los «mensajeros de la divinidad que hacen señas» (GA 79, 17). En esta definición el filósofo se orienta por la figura del ángel. Los ángeles (*angelloí*) son los «mensajeros», que según la convicción cristiana se hallan en el espacio entre Dios y el hombre, y anuncian el designio divino (por ejemplo, la concepción y el nacimiento de Cristo). Pero Heidegger los caracteriza como «mensajeros que hacen señas». Una «seña» es una referencia a algo que está oculto o se halla aún en vías de llegar. Eso es, según Heidegger, la «divinidad». Pero ella no es ya «el dios mismo», sino algo así como una dimensión, en la que por primera vez puede personarse «el dios». Heidegger escribe: «De la acción escondida de esta [de la divinidad (*N. del A.*)] aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo presente» (GA 79, 17). Por tanto, los «divinos» no son todavía «el dios». Ellos tan solo preparan su venida. Así pues, también en la «cuadratura» domina una narrativa escatológica.

La narración de los «mortales» en Heidegger confirma lo anterior. En su pensamiento posterior, Heidegger sustituye el concepto del «Da-sein» por el de los «mortales». Desde *Ser y tiempo* había visto en el «ser para la muerte» una «manera de ser» central del Dasein. Además, en el cambio del Dasein por los «mortales» podía encontrar una orientación en la tragedia griega. Esta, partiendo del mito del oráculo de Delfos concebía al hombre como *thnetós* o *brotós*, como un ser mortal, a diferencia de los dioses. Platón, y aún más Aristóteles, rechazaron estas caracterizaciones trágicas del hombre. Y sin duda eso incitó a Heidegger a asumirlas.

Que los hombres sean los «mortales» no significa para Heidegger que ellos han de morir de una u otra manera. Más bien, ellos son los «mortales» porque «son capaces de la muerte como muerte». Con este pensamiento la muerte, lo mismo que en *Ser y tiempo*, es considerada como una posibilidad positiva de la existencia. «Podemos morir, no en el sentido de un arte de morir, pero sí en el de una apertura para la muerte. Y si Heidegger en la «capacitación» para la muerte quiere oír incluso el «gusto» de morir, entonces queda claro que la muerte en este sentido constituye la «esencia» del hombre, una «esencia» que el hombre «quiere» porque él es tal esencia.

Pero la historia le muestra a Heidegger que el hombre de ninguna manera es «capaz»

todavía de la muerte. En la segunda conferencia de Bremen sobre el «engranaje» escribe:

Cientos de miles mueren en masa. ¿Mueren? Caen. Son liquidados. ¿Mueren? Se convierten en piezas de un fondo disponible de la fabricación de cadáveres. ¿Mueren? Son liquidados en campos de aniquilación sin llamar la atención. Y, aunque no se llegue a eso, millones padecen miseria ahora en China y pierden la vida por causa del hambre. (GA 79, 56)

El asesinato en masa de la Shoah, que apenas deja de «llamar la atención» desde cualquier punto de vista, es el paradigma de una concepción del hombre que contradice a lo que Heidegger piensa sobre los «mortales».

Para el filósofo la muerte «en masa» es «una muerte padecida de manera horrorosa, pero sin morir en sentido propio». El crimen consistía no solo en la aniquilación de la vida, sino, además, en la aniquilación de la muerte. Muchos comparten el pensamiento de que los campos de exterminio no solo liquidaron la vida, sino también «la muerte de los muertos». Así, por ejemplo, Elie Wiesel escribe en su narración «La muerte de mi padre»:

Su muerte ni siquiera le perteneció, y no sé a qué atribuirle, en qué libro debo incluirla. No hay ninguna conexión entre su muerte y la vida que él llevó. Su muerte, perdida en la masa, no tiene nada en común con la personalidad en la que se representaba mi padre.<sup>14</sup>

La «fabricación de cadáveres» es para Heidegger una referencia a que el hombre no es «todavía el mortal» (GA 79, 56). Y esto tiene importantes consecuencias para la «cuaternidad». Su estructura es incompleta, por cuanto «todavía no» hay «mortales». En general esto conduce a la pregunta de si no ha de decirse lo mismo sobre la «tierra y el cielo», así como sobre «los divinos». ¿Qué estatus ontológico tiene propiamente la «cuadratura»?

La primera de las *Conferencias de Bremen* trata sobre la «Cosa», es decir, sobre la «cuadratura». La segunda conferencia trata del «Engranaje». En cuanto Heidegger niega la posibilidad de que el hombre sea «el mortal», deja claro que en el «engranaje» no hay «cuadrado». En el «engranaje» hay «fondo disponible», pero de ninguna manera la «cosa», que congrega en sí el «cuadrado». Por tanto, ¿en qué relación están el «engranaje» y la «cuadratura»? El «cuadrado» es el «mundo», en el que ha acontecido la «torsión» del «engranaje». Este «mundo» es impedido o incluso denegado por el «engranaje». Lo que es denegado no es imposible. No puede admirarnos que Heidegger señale: «Quizá de repente» pueda una vez «mundear el mundo como mundo» (GA 79, 21).

La «cuadratura» pertenece a la «mito-logía del evento», es un «mundo» «poetizado». También el «engranaje» es una figura de pensamiento mítico, sobre todo si es considerado en relación con la «cuadratura». Ahora bien, «¿cómo podemos saber qué es

historia si no sabemos qué es poesía?» (GA 76, 233). Y ¿se abre realmente la «historia» tan solo en cuanto la «poesía» le presta su lenguaje? La frase preside todo el pensamiento de Heidegger desde principios de los años treinta, después del hallazgo de la «historia del ser», y quizá incluso preside todo lo que Heidegger tenía que decir después del final de la Primera Guerra Mundial. Es la «poesía» en el sentido más amplio, una mirada poética a los problemas filosóficos, la que hizo tan productivo ese pensamiento. Sus «caminos», su extravío en el «errar», no están causados solamente por la «poesía»; pero el pensamiento mismo de que pensar es un «camino» y puede ser un «errar» está coloreado poéticamente.

La pregunta es si y cómo la filosofía del siglo XXI puede conectarse con un pensamiento en tal media narrativo. La sobriedad que hoy domina el discurso de la filosofía parece tender a una separación estricta entre mito y filosofía. ¿Es todavía el mito en general un tema posible? Es previsible lo que quedará de Heidegger: *Ser y tiempo*, las lecciones que prepararon la obra principal y las que le siguieron. Pero eso es solo un hecho histórico, de museo. «El despertar al evento tiene que ser experimentado, no puede ser demostrado» (GA 14, 63), dice Heidegger en uno de sus textos más tardíos. La filosofía tiene que ir más allá de su mediación histórica. Eso solo puede suceder si alguien empieza a filosofar. Y quizá se produzca un comienzo tal, que no pueda confundirse ni con el «primero» ni con el «otro», un impulso poético. Lo que, más allá de la transmisión histórica de las obras de Heidegger, quedará de su pensamiento es el hecho de que la filosofía consiste en empezar siempre de nuevo.

## Repercusiones

Es imposible circunscribir las repercusiones de la filosofía de Heidegger en el clima intelectual de Europa y, más allá de este continente, en el mundo entero. Heidegger es uno de los filósofos alemanes más traducidos. Sin él no puede entenderse la filosofía francesa de la actualidad.<sup>1</sup> Ninguna rama de las humanidades ha podido sustraerse al influjo del pensamiento de Heidegger, si bien su impronta se deja sentir más en unas que en otras, por ejemplo, más en la literatura que en la historia. Y esto se debe también a que Heidegger tuvo gran número de discípulos y discípulas que por su parte ejercieron gran influjo.

Un capítulo especial de las discusiones en torno al pensamiento de Heidegger es la relación de la filosofía analítica del lenguaje con este tipo de pensamiento y sus estribaciones. Un ejemplo de las inmensas dificultades de aproximación en ambas partes es el artículo de Rudolf Carnap, aparecido en 1932, con el título «La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje». En ese texto, partiendo de algunas frases de Heidegger y de Hegel, Carnap muestra en qué medida este tipo de pensamiento «carece de sentido».<sup>2</sup> Según él, las frases de estos pensadores se enredan una y otra vez en trampas del lenguaje, a las que no corresponde ningún «hecho empírico» que puedan investigar las «ciencias empíricas». En consecuencia, Carnap no se conforma con decir que semejante pensamiento ni siquiera es «mera especulación» o «un cuento de hadas», sino que lo califica de «fraseología» o «pseudomanifestación». Desde su punto de vista, lo que esos pensadores dicen ha de considerarse tan solo como «expresión de la actitud general de una persona ante la vida», o sea, como expresión de un «sentimiento de la vida». En este sentido, Carnap caracteriza a Heidegger, a Hegel y también a Nietzsche como «músicos sin habilidad musical». El abismo entre ese tipo de enfoque y Heidegger apenas puede salvarse. Por eso, en los contextos actuales de la «filosofía de la mente» apenas puede encontrarse una conexión con Heidegger.

Hans-Georg Gadamer es un discípulo de Heidegger de la época de Marburgo. Su obra principal, *Verdad y método. Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica*, de 1960, es una continuación de la «hermenéutica filosófica» que Heidegger expuso en *Ser y tiempo* como núcleo de su método. En los años sesenta *Verdad y método* influyó en las ciencias humanas. Pero en la «hermenéutica» de Gadamer la interpretación de textos ya no se entiende como mero método. Para él, el filosofar mismo es un diálogo con la «tradición». La «tradición» no aparece como un puro cuerpo de texto; más bien, ella ha de «experimentarse hermenéuticamente»,<sup>3</sup> y aquí Gadamer sigue una intuición heideggeriana. En el pensamiento de una «experiencia propia», como experiencia de la propia «historicidad», vuelve la interpretación de Heidegger de una «facticidad de la vida» que se hace transparente en la «propiedad».

La recepción de la filosofía de Heidegger en Jacques Derrida está omnipresente en sus textos, aunque no siempre pueda reconocerse claramente como tal. En el nexo de

«escritura», «texto» y «lenguaje», Derrida esclarece un «logocentrismo» y «fonocentrismo» que *desfiguran* necesariamente<sup>4</sup> la significación originaria de la «escritura» y del «texto». La significación originaria de la «escritura» no puede entenderse como fundamento o principio. Más bien, ella queda determinada por la «diferencia» (*différance*), por un diferir en el doble sentido de «dilatar» y «ser diferente», es decir, por un fundamento que deniega el fundamento. Aunque el pensamiento de Heidegger en cierto aspecto permanece en la historia del «logocentrismo», su filosofía describe el «cierre» (*clôture*) de una época, de la que el pensamiento no es capaz de salir, siendo así que a la vez la ha abandonado ya. La ocupación con esta época es para Derrida un proyecto de la «deconstrucción», de un desmontaje de significaciones que desfiguran la «diferencia», pero que a la vez es posibilitado por ella. Esta «deconstrucción» recibe en Derrida un sentido claramente ético.

Una vez Emmanuel Lévinas expresó su «admiración y desencanto»<sup>5</sup> frente al pensamiento de Heidegger. Así, acentúa que Heidegger «ha despertado de nuevo la “verbalidad” de la palabra ser», y ha pensado como «evento» este carácter de acontecer del ser. La unión específica entre la «significación de ser como verbo» y el pensamiento de Lévinas está en que con Heidegger la fenomenología se desvinculó del «programa trascendental» de Husserl, para descubrir con la temporalidad del ser el suelo en el que se hicieron posibles las preguntas y experiencias prácticas. El pensamiento sobresaliente de Lévinas, esto es, que la «mismidad» del sujeto se constituye por primera vez a través de la «reivindicación» del otro, pudo unirse con los constantes intentos heideggerianos de pensar el «evento» desde un salir al encuentro de los polos relacionados. Frente a esto hemos de acentuar que, a pesar del análisis del «ser con» realizado por Heidegger, el «otro» o su concepto como tal no solo no desempeña ninguna función en él, sino que además es impedido. El ser ignora la «reivindicación» del «otro», esto lo muestra el artículo de Lévinas «Heidegger, Gagarin y nosotros».<sup>6</sup>

Hannah Arendt, una alumna y temprana amada de Heidegger, sobre todo en su importante libro *Vita activa*, de 1960, desarrolla un pensamiento cercano a su filosofía de la técnica.<sup>7</sup> Y parece que esta filosofía influyó también en sus trabajos sobre la Shoah, como, por ejemplo, en su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951.<sup>8</sup> Pudieron tener cierta repercusión determinados puntos de vista que Arendt sacó del pensamiento de Heidegger y trasladó luego a su obra posterior *Eichmann en Jerusalén*, dada la fuerte crítica con la que fue recibido este libro.<sup>9</sup>

En 1964 aparece el texto crítico de Theodor W. Adorno, *Jerga de la autenticidad*. El título se refiere a lo que Heidegger dice sobre la autenticidad (propiedad) en *Ser y tiempo*. Adorno escribe a manera de exhortación:

En Alemania se habla, y se escribe aún más, una jerga de la autenticidad, que es una nota característica de un socializado ser elegido, noble y hogareño a la vez; se trata de un lenguaje bajo como lenguaje elevado.<sup>10</sup>

Lo que Adorno echa en cara es un «provincianismo» increíble de su pensamiento y una

fe allí subyacente en lo «inmediato», una «ideología como lenguaje, prescindiendo de todo contenido especial». Pero Adorno no dirige su crítica solo contra Heidegger, sino también contra filósofos como Otto F. Bollnow e incluso Karl Jaspers. Junto a estas objeciones de crítica de la ideología, Adorno toca también puntos de vista filosóficos. Así, cuando constata que en la «jerga de la autenticidad» «no se hace sino disminuir las experiencias básicas de la metafísica», hasta convertirlas en «una costumbre de pensamiento que las sublima como sufrimiento metafísico», y las separa «del sufrimiento real», «que las ha motivado». «Contra la conciencia de este sufrimiento», dice, va «todo el odio de la jerga». De hecho, hay en Heidegger una sorprendente indiferencia frente al «sufrimiento real» de los hombres.

Günther Anders fue discípulo de Heidegger entre 1921 y 1924. Por primera vez en 2001 aparecieron apuntes críticos que atestiguan que Anders estuvo ocupado intensamente a lo largo de decenios con el pensamiento de su maestro. A semejanza de Lévinas, él advierte que Heidegger, por una parte, vitalizó decisivamente la filosofía del siglo XX, aunque, por otra, descuidó en alto grado las notas ético-políticas de la existencia humana. Así Heidegger, con su rígido aferrarse «al Dasein», no tuvo en cuenta la pluralidad del libre ser humano.<sup>11</sup> Además, Anders censura la filosofía de Heidegger por su ceguera para las necesidades básicas del hombre con su corporalidad. ¿Por qué Heidegger en *Ser y tiempo* habla del «ser arrojado» si todo Dasein va tras las exigencias del «hambre», por ejemplo? En la filosofía tardía de Heidegger descubre un «esoterismo del lenguaje» y «una filosofía devota».

Georg Lukács, en el *Asalto a la razón. El camino del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, presenta una lectura marxista-leninista de Heidegger. Es interesante lo que Lukács dice sobre «la historicidad elemental del “Dasein”». <sup>12</sup> Afirma que es «pura fantasmagoría» considerarla como «base para la comprensión de la historia», y que en Heidegger el «fenómeno originario de la historia es el Dasein». De ahí deduce de manera bastante desviada que la conexión de la «vivencia» se convierte en fundamento de la «historicidad». Eso lleva a una «doble consunción». En primer lugar, «los estados de cosas» en la naturaleza no se reconocen como el «fenómeno originario» de la historia, y, en segundo lugar, Heidegger desconoce que su «fenómeno originario» es una «consecuencia del ser social, de la praxis social del hombre». Según Lukács, *Ser y tiempo* se refiere a los «estados psíquicos provocados por la crisis del capitalismo imperialista posterior a la guerra». De hecho, acierta con ello en un punto. Heidegger nunca reconoció la diferencia marxista entre base y superestructura. El «ser social» tuvo que transformarse siempre en una narrativa. Si se hubiese mostrado como era, Heidegger lo habría considerado como «carente de historia».

La filosofía de Heidegger ha ejercido un influjo que no puede menospreciarse en los textos de Peter Sloterdijk. Eso aparece sobre todo en su colección de artículos *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. En una nota previa escribe:

La aportación de Heidegger y, con ella, lo ineludible de su voz en el diálogo de los tiempos presentes con los futuros, consiste a mi juicio en que, bajo el título de la

pregunta por el ser, trabajó durante toda su vida en una lógica de lo vinculante, la cual, aún antes de la separación entre ontología y ética, siguió las huellas del juego opuesto entre tendencias disolventes y vinculantes en el Dasein de los mortales y natales.<sup>13</sup>

La «lógica de lo vinculante» de Sloterdijk es aquella estructura de «respuesta» que Heidegger, partiendo de la elaboración de la «diferencia ontológica», esclareció en las figuras centrales de su pensamiento. El pensamiento de Heidegger está interesado en el «evento de la relación» (GA 86, 471) y la busca dondequiera que sea posible.

Un interés ético parecido busca Jean-Luc Nancy en su artículo «La “ética original” de Heidegger». Nancy defiende que «solo una lectura ciega o la renuncia total a la lectura ha podido creer que los planeamientos éticos son extraños a Heidegger».<sup>14</sup> Y explica que una acción ética a la manera de Heidegger está en «una propiedad del sentido del ser [que] estrictamente consiste en un tener que hacer sentido y no en la disponibilidad de un sentido auténtico o propio ya dado». En ese horizonte el «nihilismo» se presenta como «disolución general del sentido». Según esta interpretación, «el pensamiento en el sentido de una “ética originaria”», es «la percepción que somete a prueba esta responsabilidad absoluta por el sentido».

Un capítulo poco tenido en cuenta, pero que debe escribirse todavía, es el influjo de Heidegger en la «teoría de los medios», tema sugerido especialmente por Friedrich Kittler, que ha tenido como efecto la formación de una escuela. Las investigaciones de Kittler sobre la historia y la teoría de los medios se han acercado cada vez más a la filosofía de Heidegger, que él recibió por completo de manera afirmativa. La investigación de Kittler ha manifestado una repercusión del pensamiento de Heidegger que antes no se había tenido en cuenta.<sup>15</sup>

En la historia de la repercusión del pensamiento de Heidegger merece especial atención su influjo en poetisas y poetas. Él desempeña una función especial no solo para la relación entre Paul Celan e Ingeborg Bachmann, que en 1949 hizo la tesis sobre Heidegger,<sup>16</sup> sino para Celan en general. Ya en los años cincuenta Heidegger envió a Celan todas sus publicaciones a París, y este las leyó con atención. Heidegger escribió en 1967 a Gerhart Baumann: «Estoy sabedor de todo lo que le concierne, también de la grave crisis, de la que se ha recuperado, en cuanto un hombre es capaz de hacerlo».<sup>17</sup> En el mismo año Celan visitó a Heidegger en Todtnauberg. Esta visita es el origen del famoso poema con el mismo nombre.<sup>18</sup> El encuentro se convirtió en un mito.<sup>19</sup> En un borrador de carta sin fecha, Celan escribió:

Heidegger... que usted (por su actitud) debilita decisivamente lo poético, y así, me atrevo a decir, lo relativo al pensamiento, en medio de la seria voluntad de responsabilidad de ambos.<sup>20</sup>

Cuando en 1993 apareció el ensayo de Botho Strauss, *Hinchado canto de chivo*, en los folletines explotó la indignación con la misma rapidez con que desapareció. Mediante ese texto Strauss estableció una conexión con el pensamiento de Heidegger y el de

Ernst Jünger, y así escribe:

Ellos han vilipendiado a Heidegger y calumniado a Jünger, y ahora han de conformarse con que, a diferencia del gran paso de estos autores, de estos filósofos-poetas, su osado celo insurgente se queda como un cardo seco al margen del camino.<sup>21</sup>

Más tarde Strauss volvió a ocuparse de la poesía gnómica de Heidegger, tal como fue publicada en el tomo 81 de la obra completa. Strauss advierte que su lectura somete «la inteligencia comunicativa a una prueba de fuego».<sup>22</sup> Se trata «a la vez» de un «fuego que» quema «un montón de basura contemporánea». Se produce una «limpieza».

En una entrevista de 1986 Peter Handke confiesa que su preocupación es poder «incluir o añadir de nuevo la palabra “mundo” en un lugar, en poder encontrar un lugar para ella», «donde de nuevo salga de las tinieblas a la luz». Handke sintió esta intención también en Heidegger, que lo «intentó tremendamente».<sup>23</sup> Pero a la vez se distancia de la «densa disposición» de las palabras en las frases de Heidegger. Sin embargo, cuando Handke escribe con un tono de voz casi idéntico, lo que resuena de Heidegger no solo es el contenido de su pensamiento:

Un cruce de río se dejó notar como puente; una superficie de agua se convirtió en mar; el caminante se sentía acompañado una y otra vez por una cadena de colinas, por una fila de casas, por una huerta de frutales, y luego el que mantiene la debida distancia se siente rodeado por algo corporal, y lo común de todas estas cosas ha sido cierta insignificancia intrépida, una mundanidad de todos, a saber, lo real, que, como ninguna otra cosa, posibilita aquel sentimiento de estar en casa, aquel sentimiento de «esto es, ahora estoy finalmente aquí».<sup>24</sup>

La publicación de los primeros 19 *Cuadernos negros* en 2014 representa una cesura en la historia del influjo y recepción de la filosofía de Heidegger. Lo decisivo no estuvo tanto en las manifestaciones que acreditan la cercanía de Heidegger al nacionalsocialismo y el distanciamiento de él, como en el uso de estereotipos antisemitas en el contexto de la dimensión narrativa de la «historia del ser». Ya en 1989 Víctor Farías, en un estudio sobre *Heidegger y el nacionalsocialismo*,<sup>25</sup> había desatado una primera discusión internacional sobre el problemático tema, pero apenas tuvo repercusión en la recepción de Heidegger, por causa de singulares errores en su interpretación. Emmanuel Faye, con el libro *Heidegger. La introducción del nacionalsocialismo en la filosofía*, publicado en París en 2005, produjo un salto cualitativo en la investigación acerca de los extravíos políticos de Heidegger. En esta obra Faye formula una posición que parece haber confirmado la publicación de los *Cuadernos negros*. Según él, Heidegger,

en lugar de enriquecer la filosofía, puso en marcha su destrucción, por cuanto la puso a servicio de un movimiento, que es la negación radical de todo humanismo y de todo

pensamiento por la discriminación asesina a través de la cual se mantuvo en vida, y por la empresa de aniquilación total que llevó a cabo.<sup>26</sup>

Ahora bien, tal como le sucedió a Farías, Faye debilita su interpretación mediante especulaciones innecesarias, como la de que «no es absurda la suposición» de que

en las mallas ocultas del nacionalsocialismo, que todavía hoy están mal investigadas, Heidegger habría podido desempeñar una función en el esbozo preparativo de determinados discursos de Hitler.

Esa tesis no puede documentarse de manera alguna.

En el año 2010 Holger Zaborowski publicó su extenso libro «*¿Una cuestión de error y culpa?*». *Martin Heidegger y el nacionalsocialismo*.<sup>27</sup> A la aparente simplificación de Faye reacciona con una nueva complicación. Así, al analizar el tema, se muestra con rapidez «cuán compleja es en verdad la pregunta por la relación con el nacionalsocialismo». «En definitiva», dice, «no se da simplemente “la” pregunta por la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo». Por tanto, quien se ocupe

honestamente en el plano histórico y en el filosófico con este tema, verá con rapidez que el asunto no se resuelve mediante respuestas sencillas [y que,] por más preguntas que puedan responderse, muchas cuestiones [quedarán abiertas].

Entretanto estas posiciones quedan sobrepasadas por las reflexiones de Donatella Di Cesare, que en su libro *Heidegger, los judíos, la Shoah*<sup>28</sup> habla de un «antisemitismo metafísico» en Heidegger, que en cualquier caso él comparte con filósofos como Kant, Fichte, Hegel o Nietzsche. Según Di Cesare, Heidegger, con su antisemitismo, cae de nuevo en la metafísica, que él pretendía haber superado. Las discusiones en torno a los *Cuadernos negros* de Heidegger están todavía en curso. El eco que su publicación ha producido en el plano nacional y en el internacional demuestra que el pensamiento de Heidegger ocupa una posición clave en el interés general y público por la filosofía.

## Datos biográficos en el contexto histórico

Queremos conocer la vida —mi vida, tu vida, su vida, nuestra vida— en sus rasgos típicos más generales, y esto de tal manera que nosotros permanezcamos en ella, y nos veamos en ella misma con su *manera de ser*.

(GA 58, 30)

- 1889 Nace el 28 de septiembre en Messkirch, pequeña ciudad de Baden. Mantendrá una relación muy estrecha durante su vida con la ciudad ubicada en el extremo sudoriental de los Alpes Suabos, al norte del lago Constanza. Nacen Ludwig Wittgenstein (26 de abril) y Adolf Hitler (20 de abril).
- 1909 Entre 1909 y 1911 estudia Filosofía y Teología en la Universidad de Friburgo. Gustav Mahler muere en Viena; Arnold Schönberg compone en Berlín las *Seis pequeñas piezas de piano op. 19*. 1910: *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*, de Reiner Maria Rilke.
- 1911 Entre 1911 y 1913 estudia Filosofía, Ciencias Humanas y Ciencias Naturales en la Universidad de Friburgo. 1912: Ernest Rutherford desarrolla el modelo atómico.
- 1913 Defiende su tesis doctoral en Friburgo, bajo la dirección de Arthur Schneider. En Nueva York se presenta la exposición *Armory Show*. Marcel Duchamp, Pablo Picasso, Kasimir Malewitsch, entre otros artistas, muestran sus obras por primera vez en Estados Unidos. Henry Ford introduce en Detroit la fabricación en cadena. *La consagración de la primavera* de Igor Stravinski se presenta en París por primera vez en medio de uno de los mayores escándalos de un concierto en la historia de la música.
- 1914 Estalla la Primera Guerra Mundial. 3 de noviembre: Georg Trakl muere en un hospital militar de Cracovia. Se publica la tesis doctoral de Heidegger, *La teoría del juicio en el psicologismo. Una aportación crítico-positiva a la lógica*. Desde 1915 hasta principios de 1918, cumple el servicio militar en el puesto de control de la correspondencia en Friburgo y, desde final de agosto hasta principios de noviembre, en un observatorio meteorológico.
- 1915 Se habilita bajo la dirección de Heinrich Rickert con un trabajo sobre *La teoría de las categorías y de la significación en Duns*

general de la relatividad.

- 1916 Publica el artículo «El concepto de tiempo en la ciencia histórica». Tritton y Wilson construyen el primer tanque en Inglaterra.
- 1917 Contrae matrimonio con Elfride Petri. Estalla la Revolución de Octubre en San Petersburgo.
- 1918 Es promovido a cabo segundo. 9 de noviembre: Philipp Scheidemann anuncia desde una ventana del Reichstag el final del reinado del Emperador.
- 1919 Ocupa el puesto de asistente privado de Husserl en la Universidad de Friburgo. 21 de enero: nace Jörg, el primer hijo.  
Nace Hermann, el segundo hijo (putativo), que luego será el primer administrador de la obra póstuma. Ernst Jünger autoedita en Leipzig *Tempestades de acero: diario del comandante de fuerzas de choque*. 23 de noviembre: nace Paul Celan en Czernowitz.
- 1922 Traslado a la cabaña en Todtnauberg, al sur de Selva Negra, diseñanda por Elfride Heidegger. Aparece en Londres la redacción oficial del *Tractatus-logico philosophicus* de Wittgenstein. 31 de octubre: Benito Mussolini en Roma detenta el poder de Italia.  
Es nombrado profesor ordinario a título personal en una cátedra extraordinaria en Marburgo. 8 de noviembre: Rilke publica las *Elegías de Duino*. El mismo mes fracasa el golpe de Estado de Hitler en Múnich.
- 1923 Hannah Arendt inicia sus estudios con Heidegger en Marburgo. Muere Lenin en Gorki, cerca de Moscú.
- 1926 Aparece en Múnich el segundo tomo de *Mi lucha* de Hitler. El primero había sido publicado un año antes. 29 de diciembre: muere Rilke cerca de Montreux, en el Lago de Ginebra. 1 de junio: nace Norma Jean Baker, Marilyn Monroe, en Los Ángeles.  
Aparece *Sein und Zeit* en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, en Halle. Pasa a ocupar la cátedra ordinaria de Filosofía en Marburgo. Estreno de *Metróplis*, de Fritz Lang.
- 1927 Sucede a Husserl en la Cátedra I en Friburgo. Se traslada a la casa en el Röt buck de Friburgo-Zähringen, construida por Elfride. Aparecen los últimos poemas de Stephan George en *El nuevo reino*. 6 de agosto: nace Andy Warhol en Pittsburgh.  
Lección inaugural *¿Qué es metafísica?*, publicada el mismo año.

- 1929 esencia del fundamento» en el volumen de homenaje a Edmund Husserl en su septuagésimo aniversario. Vladimir Zworykin inventa en Estados Unidos el tubo de rayos catódicos usado en los cinescopios. Heidegger discute en Davos con Ernst Cassirer sobre Kant.
- 1930 Rechaza por primera vez una invitación para enseñar en Berlín. El NSDAP se convierte en el segundo partido más votado, por detrás del SPD. Participa por primera vez en los gobiernos regionales. 15 de julio: nace Jacques Derrida en El Biar (Argelia). 12 de junio: Max Schmeling gana por primera vez en Nueva York el campeonato mundial de boxeo.
- 1931 Ernst Ruska y Max Knoll construyen en la Universidad Técnica de Berlín el primer microscopio electrónico. Comienza a escribir el primer manuscrito de las *Reflexiones*, o sea, el primer *Cuaderno negro*.
- 1933 Hitler es nombrado canciller del Reich. Heidegger es elegido rector de la Universidad de Friburgo casi por unanimidad. Entra en el NSDAP. En mayo, pronuncia su discurso de rectorado titulado *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Su curso del semestre de verano de 1933 trata *La pregunta fundamental de la filosofía*. Rechaza la segunda invitación a enseñar en Berlín, así como otra para enseñar en Múnich. 4 de diciembre: muere Stefan George en Minusio, cerca a Locarno, en el lago Maggiore. Hannah Arendt emigra a París.
- 1934 Dimite de su cargo de rector. En el invierno de 1934-1935 imparte un curso sobre *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*. 6 de julio: se produce el Golpe de Röhm, es decir, el asesinato de directivos de la SA (División de Asalto).
- 1935 En el semestre de verano imparte el curso *Introducción a la metafísica*. Se decretan las leyes raciales de Núremberg. 1 de diciembre: nace Woody Allen en Brooklyn, Nueva York.
- 1936 Se publica *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En el invierno de 1936-1937 imparte el primer curso sobre *Nietzsche: la voluntad de poder como arte*. Trabaja en *Aportes a la filosofía (Sobre el evento)*, publicado por primera vez en 1989. Se presenta en Bremen el Focke-Wulf Fw 61, el primer helicóptero apto para volar. En Berlín se celebra los Juegos Olímpicos de verano. Allan Turing presenta la máquina que llevará su nombre. 5 de febrero: estreno de *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin, en Estados Unidos.
- La Legión Cóndor bombardea Guernica. Picasso empieza a

- 1937 la segunda guerra entre Japón y China, el ejército japonés ejecuta una masacre contra la población china. Aparece *Blancanieves y los siete enanitos* de Walt Disney.
- 1938 27 de abril: muere Husserl en Friburgo. En noviembre tiene lugar la Noche de los cristales rotos. Es quemada la sinagoga de Friburgo, situada muy cerca de la universidad. En Nueva York se inventa la fotocopiadora.
- 1939 Comienza la Segunda Guerra Mundial.  
Imparte conferencias a un pequeño círculo de colegas de la Universidad de Friburgo sobre *El trabajador. Dominio y figura*, de Jünger. Este mismo presta servicios como jefe de compañía en el West-Wall. En octubre, judíos de Friburgo son deportados al campo de Gurs. 9 de octubre: nace John Lennon en Liverpool.
- 1940 Es publicado el himno de Hölderlin *Como cuando en días de fiesta...* Se construye Auschwitz-Birkenau. en Augsburgo se presenta el primer avión de combate a reacción del mundo, el Messerschmitt 262. Konrad Zuse construye en Berlín el Z3, el primer ordenador apto para funcionar. Hannah Arendt llega a Nueva York.
- 1941 20 de enero: 15 funcionarios de alta graduación del NSDAP se reúnen en Wannsee para hablar de «la solución final de la cuestión judía». Heidegger da clases sobre el himno de Hölderlin *Recuerdo*. Se publica la *Doctrina de Platón acerca de la verdad*. Se estrena *El gran amor*, con Zarah Leander, la película alemana más exitosa hasta hoy. 6 de diciembre: nace Peter Handke en Griffen, Kärnten.
- 1942 En Stalingrado es aniquilada la sexta división del ejército. Se publican la conferencia y el artículo *De la esencia de la verdad*. 30 de noviembre: nace en Waco, Texas, Terrence Malick, traductor de Heidegger (*De la esencia del fundamento*) y director de cine (*La delgada línea roja*).
- 1943 Los aliados occidentales desembarcan en Normandía. En noviembre es llamado a la compañía popular de asalto, pero en diciembre es licenciado de nuevo. La mayor parte de la antigua ciudad de Friburgo es destruida por los ataques aéreos. 20 de julio: fracasa el atentado de Claus von Stauffenberg, anterior discípulo de George; 21 de julio: von Stauffenberg es ejecutado en Berlín. Aparecen las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Se publica la *Fuga de la muerte* de Celan.
- 1944 27 de enero: el Ejército Rojo libera Auschwitz-Birkenau. Muere Hitler. Se produce la capitulación incondicional de Alemania. La

- 1945 comisión política de depuración recomienda jubilar a Heidegger con la «posibilidad de una docencia limitada». Es confiscada la vivienda de la familia Heidegger. Dos hijos, Hermann y Jörg, se hallan cautivos en Rusia. La aviación estadounidense arroja la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki. 11 de septiembre: nace Franz Beckenbauer.
- 1946 Se somete durante cierto tiempo a un tratamiento psicológico en Badenweiler. El senado de la Universidad de Friburgo propone una jubilación y no le concede ningún permiso de docencia. También Francia, como potencia ocupante, prohíbe la docencia a Heidegger. Se encuentra por primera vez con Jean Beaufret. 16 de octubre: son ejecutados en Núremberg doce criminales principales de Alemania, entre ellos Alfred Rosenberg y Julius Streicher.
- 1947 Aparece la llamada *Carta sobre el humanismo*, junto con el artículo más antiguo, «La doctrina de Platón acerca de la verdad». Hermann, el más joven de los dos hijos cautivos, vuelve de Rusia. Thomas Mann publica *Doctor Fausto*. Arnold Schönberg compone *Un superviviente de Varsovia op. 46*.
- 1948 Norbert Wiener publica *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*.
- 1949 Se suprime la prohibición de docencia por parte de Francia. Heidegger imparte sus *Conferencias de Bremen*. Jörg pone fin a su prisión en Rusia. 1 de octubre: Mao Zedong proclama la República Popular de China.
- 1950 Jubilación de Heidegger. Se encuentra de nuevo con Hannah Arendt. Se publica la obra *Sendas perdidas*. Se estrena la película japonesa *Rashomon*, de Akira Kurosawa.
- 1951 Es nombrado emérito. En el semestre de invierno de 1951-1952 y en el siguiente semestre de verano imparte su último gran curso: *¿Qué significa pensar?*, publicado en 1954. 13 de julio: muere Schönberg en Los Ángeles.
- 1952 Aparece *Amapola y memoria* de Paul Celan.
- 1953 5 de marzo: muere Stalin cerca de Moscú.
- 1954 Se publica la obra *Conferencias y artículos*. Alemania gana en Berna por primera vez el campeonato mundial de fútbol. En Óbninsk (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) se pone en marcha la primera central de energía nuclear.
- 1955 Da la conferencia *¿Qué es la filosofía?* en Cerisy-la-Salle, Normandía. El texto se publicará un año más tarde. Beaufret organiza la conferencia. Glenn Gould interpreta por primera vez

- Variaciones Goldberg* de Bach.
- 1957 El *Sputnik*, lanzado desde Baikonur, se sitúa en órbita alrededor de la tierra. Comienzan los viajes al espacio.
- 1958 Se publica en Alemania *Los orígenes del totalitarismo*, de Hannah Arendt. Heidegger graba en disco *El principio de identidad*.
- 1959 *De camino al habla* y *Serenidad*. Imparte su última gran conferencia *Tierra y cielo* en Múnich. Vence la revolución en Cuba. Miles Davis publica *Kind of blue*.
- 1961 Se publica *Nietzsche VIII*. Comienza la construcción del muro de Berlín. Adolf Eichmann, arrestado un año antes en Argentina por el Servicio Secreto de Israel, es condenado a muerte en Jerusalén. Hannah Arendt sigue el proceso por encargo de *The New Yorker*; su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, será publicado en 1964 en Alemania. Ornette Coleman interpreta *Free Jazz: una improvisación colectiva*.
- 1962 Pronuncia en Friburgo su conferencia «Tiempo y ser», que en 1969 es publicada en *Sobre el asunto del pensar*. El matrimonio Heidegger emprende su primer viaje a Grecia. Aparece en Nueva York la primera traducción inglesa de *Ser y tiempo*, a cargo de John Macquarrie y Edward Robinson. 5 de agosto: se suicida Marilyn Monroe en Brentwood, Los Ángeles. En octubre se produce la llamada «Crisis de Cuba». Se trataba de ubicar en Cuba misiles nucleares soviéticos de medio alcance. Heidegger se compra un radio Röhren (tipo 88), marca Grundig, para informarse en Todtnauberg sobre los acontecimientos del mundo. Andy Warhol pinta *Latas de sopa Campbell*.
- 1965 Primeras condenas en los llamados Procesos de Auschwitz.
- 1966 Participa en el primer seminario en Le Thor, enormemente importante para la recepción de su pensamiento en Francia. Se encuentra con René Char. Entre los participantes en el seminario está también Giorgio Agamben.
- 1967 Habla en Atenas sobre el *Origen de la obra de arte y el destino del pensamiento*. Recibe en Todtnauberg la visita de Paul Celan. Los Beatles publican *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*. 2 de junio: asesinan en Berlín Occidental al estudiante Benno Ohnesorg. 20 de febrero: nace Kurt Cobain.
- 1969 21 de julio: Neil Armstrong es el primer hombre en pisar la luna. Heidegger publica *El arte y el espacio*.
- Paul Celan se quita la vida en el Sena, probablemente el 20 de abril. Andreas Baader y Ulrike Meinhof, entre otros, fundan la

- 1970 agrupación terrorista Rote Armee Fraktion. 18 de septiembre: Jimi Hendrix muere en Londres. La selección de fútbol de Alemania, con Franz Beckenbauer, es eliminada en las semifinales del campeonato mundial de fútbol en México, en el llamado «partido del siglo» contra Italia (3:4, con prórroga).
- 1975 Empiezan a editarse las *Obras completas* (Gesamtausgabe). Pink Floyd publica *Wish you were here*.
- 1976 Muere el 26 de mayo en su casa de Friburgo-Zähringen. Noche del 8-9 de mayo: Ulrike Meinhof se ahorca en su celda en Stuttgart-Stammheim. 1 de abril: Steve Jobs y Steve Wozniak fundan Apple.

## Bibliografía para estudios ulteriores

- ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, París, PUF, 2014.
- BADIOU, A., *Heidegger. L'être 3. Figure du retrait. 1986-1987*, París, Fayard, 2015.
- DENKER, A., *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, Stuttgart, Klett-Cota, 2011.
- y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger Jahrbuch*, Friburgo y Múnich, Karl Alber, 2004.
- DERRIDA, J., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1976 [trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].
- DI CESARE, D., *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2016 [trad. cast.: *Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros*, Barcelona, Gedisa, 2017].
- FAYE, E., *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlín, Matthes & Seitz, 2009 [trad. cast.: *La introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009].
- HEIDEGGER, M., *Eine gefährliche Irrnis. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 2008.
- , «*Mein liebes Seelchen!*» *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Múnich, DVA, 2005 [trad. cast.: *Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008].
- HERRMANN, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1994.
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 tt., Múnich y Viena, Carl Hanser, 1992.
- JANICAUD, D., *Heidegger en France*, 2 tt., París, Albin Michel, 2001.
- LÉVINAS, E., *Gott, der Tod und die Zeit*, Viena, Passagen, 1996 [trad. cast.: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2008].
- MEHRING, M., *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Inszenierung*, Würzburg, Königshausen & Neuman, 1992.
- MITCHELL, A.J., *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press, 2015.
- NANCY, J.-L., «Heideggers “ursprüngliche” Ethik», en *Das nackte Denken. Diaphanes*, Zúrich y Berlín, 2014, pp. 103-149.
- SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Múnich y Viena, Carl Hanser, 1994 [trad. cast.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997].
- SALE, S. y SALISBURY, A., *Kittler Now. Current Perspectives in Kittler Studies*, Cambridge, Polity Press, 2015.
- SOMMER, C., *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*, París,

- Hermann, 2013.
- THOMÄ, D., (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2013.
- , *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1990.
- TRAWNY, P. y MITCHELL, A.J. (eds.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2015.
- , *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlín, Matthes & Seitz, 2011.
- , *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2015 [trad. cast.: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015].
- VETTER, H., *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburgo, Meiner, 2014.
- ZABOROWSKI, H., *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt del Meno, Fischer, 2010.
- ZARADER, M., *La dette impensée. Heidegger et l'heritage hébraïque*, París, Éditions du Seuil, 1999.

Índice de abreviaturas de los textos  
de Heidegger citados, tomados  
de la *Obra completa (Gesamtausgabe)*  
sin terminar, publicada por la  
editorial Vittorio Klostermann

- GA 1 *Frühe Schriften*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1978.
- GA 2 *Sein und Zeit*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1977 [trad. de J. Gaos, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1972, 1998; *Ser y tiempo*, trad. prólogo y notas de J. Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 21998; Madrid, Trotta, 2003].
- GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1981 [trad. de J.M. Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983].
- GA 5 *Holzwege*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1977 [trad. de R. Armengol, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 31979].
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno 2000 [trad. de E. Barjau, *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Serbal, 1994].
- GA 8 *Was heisst Denken?*, ed. de P.-L. Coriando, Frankfurt del Meno, 2002 [trad. de R. Gabás, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005].
- GA 9 *Wegmarken*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1976 [trad. de H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000].
- GA 11 *Identität und Differenz*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno 2006 [trad. de H. Cortés y A. Leyte, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988].
- GA 12 *Unterwegs zur Sprache*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1985 [trad. de Y. Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, 32002].

- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* 1910-1976, ed. H. Heidegger, Frankfurt del Meno, 1983 [ed. bilingüe con trad. de F. Duque, *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada, 2005].
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 2000.
- GA 19 *Platon, Sophistes*, ed. de I. Schüssler, Frankfurt del Meno, 1992.
- GA 24 *Die Grundprobleme der Philosophie*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1975 [trad. de P. Sandoval Villarroel, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Santiago, Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 2006].
- GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, ed. de O. Saame e I. Saame-Speidel, Frankfurt del Meno, 1996 [trad. de M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999].
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1983 [trad. de A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007].
- GA 35 *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2012.
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, ed. de H. Tietjen, Frankfurt del Meno, 2001. [trad. de A. Ciria, *De la esencia de la verdad*, Herder, 2007].
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, ed. de G. Seubold, Frankfurt del Meno, 1998.
- GA 39 *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, ed. de S. Ziegler, Frankfurt del Meno, 1980. [trad. de A.C. Merino, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*, Buenos Aires, Biblos, 2010].
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik*, ed. de P. Jaeger, Frankfurt del Meno, 1983 [trad. de A. Ackermann, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, 4.ª reimp.].
- GA 53 *Hölderlins Hymne «der Ister»*, ed. de W. Biemel, Frankfurt del Meno, 1984 [trad. de P. Oyarzun, *El himno de Heidegger «El Ister»*, Buenos Aires, Biblos, 2010].
- GA 54 *Parmenides*, ed. de M.S. Frings, Frankfurt del Meno, 21992 [trad. de C. Másmela, *Parménides*, Madrid, Akal, 2005].
- GA 55 *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre von Logos*, ed. de M.S. Frings, Frankfurt del Meno, 31994 [trad. de C. Másmela, *Heráclito*, Buenos Aires, El

- Hilo de Ariadna, 2012].
- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie. I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2 Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, ed. de B. Heimbüchel, Frankfurt del Meno, 21999.
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, ed. de H.-H. Gander, Frankfurt del Meno, 1993 [trad. de J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000].
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. de C. Strube, Frankfur del Meno, 1993.
- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, ed. de M. Jung, T. Regehly y C. Strube, Frankfurt del Meno, 1995.
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. de W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt del Meno, 21994 [trad. de J. Adrián, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Madrid, Trotta, 2002].
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Ed. por K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt del Meno, 1988 [trad. de J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999].
- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1989 [trad. de D. V. Picotti, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003].
- GA 66 *Besinnung*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 1997.
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns (1938/1940). 2. KOINON. Aus der Geschichte des Seyns (1939/1940)*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno 1998 [trad. de D.V. Picotti, *La historia del ser*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2011].
- GA 70 *Über den Anfang*, ed. de P.-L. Coriando, Frankfurt del Meno, 2005 [trad. de D. Picotti, *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007].

- GA 73 1 y 2, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2013.
- GA 75 *Zu Hölderlin-Griechenlandreisen*, ed. de C. Ochwadt, Frankfurt del Meno, 2000.
- GA 76 *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, ed. de C. Strube, Frankfurt del Meno, 2009.
- GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, ed. de P. Jaeger, Frankfurt del Meno, 1994.
- GA 86 *Seminare Hegel-Schelling*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2011.
- GA 90 *Zu Ernst Jünger*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2004 [trad. de D.V. Picotti, *Acerca de Ernst Jünger*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2015].
- GA 94 *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2014 [trad. de A. Ciria, *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*, Madrid, Trotta, 2015].
- GA 95 *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2014.
- GA 96 *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2014.
- GA 97 *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, ed. de P. Trawny, Frankfurt del Meno, 2015.
- NB *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, ed. de G. Neumann, Frankfurt del Meno, 2013 (el llamado *Informe Natorp*).
- UK *Der Ursprung des Kunstwerkes*, ed. de F.-W. von Herrmann, Frankfurt del Meno, 2012 [trad. de S. Ramos, *El origen de la obra de arte*, en *Arte y Poesía*, México, FCE, 1958].

### *Signos del traductor*

ser	Sein
êser	Seyn
AP	<i>Arte y poesía</i> , edición citada con la abreviatura UK



## Índice de conceptos importantes

Abandono de la diferencia ontológica  
*Alétheia*

Camino, carácter de  
Cosa  
Cuaternidad, cuadrado

Dasein  
Diferencia ontológica  
Disputa entre mundo y tierra

Engranaje  
Escatología del ser  
Evento

Facticidad de la vida  
Fenomenología

Hermenéutica  
Historicidad  
Metapolítica  
Mito-logía del evento

Olvido del ser  
Ontología fundamental

Producción sistematizada

Revolución

Ser para la muerte  
Sacudimiento de la lógica  
Superación de la metafísica

Trascendencia

Uno

# Introducción

- 1 F. Nietzsche, «Schopenhauer als Erzieher», en *Unzeitgemässe Betrachtungen*, KSA I, Berlín, Nueva York y Múnich, De Gruyter, 1980, pp. 350 s.
- 2 Véase el índice de abreviaturas.
- 3 M. Heidegger, *Eine gefährliche Irrnis*, Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2008, 11. Cf. sobre esto P. Trawny, *Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2016.
- 4 M. Heidegger, *Martin Heidegger im Gespräch*, Friburgo y Múnich, 1970, p. 13.
- \* En alemán «Vernunft», de «vernehmen»: percibir. (*N. del T.*)
- 5 H.-G. Gadamer, *Ausgewählte Briefe an Martin Heidegger*, Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2002, p. 43.
- 6 Cf. E. Lévinas, «Vom Sein zum Anderen-Paul Celan», en *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, Múnich y Viena, Carl Hanser, 1988, pp. 56-66.

## La «facticidad de la vida»

- 1 H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia 1929-1975*, Barcelona, Herder, 2000, p. 170.
- 2 Desde hace tiempo se sabe que el texto («Grammatica speculativa») al que Heidegger se refiere en este escrito no es de Duns Escoto (1266-1308), sino de Thomas de Erfurt (se desconoce la fecha de su nacimiento y de su muerte).
- \* Destruir; «destruere», viene a su vez de «struere»: amontonar. (*N. del T.*)
- 3 No hay ningún manuscrito de las lecciones aquí citadas, «Introducción a la fenomenología de la religión», del semestre de invierno de 1921. La publicación en la obra completa se basa en copias.
- 4 Cf. D. di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2016, pp. 354 ss.
- 5 Cf. M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Éditions du Seuil, 1990.
- 6 H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, *op. cit.*, pp. 171 s.
- 7 Cf. especialmente S.-J. Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, París, PUF, 2014.

## El «sentido del ser»

- 1 J. Habermas, «Heidegger-Werk und Weltanschauung», prólogo, en V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt del Meno, S. Fischer, 1989, p. 13 [trad. cast.: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989].

- [2](#) E. Staiger, «Ein Rückblick», en *Heidegger heute. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Colonia y Berlín, 1969, p. 242.
- [3](#) Jacques Derrida ha criticado esta delimitación que frente al animal Heidegger mantiene casi en todas partes. Cf. J. Derrida, *Geschlecht (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II)*, Viena, Passagen, 1988, pp. 66 s.
- [4](#) M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen*». *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Múnich, DVA, 2005, p. 51 [trad. cast.: *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*, Buenos Aires, Manantial, 2008].
- [5](#) P. Handke, *Das Gewicht der Welt. Ein Journal* (noviembre de 1975-marzo de 1977), Salzburgo, Residenz, 1997.
- [6](#) J. Lacan, *Die Angst. Das Seminar. Buch X*, Viena, Turia+Kant, 2011 [TRAD. CAST.: *Seminario 10. La angustia*, BUENOS AIRES, PAIDÓS, 2013].
- [7](#) M. Scheler, *Späte Schriften*, Berna y Múnich, Francke, 1976, p. 294.
- [8](#) E. Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Viena, Passagen, 1996, p. 22 [trad. cast.: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2008].
- [9](#) P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburgo, Felix Meiner, 1994, p. 463.
- [10](#) Cf. C. Strube (ed.), *Heidegger und der Neukantianismus (Studien und Materialien zum Neukantianismus)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- [11](#) Este no es el único lugar donde cabe unir el pensamiento de Heidegger con el de Plotino. ¿Por qué Heidegger ignoró a Plotino, en quien habría podido encontrar tantos motivos de su propio pensamiento? Cf. también W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2001, pp. 120 ss.
- [12](#) J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 44 [trad. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1971].
- [13](#) *Íd.*, «Gewalt und Metaphysik», en *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1976, p. 208 [trad. cast.: «Violencia y metafísica», *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210].
- [14](#) *Ibid.*, p. 138. Después de la publicación de los *Cuadernos negros* esta crítica de Derrida a Lévinas quizá se lee con otros ojos.
- [15](#) Una excepción es J.-L. Nancy, *Das nackte Denken*, Zúrich y Berlín, Diaphanes, 2014, pp. 103-149.
- [16](#) Cf. D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1990.
- [17](#) K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart y Weimar, J.B. Metzler, 2007, p. 58 [trad. cast.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Antonio Machado, 1992].

## La «historia del ser»

[1](#) En *Ser y tiempo*, Heidegger habla de la «única autoridad que un existir libre [puede] tener ante las posibilidades repetibles de la existencia» (GA 2, 516), es decir, ante la «herencia» de la «historia». En *Aportes a la filosofía* Heidegger explica que el «decir [no se encuentra] en un enfrente respecto de lo que ha de decirse», sino que «esto mismo [es] como el esenciar del ſer» (GA 65, 4). Desde esta perspectiva, el autor de «la historia del ser» es este mismo.

[2](#) Sobre la «revolución» en Heidegger, cf. F. Grosser, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919-1969*, Múnich, C.H. Beck, 2011.

[3](#) Vale la pena comparar esta articulación del Estado con la de las profesiones que Platón hace en la *República*. Allí, en un lenguaje mítico, los gobernantes, los guardianes y los agricultores corresponden al oro, a la plata y al hierro (415a). Hay una semejanza, vista someramente, con el esbozo de Heidegger, pues este considera sin duda

que los portadores del saber son los gobernantes.

[4](#) Cf. N. von Hellingrath, *Hölderlin. Zwei Vorträge. Hölderlin und die Deutschen. Hölderlins Wahnsinn*, Múnich, Hugo Bruckmann, 1921.

[5](#) El texto de las lecciones contenidas en el t. 38 de las obras completas es el de una copia. Entretanto, ha aparecido el manuscrito de Heidegger, que será editado en los próximos años.

[6](#) Heidegger dio voz a estrofas poéticas de Hölderlin, que sorprendentemente nada tienen de cristianas, «como último saludo a mi sepulcro» (GA 16, 749 ss.).

[7](#) C. Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Hamburgo, Hanseatische, <sup>3</sup>1933.

[8](#) Cf. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, t. II, Múnich y Viena, Karl Hanser, 1992, pp. 912 ss.

[9](#) Sigue siendo paradigmático J. Schmidt, «Hölderlin im 20. Jahrhundert. Rezeption und Edition», en *Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*, Tubinga, 1995, pp. 105-125. No obstante, una influyente excepción es B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zúrich y Friburgo, Atlantis, 1954.

[10](#) M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Olten, Walter, 1967, p. 397.

[11](#) M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen!*». *Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride 1915-1970*, op. cit., p. 51. El concepto de «judaización» a finales del siglo XIX pertenecía ya al léxico antisemita. Cf. W. Rathenau, «Höre Israel!», en *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Stuttgart, Reclam, 1993, p. 37: «Está justificado el fin: trabajar en contra de la judaización de la vida pública». El artículo, escrito por Rathenau en 1897 bajo un pseudónimo, requeriría una interpretación más amplia.

[12](#) M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen!*». *Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride*, op. cit.

[13](#) K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Múnich, Piper, 1977, p. 101 [trad. cast.: *Autobiografía filosófica*, Buenos Aires, Sur, 1964].

[14](#) J.S. Samons (ed.), *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus eine Fälschung. Text und Kommentar*, Gotinga, Wallestein, 1998. Sobre los protocolos, cf. también W. Benz, *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*, Múnich, C. H. Beck, 2011.

[15](#) A. Stein, *Adolf Hitler «Schüler der Weisen von Zion»*, Karlsbad, Graphia, 1936.

[16](#) H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, Múnich, Piper, 1988, p. 757 [trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981].

[17](#) *Ibid.*, p. 795.

[18](#) M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen!*». *Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride*, op. cit., p. 116.

[19](#) H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, op. cit., p. 64.

[20](#) Sin duda, Heidegger piensa en la linealidad materna, vigente en el judaísmo, en virtud de la cual la pertenencia al judaísmo se decide según la línea de descendencia de la madre.

[21](#) Hitler habla del «principio destructivo de los judíos». Cf. A. Hitler, *Mein Kampf*, 2 vols., ed. 815-820, Múnich, Franz Eher Nachfolge GmbH, 1943, p. 498 [trad. cast.: *Mi lucha*, Barcelona, Galabooks Ediciones, 2016]. Mommsen acuña la influyente formulación de que el judaísmo es «un fermento activo del cosmopolitismo y de la descomposición nacional». Cf. T. Mommsen, *Römische Geschichte*, t. III, Berlín, Weidmann, <sup>8</sup>1889, p. 550 [trad. cast.: *Historia de Roma*, I. III, Turner, 2003].

[22](#) E. Lévinas, «Das Diabolische gibt zu denken», en *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt del Meno, Athenäum, 1988, p. 104.

[23](#) Cf. M. Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945*, t. II. Untergang 1939-1940, Múnich, Süddeutscher, 1965, p. 1328. Allí leemos: «En mi vida he sido profeta muchas veces y en general fui objeto de risas. En la época de mi lucha por el poder fue en primera línea el pueblo judío el que acogió mis profecías con risas y nada más que risas cuando yo decía que un día me haría con la dirección del Estado y, con ello, del pueblo entero, y entonces, entre muchas cosas, resolvería el problema judío. Creo que estas risas, entonces sonoras, se le han ahogado en la garganta al judaísmo en Alemania. Hoy quiero ser de nuevo un profeta: si el judaísmo financiero internacional dentro y fuera de Europa logra de nuevo arrojar a los pueblos a una guerra mundial, entonces el resultado no sería la bolchevización de la tierra y con ello la victoria del judaísmo, sino la aniquilación de la raza judía en Europa».

[24](#) Heidegger, *Eine gefährliche Irrnis*, op. cit., p. 11: «Reflexionando sobre esto hemos de tener en cuenta que la sección IV [de la *Gesamtausgabe* (N. del A.)] intenta exponer lo decisivo de lo concedido a lo largo de decenios: a saber, aquello que en la Carta sobre el humanismo se insinuaba como “descenso a la pobreza” del pensamiento, pero de ningún modo se ha conseguido ya: *un decir en cierto modo sin figura del ser* [...]». (La cursiva es mía)

[25](#) Cf. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1974, p. 41 ss. [trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970]. El contexto de la «hermenéutica

de la sospecha» es aquí el psicoanálisis. Entre los «maestros de la sospecha» se encuentran también, por ejemplo, Marx y Nietzsche.

[26](#) L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1977, p. 30: «La definitiva e irrevocable comprensión del carácter histórico de todo pensamiento solo trascendería la historia si tal comprensión fuera accesible al hombre como hombre y, así, en principio en todos los tiempos. Pero no trasciende la historia si pertenece esencialmente a una específica situación histórica. Esta situación no solo es la condición, sino también la fuente de la comprensión histórica». Nadie como Strauss ha conocido con tanta claridad la relación de Heidegger con la «historia». La «comprensión» de Heidegger de la «historia del ser» es ella misma un «envío» (una misión), es decir, pertenece a la autocomprensión narrativa que el pensador ha de darse a sí mismo. Solo un «alemán» podía participar de esta «comprensión» de la «historia» exactamente en este lugar y en este tiempo.

[27](#) Sobre una fenomenología del «carácter de respuesta», cf. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1994. La estructura fundamental de respuesta en el pensamiento de Heidegger ha de pensarse junto con la «mito-logía» del evento. La narratividad de la filosofía de Heidegger en su propia comprensión tiene carácter de «respuesta». Lo que a la postre se narra es la «voz del ser» (GA 54, 250), que, por supuesto, no se anuncia en conceptos claros y distintos.

[28](#) Sobre la relación entre «plástica» y «lugar», cf. el precioso libro de A. Mitchell, *Heidegger Among the Sculptors: Body, Space, and the Art of Dwelling*, Standford, Standford University Press, 2010. [UK es abreviatura de *Ursprung des Kunstwerkes*. Con el título *Arte y poesía*, o la abreviatura AP, citamos la edición castellana de *El origen de la obra de arte*, en Breviarios del Fondo de Cultura Económica bajo ese título, México, 1958. Cf. el índice de abreviaturas. (N. del T.)]

[29](#) La interpretación de Heidegger que hace Hubert I. Dreyfus se refiere casi exclusivamente a su análisis del «utensilio». Cf. *Was Computer nicht können. Die Grenzen künstlicher Intelligenz*, Frankfurt del Meno, Athenäum, 1989.

[30](#) «Sangre y suelo ciertamente son una condición poderosa y necesaria para la existencia de un pueblo» (GA 36/37, 263). Heidegger asume en su pensamiento la «tierra» como «condición necesaria, pero no suficiente».

[31](#) La frase, citada siempre según la edición que de Hölderlin hace Norbert von Hellingrath, y siempre con este salto de línea, se halla originalmente en un texto en prosa. Cf. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, t. I, Múnich y Viena, Carl Hanser, 1992, p. 908.

[32](#) Cf. M. Heidegger, «poéticamente habita el hombre», en GA 7, 189-208.

[33](#) E. Lévinas, «Heidegger, Gagarin und wir», en *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt del Meno, Jüdischer, 1992, pp. 173-176.

[34](#) J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1996, p. 36 [trad. cast.: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990].

[35](#) En la fenomenología se da hoy un nuevo interés por la metafísica entre filósofos como Jean-Luc Marion, Marc Richir o también László Tengelyi. De todos modos, también ellos tienen que confrontarse con la «superación de la metafísica».

[36](#) Cf., por ejemplo, I. Kant, «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», en *Werke*, t. IV. *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt, WBG, 1956, BA (obras completas), t. III.

[37](#) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. I. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Felix Meiner, 1994, p. 105.

[38](#) Ídem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. *Werke*, t. 7, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1970, p. 24 [trad. cast.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987].

[39](#) Un paso importante es aquel por el que la «verdad» se desvincula del enunciado y es definida como «desocultación», cosa que sucede por primera vez en la conferencia de Heidegger *De la esencia de la verdad* (GA 9, 177-202), de 1930. Cf. sobre esto también mi libro *La fuga del error*, op. cit.

\* Término traducido por «torsión» o, mejor, «retorsión». (N. del T.)

[40](#) Sin duda, el problema está en que Heidegger de hecho presupone una concepción objetiva de la palabra. En ese sentido, la observación sobre «las cosas llamadas palabras» no ha de entenderse en sentido meramente retórico.

[41](#) Cf. el comienzo de los *Aportes a la filosofía* y mi interpretación en *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlín, Matthes & Seitz, 2011.

[42](#) También aquí puede ser instructiva una comparación con determinados pensamientos de Ludwig Wittgenstein.

Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1960, pp. 289 ss. [trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988]. Sobre el «lenguaje» en Heidegger y Wittgenstein, cf. M. Flatscher, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Friburgo y Múnich, Karl Alber, 2011.

[43](#) N. Wiener, *Cybernetics, or the Control and Communication in the Animal and the Machine*, Nueva York, J. Wiley, 1952.

[44](#) F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke*, t. 3. *Kritisch Studienausgabe* (KSA) 3, Múnich, Berlín y Nueva York, DTV y De Gruyter, 1980, p. 480 [trad. cast.: *El gay saber o gaya ciencia*, Madrid, Austral, 1986, p. 155].

[45](#) Cf. C. Sommer, «Heidegger, politische Theologie», en P. Trawny y A.J. Mitchell (eds.), *Heidegger, Die Juden noch einmal*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2015, pp. 43-53. La investigación sobre Heidegger debe mucho a Christian Sommer en el estudio de la situación del filósofo en torno a 1933. Cf. también C. Sommer, *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*, París, Hermann, 2013.

## La «esencia de la técnica»

[1](#) R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Múnich y Viena, Carl Hanser, 1994, p. 453 [trad. cast.: *Un maestro de Alemania. Heidegger y su época*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 452].

[2](#) E. Jünger, *Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918*, Berlín, Mittler & Sohn, 1925, p. 121 [trad. cast.: *Tempestades de acero seguido de El bosquecillo 125 y El estallido de la guerra de 1914*, Barcelona, Tusquets, 2011].

[3](#) *Ibid.*, pp. 127 s.

[4](#) E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Sämtliche Werke*, t. 8, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, p. 160.

[5](#) F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1889*, KSA 12, *op. cit.*, p. 350 [trad. cast.: *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008].

[6](#) *Ídem*, *Menschliches, Allzumenschliches*, II, KSA 2, *op. cit.*, p. 365 [trad. cast.: *Humano demasiado humano: un libro para espíritus libres*, 2 vols., Madrid, Akal, 1996].

[7](#) E. Jünger, «Die totale Mobilmachung», en *Politische Publizistik 1919-1933*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, p. 572.

[8](#) *Ibid.*, p. 582.

[9](#) E. Jünger, *Der Arbeiter*, *op. cit.*, p. 31.

[10](#) R. Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, en *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburgo, Felix Meiner, 1996, p. 100 [trad. cast.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1982].

[11](#) Heidegger escribe una vez: «El engranaje no es ni divino, ni diabólico, no puede explicarse ónticamente desde el bien y desde el mal, pero allí está el mal, desfigurado en él y desfigurándose esencialmente a través de sí; con ello en el ser mismo está el mal» (GA 76, 354). Hemos resaltado ya que Heidegger entiende el «mal» como un momento del ser. Pero ¿puede evitarse en absoluto una especie de «maniqueísmo»?

[12](#) H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, *op. cit.*, p. 912.

[13](#) El análisis más extenso, preciso y bello del pensamiento de la «cuaternidad» es el de A. Mitchell, *The Fourfold: Reading the Late Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press, 2015.

[14](#) E. Wiesel, *Gesang der Toten. Erzählungen*, Múnich y Esslingen, Bechtle, 1968, p. 7. El padre de Wiesel murió en Buchenwald; o sea, en el sentido de la diferenciación de tipos de campos, no murió en ningún campo de exterminio. Arendt y también Adorno comparten la interpretación de Heidegger: que por la muerte «en la masa» la persona en cuestión «no ha muerto». Quisiera introducir aquí un interrogante: la muerte tiene un lado

absolutamente opuesto a las objetivaciones de la situación en la que ella se produce. En consecuencia, ¿cómo se puede negar que los hombres muertos en las cámaras de gas murieron su propia muerte? ¿No triunfa el asesino una última vez si le atribuimos el poder de «quitar» la muerte? Naturalmente, la diferencia entre Heidegger, Arendt, Adorno y Wiesel está en que este último fue testigo.

## Repercusiones

- [1](#) D. Janicaud, *Heidegger en France*, París, Albin Michel, 2001. La situación actual en Francia está determinada por nombres como Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion y Alain Badiou, que hace poco tiempo publicó sus seminarios sobre Heidegger (A. Badiou, *Heidegger. L'Être 3-Figure du retrait*. 1986-1987, París, Fayard, 2015).
- [2](#) R. Carnap, «The Overcoming of Metaphysics through Logical Analysis of Language», en *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1978, pp. 26-27 s., 32, 33 [publicado en cast. en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, México, FCE].
- [3](#) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, J.C.B. Mohr, <sup>8</sup>1990, p. 363 [trad. cast.: *Verdad y método. Rasgos fundamentales de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, <sup>5</sup>1993].
- [4](#) J. Derrida, *Grammatologie*, *op. cit.*, pp. 16 s.
- [5](#) E. Lévinas, «Bewunderung und Enttäuschung», en *Antwort Martin Heidegger im Gespräch*, *op. cit.*, pp. 163 ss.
- [6](#) E. Lévinas, «Heidegger, Gagarin und wir», *op. cit.*
- [7](#) H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich y Zürich, Piper 1981, pp. 244 ss [trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998].
- [8](#) H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op. cit.*, p. 913.
- [9](#) La explicación que da Arendt a la «banalidad del mal» se basa en la «inadvertencia» de Eichmann: «De hecho la lección que podía aprenderse en Jerusalén era que semejante lejanía frente a la realidad e inadvertencia pueden producir más infortunio que todas las malas inclinaciones juntas que puedan habitar en el hombre». H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Múnich y Zürich, Piper, 1986, p. 57 [trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2000]. De la «inadvertencia» trata extensamente Heidegger en el curso publicado en 1954 *¿Qué significa pensar?* ( GA 8, 146).
- [10](#) T. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt del Meno Suhrkamp, 1964, pp. 9, 44 ss., 65, 132, 135 [trad. cast.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005].
- [11](#) G. Anders, *Über Heidegger*, Múnich C.H. Beck, 2001, pp. 61 ss., 278 ss.
- [12](#) G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlín, Aufbau, 1955, pp. 406, 406 s., 399 [trad. cast.: *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1976].
- [13](#) P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2001, pp. 8 s [trad. cast.: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011].
- [14](#) J.-L. Nancy, *Das nackte Denken*, *op. cit.*, pp. 104, 115, 132.
- [15](#) Cf. S. Sale y L. Salisbury (ed.), *Kittler Now. Current perspectives in Kittler studies*, Cambridge, Polity Press, 2015.
- [16](#) I. Bachmann, *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* [tesis doctoral, Viena 1949], Múnich y Zürich, Piper, 1985.
- [17](#) G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992, pp. 59 s.
- [18](#) P. Celan, *Lichtzwang*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992, pp. 59 s.
- [19](#) A. Badiou, *Manifest für die Philosophie*, Viena, Turia+Kant, <sup>2</sup>2010, pp. 79 s.
- [20](#) Citado en A. Gellhaus, «...seit ein Gespräch wir sind...», en *Paul Celan bei Martin Heidegger in*

*Todtnauberg*, serie Spuren 60, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 2002, p. 15. Sobre esto cf. también P. Trawny, «Celan und Heidegger. Noch einmal», en *Heidegger, die Juden, noch einmal*, op. cit., pp. 233-250.

[21](#) B. Strauss, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, Múnich y Viena, Hanser, 1999, p. 66.

[22](#) *Ídem*, «Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz: Zum einundachtzigsten Band der Gesamtausgabe», en G. Figal y U. Raulff (ed.), *Heidegger und die Literatur*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2013, p. 15.

[23](#) P. Handke, *Aber ich lebe von den Zwischenräumen. Ein Gespräch geführt von Herbert Gamper*, Zúrich, Amman, 1987, p. 206.

[24](#) *Ídem*, *Abschied des Träumers vom Neunten Land. Eine Wirklichkeit, die vergangen ist: Erinnerungen an Slowenien*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 13 s.

[25](#) V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, op. cit. La posición del autor quedó debilitada por confusiones como la siguiente. Heidegger cita las palabras del predicador Abraham de Santa Clara, del siglo XVII: «Nuestra paz está tan alejada de la guerra como Sachsenhausen de Frankfurt». El predicador se refiere a una parte de la ciudad de Frankfurt, y Farías al campo de concentración cerca de Berlín.

[26](#) E. Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlín, Matthes & Seitz, 2009, pp. 13, 203 [trad. cast.: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal, 2009].

[27](#) H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt del Meno, Fisher, 2010, pp. 77 s.

[28](#) D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, op. cit., pp. 256-262. Yo mismo, en mi libro *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* (Barcelona, Herder, 2015), hablo de un «antisemitismo basado en la historia del ser». Con ello en ningún caso realizo una «sublimación» (J. Habermas, entrevista en *Revue Esprit*, 2015/8) del antisemitismo de Heidegger. Es imposible «sublimar» el antisemitismo. Se trata, más bien, de una des-sublimación de la «historia del ser».

## Información adicional

Después de la publicación de los diarios de Martin Heidegger (los llamados *Cuadernos Negros*) resulta necesario ensayar un nuevo punto de vista sobre su filosofía. Siendo conscientes de las declaraciones que ahí hace sobre el «judaísmo mundial» y de su obstinación política después de la Segunda Guerra Mundial, ya no podemos adentrarnos en el pensamiento de Heidegger sin examinarlo, al mismo tiempo, en el contexto de aparición de unas ideas tan inaceptables. Peter Trawny, como editor es uno de los mayores conocedores de los *Cuadernos negros*, y, probablemente, la persona más indicada para acometer esta tarea.

Esta introducción crítica de la filosofía de Heidegger tiene en cuenta las nuevas perspectivas en torno a su filosofía que ha propiciado la publicación de los Cuadernos Negros y nos introduce en su pensamiento, atendiendo tanto a los aspectos problemáticos como a su importancia extraordinaria en el contexto de la filosofía del siglo XX.

PETER TRAWNY (Gelsenkirchen, 1964) es profesor en la Universidad de Wuppertal y fundador y director del Instituto Martin Heidegger, perteneciente a la misma institución. Ha sido profesor invitado en universidades y centros de investigación de Austria, Japón y China. Especialista en la obra de Heidegger, realizó estancias de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo y ha sido editor de diversos volúmenes de la Obra Completa de este autor, entre ellos los recientemente publicados *Cuadernos negros*. Es, también, autor de estudios sobre la obra de Ernst Jünger y Hannah Arendt, entre otros.

### OTROS TÍTULOS

Peter Trawny

[\*Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos\*](#)  
[\*Fuga del error\*](#)

Martin Heidegger

[\*Pensamientos poéticos\*](#)  
[\*Camino de campo\*](#)  
[\*Ejercitación en el pensamiento filosófico\*](#)  
[\*De la esencia de la verdad\*](#)  
[\*El arte y el espacio\*](#)

*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*  
*Seminarios de Zollikon*

Martin Heidegger y Rudolf Bultmann  
*Correspondencia 1925-1975*

Jesús Adrián Escudero  
*Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, vol. I*  
*Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, vol. II*

**VIKTOR EL HOMBRE  
FRANKL EN BUSCA  
DE SENTIDO**



# El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

\* Nueva traducción\* El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración. Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas. La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros? El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

# La filosofía de la religión

Grondin, Jean

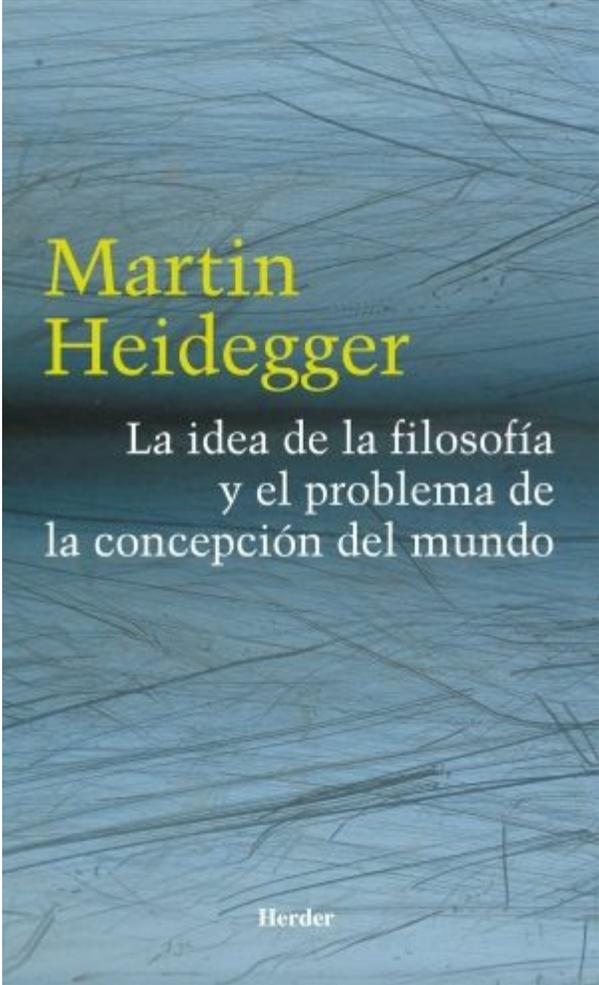
9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# Martin Heidegger

La idea de la filosofía  
y el problema de  
la concepción del mundo

Herder

# La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 1923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



**Decir no, por amor**

Padres que hablan claro:  
niños seguros de sí mismos

Herder

# Decir no, por amor

Juul, Jesper

9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

Peter  
Trawny  
Heidegger y el mito  
de la conspiración  
mundial de  
los judíos



# Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos

Trawny, Peter

9788425434020

176 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Fue Heidegger antisemita? ¿Hasta qué punto se identificó con el nacionalsocialismo? Estas preguntas recuperan actualidad en el contexto de la reciente publicación de los Cuadernos negros de Martin Heidegger, que contienen sus apuntes personales y filosóficos escritos entre 1930 y 1970. Peter Trawny, el editor de estos cuadernos inéditos hasta 2014, ofrece por primera vez un análisis del proyecto filosófico de Heidegger a la luz de estas nuevas fuentes. Los primeros cuadernos, escritos durante los años de la guerra, ofrecen evidencia textual de que el antisemitismo de Heidegger forma parte de su pensamiento filosófico y político. Trawny subraya en ellos la recurrencia de expresiones antisemitas y la creencia en la existencia de una conspiración por parte de un "judaísmo mundial", que amenaza con destruir la identidad de otras naciones y culturas. Trawny traza el desarrollo de una "gran narrativa" de la "historia del ser" en las obras de Heidegger con la cultura griega y la germánica como protagonistas, y el "judaísmo mundial" como antagonista. En este sentido, el predicado «antisemita» aplicado a Heidegger resulta especialmente comprometido, pues en la mayoría de los casos se usa de una forma que implica una complicidad ideológica con el holocausto. Trawny se propone evaluar el pensamiento de Heidegger en relación con el antisemitismo, pero intentando separarlo de la estigmatización en la que ha recaído después del holocausto. Según Trawny, los Cuadernos negros son el legado filosófico de Martin Heidegger y su publicación cambiará radicalmente la forma en que los lectores se acercarán a su pensamiento.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
Introducción	5
La «facticidad de la vida»	12
Fenomenología y hermenéutica	12
La «facticidad de la vida en el cristianismo primitivo»	18
Comienzos con Aristóteles y Platón	22
El «sentido del ser»	29
El análisis del Dasein o existencia como «ser para la muerte»	29
La «diferencia ontológica»	40
La «historicidad» del Dasein	46
La «historia del ser»	51
Hitler y el «otro comienzo»	51
«Hölderlin y los alemanes»	56
Filosofía y antisemitismo	61
Sobre la estructura de «evento»	67
El arte y la «lucha entre mundo y tierra»	73
La «superación de la metafísica»	77
El lenguaje como «casa del ser»	81
Dios y «los dioses»	85
La «esencia de la técnica»	91
Friedrich Nietzsche y Ernst Jünger	91
«Producción sistematizada» y «engranaje»	94
¿Llegada en la «cuaternidad»?	98
Repercusiones	105
Datos biográficos en el contexto histórico	111
Bibliografía para estudios ulteriores	118
Índice de abreviaturas	120
Índice de conceptos importantes	125

Notas	127
Información adicional	134