

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Centro de Estudios Heideggerianos

Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014

e-ISSN: 2386-4877

Editor:

Centro de Estudios Heideggerianos
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

Edición a cargo de:

Fernando Gilabert Bello y Juan José Garrido Periñán

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla

Telfno: (+34) 954 55 77 68

e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño de cubierta edición impresa: Jesús Fernández Muñoz

Diseño y maquetación edición online: Juan Antonio Rodríguez Vázquez

Impresión: xxxxxxxxxxxxxxxx

Depósito Legal: XXXXXXXX

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

Indexación

Differenz se encuentra indexada en ERIHPLUS, LATINDEX y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director (Editor):

Ordóñez García, José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Subdirector (Assitant Editor):

Gilbert Bello, Fernando (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Secretario (Secretary):

Garrido Perrián, Juan José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Vocales (Vowels):

Adrián Escudero, Jesús (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)

Bayón Torres, Manuel E. (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Bravo Delorme, Cristián de (Ph. Dr. Universidad de Chile)

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma. Madrid / Universidad de Sao Paulo. Brasil)

Fernández Muñoz, Jesús (Máster Filosofía. Becario FPU. Universidad de Sevilla)

Gómez Delgado, José María (Ph. Dr. Universidad de Granada)

González Galván, Humberto (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Baja California Sur. México)

Gracia Gómez, Alfonso A. (Ph. Dr. Universidad de Valencia)

Lehman, Sandra (Ph. Dr. Universidad de Viena)

Macera Garfía, Francisco (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Mantas España, Pedro (Ph. Dr. Universidad de Córdoba)

Moreno Bardón, Fernando (Ingeniero-CEH)

Muñoz Martínez, Rubén (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Pascual Gomez-Manso (Lcdo. Fisioterapia-CEH)

Pizarro Suescum, José Pedro (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Rodríguez Ribas, José Ángel (Med. Dr. Universidad de Wallis)

Rudinger, Kurt (Phil. Dr. Universidad de Sevilla)

Rufo Rodríguez, Juan Marcial (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Silverio, Eugenio (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Puebla. México)

Comité Científico / Scientific Committee

Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)
Breeur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)
Brenicio, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)
Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova. Lisboa)
Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)
Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)
Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)
Heiden, Gert-Jan van der (Radboud University)
Larriera, Sergio (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerra, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor of Philosophy. Universidad Pompeu Fabra)
Zaborowski, Holger (Dr. Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 0, “Semblantes”, Julio de 2014

Sumario

Presentación.....7

Semblantes

El carisma de un joven profesor inconformista: la fuerza y la magia de “Ser y tiempo”.

Jesús Adrián Escudero.....11

De Heidegger a Corbin.

José A. Antón Pacheco.....17

La mano y la mirada.

Félix Duque.....21

Encuentros con Heidegger.

Raúl Gabás.....35

Mi Semblanza con Heidegger.

Humberto González Galván.....49

«Allí arriba, en la amplia proximidad de todas las cosas». Espaciamientos de M. Heidegger [Todtnauberg].

César A. Moreno-Márquez.....55

Gracias Heidegger.

Hugo Mujica.....79

Protodecisiones circa 1919. Martin Heidegger y el círculo de Max Weber en torno a la primera guerra mundial.

Patricio Peñalver.....81

En la senda de la fenomenología.

Ramón Rodríguez.....99

Breve recuerdo de Friburgo.
Amador Vega.....105

Ontología, aleteiología y praxis.
Alejandro G. Vigo.....109

Mi camino hacia Heidegger.
Ángel Xolocotzi.....117

Ser es conversación. Residuos, pensamiento débil y hermenéutica.
Santiago Zabala.....123

Estudios

*Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia
nacional socialista.*
Jesús Adrián Escudero.....141

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1, NÚMERO 0 "SEMBLANTES": JULIO DE 2014. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.00

Presentación.

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla

Director de *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

Son ya algunos años los que llevamos leyendo, comentando, debatiendo y criticando la obra de M. Heidegger. Diría que, entre una cosa y otra, una vida y otra, unos y otras, y otras y unos, pues más de 14 años. Amigos y alumnos de ayer y ahora, otros de hoy, nos venimos reuniendo en torno a esa obra ingente y desproporcionada, en el seminario permanente dedicado a ese interminable cuéntame cómo pasó que es la *Gesamtausgabe*.

Differenz, revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas, así como el *Centro de Estudios Heideggerianos*, son dos proyectos surgidos de ese seminario permanente. La finalidad de ambos no es otra que la de estimular, desarrollar y dar a conocer los trabajos e investigaciones relacionadas con la obra y la figura del emboscado de Todtnauberg.

Differenz nace con la vocación de convertirse en los próximos años en un referente internacional en cuanto a calidad, rigor y pluralidad. Para ello cumpliremos con los ítemes contemplados por las revistas que son consideradas de más alto nivel en su ámbito. Sin embargo, en este primer número 0 hemos querido darnos a conocer de una forma distinta. Nos parecía demasiado brusco, e incluso anodino, hacer una edición al uso: tema de investigación específico con las características y exigencias propias de los trabajos académicos. En vez de eso decidimos hacer algo más sencillo, original y, sobre todo, vivencial. Decidimos que este número inaugural consistiese en mostrar la impresión

personal dejada por la obra de Heidegger en quienes se acercaron a ella con interés y rigor. Así, el título del número sería *Semblantes* y puesto que del Comité Científico-Asesor forman parte expertos de primera fila en la obra de Heidegger, serían ellos los invitados a participar en el acontecimiento de este número. Por tanto, son sus semblantes, en mayor o menor medida, lo que vamos encontrar y leer a lo largo de estas páginas. Un número que, se comprobará, pivota entre el impresionismo y el expresionismo, como no podía ser de otro modo. A todos ellos nuestro más profundo agradecimiento, y el mío en particular, por aceptar formar parte de esta travesía y haber sido los primeros en soltar amarras.

Differenz tendrá en principio una periodicidad anual (julio) y sus contenidos serán abiertos o temáticos. La situación económica nos obliga a utilizar el formato on-line a través de la plataforma institucional de la Universidad de Sevilla.

Saludos,

José Ordóñez-García

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Semblantes

El carisma de un joven profesor inconformista: la fuerza y la magia de *Ser y tiempo*.

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona

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

Ser y tiempo tiene la capacidad, como comenta Susan Sontag a propósito de la fotografía, de arrancar las escamas secas de la visión habitual y, con ello, de crear una

nueva forma de ver la realidad.¹ En un tono intenso y apasionado, solícito y distante a la vez, alerta al detalle sin perder de vista el enfoque general, *Ser y tiempo* nos permite aprehender el mundo social tal cual es, incluidas sus miserias. La filosofía puede ser benigna, pero también es experta en crueldad a la hora de retratar los síntomas de una sociedad enferma, ociosa y decadente. Un crudo diagnóstico de la realidad, que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas* al retratar la sociedad cultural alemana como una época dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios. Desde este punto de vista, *Ser y tiempo* participa plenamente del clima de desasosiego intelectual, de inhospitalidad existencial y de desazón espiritual de una época dominada por el ocaso de los héroes. Encontramos múltiples retratos de una sociedad fragmentada y falta de ídolos en obras coetáneas como *El hombre sin atributos*, de Robert Musil, *La montaña mágica*, de Thomas Mann, *Ulises*, de James Joyce, *La metamorfosis*, de Franz Kafka, y, de una manera muy gráfica, en *El grito*, de Edvard Munch, y en la película *El Gabinete del Dr. Caligari*, dirigida por Robert Wiene.

Así pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas de una u otra manera con el sentido de la existencia humana. ¿Qué hacer ante una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la existencia humana, que elimina toda huella de individualidad, que somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? El espíritu se siente aprisionado y desconfía de un discurso positivista que pretende construir una sociedad ideal y gobernar racionalmente el curso de la historia. La vida necesita abrirse paso y romper con falsas concepciones del mundo. Hay que volver la mirada hacia la realidad y hacer frente a la compleja cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida. Eso significa poner en marcha un enorme esfuerzo de destrucción y creación de un nuevo lenguaje filosófico que supere los encorsetamientos conceptuales de la ciencia y la metafísica. Heidegger entiende los conceptos de la filosofía como un ataque a toda clase de certeza y de confianza en el mundo. En algunos momentos uno no puede dejar de escuchar en el joven Heidegger la voz del yo transgresor del protagonista de la novela de Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, que reclama a un yo independiente y autónomo. Ese yo del subsuelo, como la vida ateorética de la que habla Heidegger en sus primeros cursos de Friburgo, rechaza el mundo euclidiano del racionalismo positivo que pretende resolver la complejidad de los problemas humanos con el procedimiento exacto de la lógica y de la aritmética. Se trata simplemente de reivindicar la singularidad de cada individuo sin conformarse con

1Cf. SONTAG, S., *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona, 1981, pp. 109ss.

ser una tecla del piano. En definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha para devolver al individuo la capacidad de pensamiento y de acción.

Se precisa de hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y de comportamiento. La filosofía debe responder a las cuestiones fundamentales de la existencia humana, aunque ello suponga transgredir el orden establecido. Vivir filosóficamente equivale a vivir arriesgadamente y pensar contra las normas prefijadas. El joven profesor se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. Nos hallamos, como comenta Heidegger con cierto tono de dramatismo, ante la encrucijada que decide sobre «la vida o la muerte de la filosofía en general, ante un abismo: o bien nos precipitamos en la nada (...), o bien logramos dar el salto a *otro mundo*.»² Estamos ante uno de los momentos filosófica y personalmente más decisivos de la vida de Heidegger. Por una parte, se consuman su ruptura con el sistema del catolicismo y su matrimonio protestante con Elfriede Petri y, por otra, se detectan claros síntomas de distanciamiento con respecto a su sólida formación teológica y neokantiana que apuntan hacia la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica. En este sentido, Karl Löwith retrata con agudeza la peculiar personalidad del joven Heidegger: «Jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador.»³ Diferentes rostros de una persona que intenta aprehender un fenómeno tan misterioso, resbaladizo y nebuloso como el de la existencia humana en su desnuda facticidad. La vida se presenta al joven Heidegger como un enigma que pide ser comprendido. El desciframiento de ese enigma marca el rumbo de un temprano itinerario filosófico que habrá de desembocar gloriosamente en su gran libro, *Ser y tiempo* (1927).

En este sentido, esta obra magna puede leerse en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia, poniendo de relieve el sometimiento del individuo a fuerzas más poderosas que lo anulan, empujeñen y manipulan hasta el punto de perder de vista el sentido de su propia existencia. Heidegger era bien consciente de la importancia que los filósofos alemanes conceden al «mito del héroe». La *Fenomenología del espíritu* de Hegel y el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche representan quizá el ejemplo más claro. Ello explica en parte que la noción heideggeriana del «Dasein propio y auténtico» comparta algunos elementos de ese mito: desde la huída de la caída

2 HEIDEGGER, M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, p. 63.

3 LÖWITH, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzner, Stuttgart, 1986, p. 45.

en la impropiedad, la afirmación radical del individuo y el reconocimiento de la finitud humana hasta la confrontación y la transformación de uno mismo.

En *Ser y tiempo* nos encontramos con el Dasein como protagonista de una trama que se estructura en tres actos: en un primer momento, hallamos a un Dasein cómodamente instalado en las certezas de la vida cotidiana, que sabe desenvolverse práctica y eficazmente con las normas de comportamiento colectivamente reconocidas, que comparte un mismo horizonte de valores y de expectativas con la gente que le rodea, que se siente protegido por la sociedad a la que pertenece; en un segundo momento, este mundo familiar en el que el Dasein se siente como en casa entra inesperada y repentinamente en crisis, provocando la desorientación y la perplejidad de un Dasein que se encuentra por primera vez en su vida colocado delante del mundo sin capacidad de respuesta, sin asideros donde agarrarse, flotando en un océano ignoto y sin rumbo, suspendido en la nada más absoluta y preso de la angustia; y en un tercer momento, ese Dasein toma conciencia de su situación errática, asume su condición de arrojado y decide retomar las riendas de su existencia proyectando un modelo de vida propio que lucha contra la fatal inercia a volver a caer preso de las anónimas redes de la cotidianidad. Heidegger quiere que sus lectores se precipiten en el gran vacío, que oigan el susurro fundamental de la vida y combatan el aburrimiento existencial de la época.

Ese será uno de los hilos conductores de las interesantísimas lecciones del semestre de invierno de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*. En estas lecciones, consideradas por algunos como la gran obra secreta de Heidegger,⁴ el aburrimiento se convierte en todo un evento, en el que el mundo no tienen ningún contenido, en el que nos colocamos ante el abismo, en el que por lo regular se apodera de nosotros el horror del vacío: «¿Al final llegamos a la situación de que un *profundo* aburrimiento nos lleva de aquí para allá, a manera de una niebla silenciosa, en los abismos del Dasein?» (GA 29/30, 119). Llegados a ese punto, no hay más que una salida: despertar y tomar conciencia de que no hay nada de importancia, a no ser que lo haga uno mismo. Paradójicamente, el instante de esta resolución brota del aburrimiento mismo y le pone fin.⁵

4 Cf. SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 241.

5 Para las sugestivas interpretaciones fenomenológicas en torno a las tres modalidades del aburrimiento –a saber, el aburrirse con algo, el aburrirse con ocasión de algo y el aburrirse anónimo sin más –, véase HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1983, pp. 117-249.

Heidegger responde a este problema desde una perspectiva totalmente nueva: un análisis de la vida humana y su peculiar capacidad de hacer frente a su inherente tendencia a la caída. El análisis de la existencia humana que se lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende, en las lecciones previas, es en el fondo un análisis que se vuelve contra la tendencia que muestra la vida a caer una y otra vez presa de las redes de la opinión pública con el ánimo de imprimirle una forma exitosa, como si la vida fuera una obra de arte a la que *Ser y tiempo* intenta dar una forma bella. Desde este punto de vista, me gusta leer esta obra fundamental del siglo XX como invitación a realizar un viaje interior, un viaje que siempre tiene algo de una odisea plagada de obstáculos y peligros –unos desconocidos y otros conocidos– que debemos sortear con éxito para conducir nuestra vida a buen puerto.

De Heidegger a Corbin

José Antonio Antón Pacheco

Universidad de Sevilla

En 1981, el número de los *Cahiers d’L’Herne* dedicado a Henry Corbin, bajo la dirección de Christian Jambet, publicaba *De Heidegger à Sohrravardi*, seguido de un *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*. Se trataba de texto de una entrevista concedida por Corbin a Philippe Némo el 2 de junio de 1976 en Radio France-Culture. El texto en cuestión es un precioso y esclarecedor relato de la trayectoria filosófica, espiritual y vital de Henry Corbin, desde sus inicios como alumno de Étienne Gilson y Louis Massignon hasta su completa dedicación a la filosofía chií. Naturalmente, en este trayecto la figura de Heidegger y su pensamiento ocupan un lugar prioritario.

En la relación de los principales hitos que le van sucediendo a Corbin, naturalmente se encuentra su relación con el pensador alemán. Como se sabe, Corbin fue el primer traductor de Heidegger al alemán y ambos mantuvieron un profundo diálogo filosófico que a la postre fue decisivo para la evolución corbiniana. Aquí se debatían los conceptos de existencia, hermenéutica, fenomenología que acompañarán toda la actividad posterior del francés (“Nunca he dejado de ser un fenomenólogo”, dirá Corbin). Y también, en íntima relación con esos conceptos, las ideas de *cairós* y *parusía*, pues también San Pablo, Karl Barth y la teología dialéctica forman parte del círculo de intereses que alienta a Corbin y al Heidegger de ese momento. Pero el horizonte desplegado por la experiencia del Ser en Heidegger no es la misma que el horizonte desplegado por la experiencia del Ser en Corbin. Para la expectativa corbiniana la analítica de *Ser y Tiempo* quedará corta, frustrada y sin proyección, de la misma manera que la *Dogmática* de Karl Barth (del que asimismo

se aleja después de haberlo traducido, también por primera vez, al francés). Entonces la senda de Corbin se encauza directamente hacia Sohrevardi (autor al que, por otro lado, ya había estudiado y traducido).

Naturalmente, quien dice Sohrevardi dice Mani, Avicena, Ibn Arabí o Mulá Sadra Shirazi (o Boehme, o Swedenborg). Lo que se abandona no es un autor en particular, ni siquiera una filosofía particular: de Heidegger a Sohrevardi significa la apertura a una perspectiva metafísica distinta ante el agotamiento y agostamiento de una determinada filosofía occidental, la que precisamente representa Heidegger.

De Heidegger a Corbin es el relato del trayecto vital de un espíritu al mismo tiempo que una metáfora que indica la insuficiencia de una analítica y la proyección hacia otra apertura originaria del Ser. Por eso De Heidegger a Corbin podía ser también De Heidegger a Guénon, a Coomaraswamy o a Florensky. Ciertamente Henry Corbin, por su rigurosa formación filosófica, delinea con mayor precisión tanto la vinculación con la línea heideggeriana como el abandono de esa misma línea. Y no es que Corbin elimine de la órbita de sus intereses a la hermenéutica, a la filosofía de la existencia o a la fenomenología; es que Corbin ve cumplidas esas opciones en la figura de Sohrevardi (o lo que ella representa).

Así, pues, si en un momento Corbin tituló De Heidegger a Sohrevardi la descripción de su salto cualitativo a una aurora del Ser (el Oriente de las luces de los *isrâquîyûn*), De Heidegger a Corbin bien puede describir, asimismo, el vislumbre de otro horizonte ontológico.

Cuáles sean los signos distintivos de la expectativa a la que se refiere Corbin, no es éste el lugar de proponerlos. Digamos tan sólo que, como anunciábamos, no se trata de renunciar a los planteamientos esenciales de la filiación heideggeriana sino de buscarles otros campos de acción. O como dijo el propio Corbin: “Utilizo la misma llave hermenéutica que Heidegger, pero con esa llave abro puertas distintas a las que abre Heidegger”. Creo que todos podemos intuir cómo es el fenómeno hecho presente por el existir (por el salir al encuentro) corbiniano. Unidad, claridad, aparecer, presencia, manifestación, ocultamiento, interpretación, trascendencia, inmanencia... se convierten, transmutan o completan en *tauhîd*, *jorrah*, *zâhir*, *bâtin*, *nâ-coyâ-âbâd*, *ta’uîl*, *tashbîh*, *tanzîh*... El influjo de la onto-teología irania en Henry Corbin es tan patente que su misma convicción neocalvinista (con una poderosa ascendencia de Hamann, al que también tradujo, de Kierkegaard y de Barth) se verá sostenida, o en todo caso apoyada, por ideas zoroastrianas, maniqueas e ismaelíes de las que Corbin fue acertado exegeta. Es el problema de la caída, de la deficiencia, de lo que aquí se trata. Y en esta cuestión es claro

el aporte de la experiencia irania. De todas las múltiples referencias a las que podíamos recurrir para ejemplificar sobre esto, cito solamente el artículo *La Sophie éternelle* publicado en la *Revue de culture européenne*, nº 5, 1953, como comentario al libro de C. G. Jung *Antwort auf Hiob* editado un año antes y donde precisamente Jung aborda el problema del mal.

Pero sin duda alguna, la categoría que diferencia de manera clara el discurrir de Corbin con respecto al trayecto de Heidegger, es la de *Alam al-mizâl* o *Mundus imaginalis*. Es decir, la cuestión de la imaginación trascendental o determinación representativa como lugar específico del hombre. No hay mundo imaginal en Heidegger porque no es objeto de interés el ser humano sino el Ser en cuanto ser. Cuando en los años treinta Corbin traducía *Dasein* por *réalité humaine*, ya se veían las diferencias entre el francés y el alemán (las mismas diferencias que motivan que Heidegger abandone el ámbito paulino). Todos conocemos las afinidades existentes entre Heidegger y la escuela de Kioto o el budismo zen. Justamente estas afinidades son las que establecen una barrera, incluso una oposición, entre ellos y el pensamiento corbiniano, pues tampoco entre los filósofos japoneses encontramos la configuración personal como determinación ontológica. En este sentido Corbin se alinea al lado de Unamuno (autor al que siempre reivindicó). En la escuela de Kioto se postula o la Identidad absoluta o el Ser absoluto o el Vacío absoluto, que a la postre significan lo mismo. Las semejanzas con Heidegger son evidentes. También es muy significativa la poca simpatía que Corbin siempre mostró por Eckhart, místico por el que Heidegger sentía auténtica devoción y que tiene una fuerte presencia en su obra, sobre todo en la más tardía. Por el contrario, la mística de Corbin es la de la afirmación (como Ibn Arabí o Swedenborg). Pues el *mundus imaginalis* es “donde se corporalizan los espíritus y donde se espiritualizan los cuerpos”, esto es, la dimensión ontológica del concepto representado, de la imagen, de la determinación personal, concreta e individual. Corbin está lejos de cualquier indeterminación que disuelva la sustancia de la persona. Para Corbin no hay Ser en cuanto ser. Hay Ser en cuanto Ángel, Palabra, Nombre, Libro...

Nota bene: me permito remitir al lector interesado a mi trabajo *La fenomenología en el origen del pensamiento de Henry Corbin*, en *Conciencia: imagen y concepto. Cuadernos del Círculo de estudios espirituales comparados*, Sevilla, 2012.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.04

[pp. 21-33]

La mano y la mirada

Félix Duque

Universidad Autónoma de Madrid

¹¿A quién no le han dicho alguna vez algo así como: “Mira: las cosas, hablando francamente, son como son”? Admirable concisión del lenguaje cotidiano. El núcleo esencial de la historia de la metafísica se encuentra recogido en esa declaración *de principios*.

“Mira” mienta, ciertamente, la primacía del sentido de la vista para la captación de los objetos del mundo, de esta manera ópticamente separados, independientes de hablante y oyente (¡qué sofoco sería vivir apretujados en un mundo basado en el tacto y el olfato!). Pero apunta también y sobre todo a la necesidad de trazar un *territorio* y un *horizonte abierto* (el cierre ideal de cuanto abarca la vista) en el cual y en vista del cual puede ser dicho abiertamente que las *cosas son así*. Así que el realismo que esta creencia en el ser de las cosas supone se halla ya *a priori* esencialmente corregido por esa donación de sentido mentada por la mirada directriz del sujeto imperante, gracias a la cual la atención del sujeto obediente puede luego centrarse *intencionalmente*, particularmente, en tal o cual cosa.

1 Este ensayo debía formar parte de un volumen coordinado por el Prof. Manfred Riedel, de Erlangen, pero su muerte en 2009 frustró el proyecto (de ahí las numerosas alusiones a términos en alemán y la dificultad de eliminación de esos rastros “originales”, por lo que pido disculpas de antemano). Valga esta publicación, ahora de vuelta a la lengua materna, de homenaje tardío a la figura del llorado filósofo. El artículo es, por lo demás, una versión abreviada, modificada y actualizada de mi introducción a la edición trilingüe de M. HEIDEGGER: *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio*, y *El arte y el espacio* (Universidad Pública de Navarra. Pamplona 2003; pp. 13-58).

Y hemos visto también que cuando el hablante quiere decir algo con *sinceridad* advierte que va a hablar *francamente*. Lo primero que llama la atención es que esa desinhibida sinceridad o, mejor, esa “franqueza” (o *Erschlossenheit*)² es tomada tranquilamente como si fuera equivalente, nada menos, al horizonte esencial de inteligibilidad de las cosas. Ahora bien, y por un lado: si ese “estar en franquía” (*erschlossen sein*) apunta a la “decisión” (*Ent-scheidung*) de un “estar abierto” (*offen sein*) a lo que las cosas son, estando en cada caso lo que uno dice o piensa en *concordancia* con ellas, tendremos entonces en nuestras manos la venerable concepción de la verdad como *adecuación* de la mente a la cosa, propia del *realismo metafísico*: estoy en la verdad si dejo que las cosas sean como son, limitándome a *mirarlas*, y a hacer que el otro las mire sin prejuicios. Basta con *mirar*. Pero, por otro lado, si es mi franqueza (mi “acción de abrir”) la que decide de que las cosas sean *tal como* son, la concepción que está operando aquí es la del *idealismo*. Es la subjetividad la que de antemano dispone para lo ente posición y relación, peso y medida. Su expresión seguramente más pura se halla expresada según Husserl, el maestro de Heidegger, en el *principio de todos los principios*, así enunciado: “*Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea: *leibhafte*) *en la “intuición” hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.”*³

Repárese en que, aquí, quien “manda” no es lo “dado”, sino la *intuición* en que ello originariamente se da, y en los límites y al modo en que se da; y ello quiere decir que la subjetiva “acción de dar sentido” (*Sinngebung*), por más que sea desde luego trascendental y no individual, es previa a toda “donación” (*Gabe*). Con lo cual, a lo que se ve, hemos vuelto desde luego (como si de un círculo se tratase) al inicio de nuestra triple sentencia: la expresión “hablando francamente” (*offen gesagt*) remite a “mira” (*schau mal!*). Y lo que hay que mirar son las cosas *sicuti sunt*, siendo este “como” (“*als*”: “en cuanto que”)

2 *Sein und Zeit* (= *SuZ*). Max Niemeyer. Tübinga 1993¹⁷ (aquí, p. 75). J. Gaos vierte el término como “ser abierto” (F.C.E. México 1951, p. 89), mientras que J.E. Rivera prefiere inventar el neologismo “aperturidad” en su traducción de la obra (Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1997, p. 102). El verbo correspondiente: *erschliessen*, es de uso corriente en alemán, y significa: “abrir” (enfaticando el carácter de “hacer o dejar ver” algo antes cerrado, o de “despejar” algo para poder ver otra cosa). Por eso no me parece mal acudir al efecto al castellano ordinario, y verter esa cualidad de dejar algo en franquía como: “franqueza” (como en el giro *jemandem sein Herz erschliessen*: “abrirle a alguien su corazón”).

3 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 24 (F.C.E. México 1962, p. 58).

4 Como es sabido, *Anschauung* se vierte en español comúnmente como “intuición”.

la “franquía” (*Offenbarkeit*) despejada (*er-öffnet*) por aquel que sabe mirar, es decir por quien se cuida de manera *circumspecta* (*umsichtig*) de la cosa misma.

Y bien, en lugar de intentar “escapar” de ese círculo, ¿no será conveniente saber introducirse en él, haciendo notar por lo pronto que, sin él, ni las cosas serían así o asá, ni el hablante sería él mismo? (por cierto, como tampoco lo sería el oyente). Pues, ¿qué quiere decir en definitiva: “ser sí mismo” (*Selbstsein*) sino un *estar* una y otra vez *de vuelta*, repetida ésta (*mal*), a cada golpe de mirada? (*schau mal!*). Según esto, “ser sí mismo” sería paradójicamente llegar a volver a entrar (*eingekehrt sein werden*), y en cada caso (*jedesmal*), en la cosa de que se trata. Pero llegar a entrar, ¿de qué modo y manera? ¿Dirigiéndome a su encuentro, encontrándome en ella, o quizá entrando en su intimidad, o sea: *intimando* con ella? En alemán, diríamos: *dazu, dabei, darin*. En cualquiera de estos casos, como se ve, la orientación, la localización o la intención viene siempre acompañada por el prefijo *da*: la pro-puesta antecedente a todo sentido. De ahí (*daher*: otra vez el prefijo *da*), que “ser”, por lo que hace al hombre (o sea, por aquello que literalmente *hace* al hombre en cuanto tal), que “ser” *en cuanto* (*als*) hombre signifique *Da-sein*, o lo que es lo mismo: “ser franco, en cuanto estar a lo abierto, re-suelto (*offen, er-schlossen da sein*). Ello, en el caso de que seamos capaces de *pararnos a pensar* el mundo “administrado” en el que *uno* parece estar inserto, y nos atrevamos en cambio a remontar (*verwinden*) la corriente que nos lleva hacia delante: *prorsus*, en la prosa de la vida.⁵ *Da-sein*: es decir, centro de perspectiva, sí; pero un centro a su vez *centrado*, o sea: arrojado y desfondado. De ahí viene la imposibilidad -para empezar, “existencial” (*existentiell*)- de vernos por así decir como desde “fuera”, de localizar el supuesto lugar: el *da* o “ahí” en el que estaríamos, más acá o más allá de otras cosas.

Y de este modo, burla burlando, vamos pacientemente despejando tan corriente imperativo: “Mira”. Quien abre así el campo de lo que hay que mirar, ofreciéndolo al otro *ser* que está *ahí conmigo* (*Mitdasein*), no pretende desde luego, en absoluto, introducir al otro en su propio punto de vista (tal pretensión sería fanatismo), y menos meterlo dentro de lo por ese punto enfocado (ya el mero intento de ello sería inmoral, pues que anularía la libertad de quien está conmigo). Y sin embargo, este mi ser que está ahí no puede dejar de tenerse por centro y punto de referencia de todo lo circundante, en cuanto por

5 Sobre esta difícilmente remontable cotidianidad ha meditado Manfred Riedel en términos tan precisos en el original como difícilmente traducibles en español: “Eso que nosotros empleamos en el día a día del pensar empíricamente culto y desmembrador (*des historisch gelehrten, zergliedernden Denkens*): la prosa, es en su sentido genuino (*eigentlich*) el habla, que, de allí de donde vino, va recta (*geradeaus*) en su curso delante (de *prorsa*, sc. *oratio*, de *prorsus*: vuelta hacia delante, derechamente) (*geradehin*).” (*Hoffnung und Dank*; en: H. SEUBERT (Hg.), *Verstehen in Wort und Schrift. Europäische Denkgespräche – Für Manfred Riedel*. Böhlau. Köln/Weimar/Wien 2004, p. 27).

él aclarado, iluminado: he aquí el origen de la famosa *lumen naturale*. Pero de la misma manera que no hay *lumen* (esto es: foco lumínico) sin *lux* (o sea, sin la invisible claridad que deja que todo salte a la vista), así también vienen las cosas a presencia porque la “luz de la razón” se expande por un territorio ya de antemano predispuesto como el *Da* del ser⁶. Del ser, no del hombre.

Por eso señala Heidegger, ya en 1927, que si el *estar humano* se halla aclarado, (*gelichtet*) en sí mismo, despejado como en el cielo se despejan las nubes, ello se debe a que: “él mismo es el despejamiento (*die Lichtung*)”. Es ciertamente el despejamiento: “pero no producido”, añadirá en su *Handexemplar*, al margen.⁷ Por demás, un intento desesperado de corregir una posición ya desechada, sin que se note demasiado. Pues, en verdad, en el *Dasein* más bien *hay*, *se da Lichtung*, el claro (*die Helle*) por el que las cosas remiten unas a otras, donde ellas guardan las distancias, mas también en donde ellas se solapan, se ocultan y se destruyen y se generan entre sí. El ser del hombre es el *ahí* de la *Lichtung*; y ha de cuidar de ésta, manteniéndola francamente, abierta y en franquía.

¿Con qué abre el despejar, y cómo cuida de esa re-solución? ¿Acaso con los ojos? No. Éstos llegan siempre demasiado tarde: los ojos sólo ven (en) lo abierto, desatentos en cambio a aquello que permite la apertura. Los ojos sirven para vigilar y castigar, para guardar las distancias y programar contactos y lejanías. Se dan en lo abierto. Pero ellos mismos no abren el campo despejado (aclarado y aligerado: *gelichtetes Feld*); dicho de un modo más común, y por tanto más impreciso: no son los ojos los que abren el mundo, en cuanto puesta en franquía del orden y disposición de lo ente en total.

El campo se abre con la *mano*, con los útiles que a ella se amoldan, y en los que ella, prolongándose, es. Afirmación ésta de largo alcance, difícil de comprender cuando uno está empapado de presupuestos filosóficos tradicionales y, sin embargo, sencilla, con tal de que atendamos a la *génesis* de la cotidiana primacía de la vista. Pensamos, en cambio, en un Ojo desnudo, “representante” de cualquier hombre, que procedería *como si* no le afectase en absoluto la contemplación de... cualquier cosa. ¿De dónde viene ese Ojo? Naturalmente, de la conversión general e in-diferente de la *circumspección* (*Umsicht*), del preocupado mirar en torno, según procede comúnmente el ojo humano. Esa circumspección es literalmente *arrojada ahí fuera*, puesta por delante... de todos, y de

6 Observación para los aficionados al parangón con otras posiciones filosóficas: ésta es la *torsión* a que Heidegger somete el carácter *ideal*, subjetivo, del espacio y el tiempo en Kant.

7 *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. V. Klostermann, Frankfurt/M. 1977; GA 2,177 (corresponde a SuZ, p. 133): “despejado en él mismo *en cuanto* ser-en-el-mundo, no en virtud de otro ente, sino de manera que él mismo es el despejamiento.” (Observación marginal b: “pero no produce” [*aber nicht produziert*]).

cualquiera: *especializada*, en suma. ¿Por qué razón? Pero aquí no vale adelantar razones, porque todas ellas surgen del empleo de una señalada *manera* (aquí, tanto el castellano como el francés *manière* remiten mejor a la “cosa misma” que *Weise*, cuyo origen: fr. *guise*, “guisa”, delata ya un cierto doblez de “arbitraria voluntad” o de “apariencia”).

Como se puede apreciar, el lenguaje es obstinado, y no se deja *manipular* tan fácilmente. Lo que para un español está ahí delante, presente, está para un alemán *vorhanden*: “delante y antes de la mano”. ¿Qué demonios pinta aquí la mano? Pinta, dibuja y diseña... un mundo. La mano muestra, es *deíctica*. Punta del *Da* del ser, la mano deja ver lo que está aquí, allí, allá o acullá. Muestra y guarda las distancias. ¿Por qué? Porque todos necesitamos, de las cosas y de los otros, que haya un *respeto* (*Rücksicht*). O por mejor decir: un “mirar-desde”, un *respetto* (*Rück-Sicht*). Un lugar desde el que mirar... gracias a la mano.

¿Qué es la mano? ¿Inmediata *a priori* como el espacio? ¿Pero cómo va a haber una mano *a priori*, o sea, dada *de-ante-mano*? ¿Diremos que es una cosa -desgajándola idealmente de mi cuerpo-? ¿Pero no es ella la que apunta a las cosas y las pone en su lugar? ¿Acaso será algo mediato, algo así como un *concepto* o *Begriff*? Pero cuando quiero representarme qué pueda ser eso de *Be-griff*, eso de aferrar algo con la “mano” de la mente, *cierro los dedos, plegándolos contra la palma de mi mano* (como en algunos inolvidables dibujos de Eduardo Chillida). Así que la mano no es nada inmediato, ni mediato. Es... la *mediación* misma.⁸

¿Y las cosas? Las cosas de verdad, no esas exangües abstracciones, esos fantasmas a los que llamamos “objetos”, “entes”, etc.: términos neutros que, vergonzosos de suyo, y aprovechados por nuestra parte, intentan ocultar... ¿qué, sino que cuanto se da en torno a mí, allí donde mi *Da* está volcado, me es provechoso o dañino, amigable u hostil para mí *mismo*, para que yo sea “Yo mismo”? Las “cosas” por entre las que, circunspecto y cuidadoso (*besorgt*), me muevo, no están simplemente “ahí delante... de mi mano”, sino que las tengo a la mano, *zuhanden*: la mano va hacia ellas, y ellas, a su vez, salen al encuentro de (*begegnen*) la mano, dentro siempre de una *totalidad de referencias útiles* (*Zeugganzheit*).

¿Quiere esto decir por ventura que Heidegger tiene una concepción *pragmática* de la existencia humana, y que él opina, por añadidura, que lo ente se resuelve en un estar *a la*

⁸ Obviamente, la mano es algo así como el “mascarón de proa” del navío que es el cuerpo vivo humano. Un mutilado apunta con su muñón. O en su defecto, apuntamos con la cabeza, con los pies. Todo nuestro cuerpo es un *apuntar*, un estar volcado en lo que no somos, y sin lo cual no seríamos.

mano, en beneficio (o perjuicio) del hombre? ¿Acaso estamos intentando denodadamente escapar del *prejuicio realista* (que “la cosa sea tal o cual”) y del *idealista* (que la cosa lo sea sólo “hablando francamente”), para caer en un pragmatismo más radical que el de Protágoras respecto a la percepción y el de Humpty-Dumpty respecto al lenguaje? En absoluto. Una sutil línea se insinúa, como un basilisco, por entre los fuegos cruzados de esas posiciones. *Es la línea del arte*. Una línea, como veremos, casi ahogada al nacer. Pero sólo “casi”, por fortuna.

En el ejemplar de *mano* de *Ser y tiempo* añade en efecto Heidegger una nota marginal *ad locum* que nos sitúa de golpe, por así decir, *in medias res*: “¿Por qué? ¡*eîdos* – *morphé* – *hyle*!, y sin embargo de *téchne*, ¡así pues, una interpretación ‘artística’!, ¡si *morphé* no tuviera el sentido de *eîdos*, *idéa*! (*Warum? eîdos* – *morphé* – *hyle*! *doch von téchne*, *also*, *künstlerische*’ *Auslegung*! *wenn morphé nicht als eîdos*, *idéa*!).”⁹ Tal habría sido la famosa torsión (por no decir “traición”) platónica, según la expone o, justamente, *interpreta* Heidegger en su *Doctrina de Platón sobre la verdad*.

¿Cómo se produjo tan espectacular giro? Es bien sabido que en la “metafísica de artista” de Platón, formulada en el *Timeo*, se supone que “por encima del cielo” hay un calmo “lugar” (justamente, el *tópos hyperouránios*), y que “por debajo de la tierra” se mueve, inquieto y turbulento, un “territorio” (la *chôra*); hagamos salir ahora a escena al *tertius interveniens*: en medio de las dos “regiones-enfrentadas” (*Gegenden*) se yergue orgulloso, vertical como el eje del mundo, un experto “ingeniero de obras públicas”: el *Demiourgós*, el cual, con la *mirada* fija en el mundo supracelste y sus formas puras, sus *eidé*, las copia habilidosamente. Por cierto, es bien significativo por demás que el Demiurgo no creyera necesario (*chreía*) dotar de manos (*cheirôn*: ¡de la misma raíz!) al mundo, “al no hacerle falta agarrar ni repeler nada” (33d). Así es como surgen las cosas en esta mítica construcción del mundo. Y aquí tenemos también el origen de la consideración habitual del arte.

Pero, ¿cómo puede originarse de todo ello el sentido habitual con que consideramos el arte? Sabemos que Platón decretó que de su ciudad ideal fueran expulsados poetas y artistas plásticos (entregados a la *zoographía*, a la muerta descripción de lo viviente), ya que, según él: “la pintura y todo arte imitativo (*graphikè kai hólos he mimetikè*) hacen sus trabajos a gran distancia de la verdad”. Sólo que esta condena está dictada, literalmente, *por amor al arte*, o sea, por amor al único arte de verdad: el del Demiurgo, que imita paradigmas, y no cosas sensibles. ¿Para qué imitar luego a éstas, desviándonos así aún más de la verdad? En términos más actuales, podríamos decir que lo que Platón condena

9 *Sein und Zeit*. GA 2, 92, nota ‘a’.

es el arte figurativo, *representativo*, mientras que tendría por superfluo e innecesario un arte significativo, o mejor: *simbólico*, capaz de captar en las cosas su contenido de verdad, el reflejo de su *eîdos*. Porque aquí, en el mundo, las cosas no son *como son*, sino que remiten a la manera en que deberían ser, si estuvieran en su *locus naturalis*.

Ciertamente. Pero, ¿debemos rechazar por ello la oportunidad de *imaginarnos* -si no en las cosas vistas, sí al menos en acontecimientos y situaciones *posibles* elevados a lenguaje-modelos sensibles que obren, sin embargo, de “puente” entre la baja y caduca realidad y el paradigmático orden celeste, divino? Para Aristóteles, tal artista de la imaginación (de la configuración: *Einbildung*) ciertamente existe; de este modo, el Estagirita modifica en profundidad la concepción platónica de la *mímesis*, colocando de este modo al *Poietés*, al Poeta, por encima incluso del Demiurgo (aunque, desde luego, también Platón lo llame así: el *Hacedor*), ya que, si éste creaba el cosmos tal como es, el Poeta *dicta* a su pueblo cómo deben ser los hombres. He aquí pues, al parecer, la más alta significación del término *poíesis*, que significa, en principio: “acción de hacer” (*Schaffung*; no *Schöpfung*, en el sentido de *creatio*), de modo que el *Poeta* es el *hacedor* por antonomasia, hasta el punto de que sin ese hacer po[i]ético, que implica por otra parte una genuina “acción de gracias” (*Dank-Gebung*), la filosofía misma, en cuanto “cuestión pública” (*öffentliche Angelegenheit*), sería imposible, como señala certeramente Manfred Riedel.¹⁰ Justamente por ello ha sido de antiguo el poeta ensalzado -en el sentido específico de creador de la cosa digna de ser dicha (*Sage*) en el lenguaje, y por ende de la “com-posición” y “articulación” de todo lo existente- como aquel que crea realmente “pueblo”, al dar nombre a lo humano y lo divino, separando y enlazando sus regiones.

Y sin embargo, la esencial contribución de Aristóteles no deja con todo de estar lastrada por un “humanismo” basado, en definitiva, en el deseo de superación *ideal* de esta realidad cotidiana, *mostrenca*, en nombre de otra más alta y siempre por venir, siempre *en deuda*. Por ello, el *Poietés* aristotélico no atiende tanto a la llamada del ser cuanto a la posibilidad *mimética* de erección de un mundo siempre *más* humano: “Puesto que la tragedia es imitación de hombres mejores que nosotros, hay que imitar a los buenos retratistas (*eikonographous*), los cuales, aun reproduciendo la forma particular (*idían morphèn*) y haciendo que se parezcan, los pintan con todo más hermosos”. (*Poëtica*.

10 „Mi vida cotidiana ha estado y sigue estando ocupada con el estudio científico, habiendo comunicado algunos resultados dignos de ser sabidos [...] en una prosa más o menos articulada. ¿Dónde queda allí el habitar poético? No en otra parte que en el amor juvenil a la poesía en su forma más pura: en la lírica, que es el único amor que, en mi avanzada edad, ha seguido creciendo vigorosamente en mi corazón. No se trata de amoríos, como algunos se piensan, sino de un matrimonio racional, de cuyos logros depende, tal como yo lo veo, la supervivencia de la filosofía, entendida como una cuestión pública de relevancia humana.” (*Hoffnung und Dank*; *op.cit.* p. 27).

1454b). Podemos considerar tal concepción como la expresión más acabada del arte *simbólico*, en cuanto que, en todo *sim-bolismo*, la descripción de una acción o un carácter va conjuntamente, se acuerda bien con (*sym-bállei*) un *eîdos* que, en ellos, se da a ver como su *ad-spectrum*: una concepción que llegará a su extrema cumplimentación en las lecciones de Hegel sobre *Estética*.

Y bien, ¿qué hará Heidegger? Curiosamente, dará la razón *suo modo* tanto a Platón como a Aristóteles. De un lado, repudia –al igual que lo hiciera el ateniense– el arte representativo, mimético. Del otro lado, y al contrario del Estagirita, rechaza también el arte simbólico, significativo: mas lo hace en nombre de la verdadera *poíesis*, ya que, en este arte de la *décadence*, el *Poet* (que no *Dichter*), lejos de dar nombre, de “condensar” (*dichten*) lo divino, intentará suplantarle mediante un recurso demasiado fácil a las convenciones de sus “estampas” *edificantes* (sean éstas mitológico-paganas, religioso-cristianas o propias del realismo socialista; todas ellas, signos, fenómenos de un mismo acontecer o *Geschehnis*, por no decir de un mismo suceso fatídico o *Verhängnis*).

El primer tipo de arte, el representativo, habría llegado hoy a un extremo exasperado, dado que la imitación no se ejerce ahora ya, ingenuamente, sobre las “cosas presentes”, sino sobre el ámbito axiomático de *constructos matemáticamente computacionales*, propios de la tecnificación planetaria. De ahí la audacia de encontrar hoy los rasgos propios del arte *mimético* en la disolución misma de las cosas que están “delante de la mano”: *vorhanden*, quedando de este modo tan sólo la huella de su (re)construcción a partir, no ya de lo útil “a la mano” (*Zuhandenes*), sino de las máquinas que guían y dirigen la mano, y al cabo la sustituyen con ventaja. En una palabra, el arte mimético que nuestro tiempo “merece” sería, de seguir a Heidegger... ¡precisamente el arte propio de la técnica informática; por caso, la *infografía*!¹¹

Y por el lado simbólico, Heidegger –buen conocedor de Lutero– se une al buen luterano que fue Hegel para condenar como *idolátrico* todo intento de configuración sensible de lo divino (como el caso de los muy católicos *Nazarenos* del romanticismo católico tardío). Al cabo, una tediosa y mediocre repetición del episodio del Becerro de Oro. Puesto que lo divino *brilla por su ausencia*, el arte simbólico habrá de exponerlo, como si dijéramos, *de cuerpo presente*, ya sea como preparación de un “adviento terrestre” (como en

11 Véase *Der Satz vom Grunde*. (Curso del WS 1955/56). Neske. Pfullingen 1957, p. 41. Cf. también *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, donde Heidegger tacha las artes de nuestro tiempo como „como instrumentos informáticos gobernados y de gobernación” (*gesteuert-steuernden Instrumenten der Information*), en evidente alusión a la *cibernética*; en: *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer. Tübingen 1969, p. 64. Me he aproximado a una actualización del tema en *El ojo electrónico* (disponible en: espacio.postgradofilosofia.cl/wp-content/.../05/31el-ojo-electronico-not).

la vanguardia futurista y en su secuela nacionalsocialista del *Kolossalismus*) o como recreación –nostálgica o paródica- de un pasado ya inane.

En consecuencia, Heidegger desenmascarará (no sin exageración, ciertamente) todo el arte moderno por su carácter de *re-presentación* (mimética o metafórica): “El arte europeo -dice- viene esencialmente distinguido por su carácter de *Darstellung* [exposición, presentación-ahí]. *Darstellung*, *eîdos*, hacer visible.”¹² ¡Hacer visible, o dicho en nuestra muy metafísica terminología: “¡Mira!” (*Schau mal!*)! No dejes nada sin escudriñar: atraviesa misterios, opacidades y resistencias. Y si no entiendes algo, deshazlo y rehazlo de acuerdo con los métodos analíticos y sintéticos de la tecnociencia moderna, ahora corregidos y aumentados infinitamente por la cibernética. Tal sería seguramente, de seguir a Heidegger, la voz seductora de la conciencia moderna.

Pero entonces, ¿debemos abandonar al arte a su suerte, como si no hubiera más posibilidad para él que la simbólica y la mimética? En absoluto. El arte, es decir, el arte *que procede de verdad* (diríamos, en alemán: *von der Wahrheit herkommende*), o sea: el arte *que lleva a la luz, que pro-duce* (*hervorbringende*) *verdad*, no presenta metafóricamente algo suprasensible, ni representa de manera realista nada: no expone, no *pone ahí fuera* (*dar-stellt*) algo (un significado ideal, por caso), sino que nos *pone* en el “Entre” (*Zwischen*) de las regiones enfrentadas: en ese delgado límite entre cielo y tierra en el que se da la convivencia humana: la vida social, la *pólis*; allí donde, más allá de la metafísica, late, desocultando lo ente en la ocultación del ser mismo, como ha subrayado vigorosamente Manfred Riedel: “El pensar heideggeriano proviene de lejos y apunta a la amplitud del gran ensayo consistente en volver a fundar sobre el arte el respecto, que la metafísica perdiera, del modo moderno del ser del hombre *para con aquello que es* a partir de la experiencia originaria de lo *bello*, tanto por lo que respecta al ser de la naturaleza como al de la historia.”¹³

Un mundo separa esta concepción de la del Demiurgo.... y de su luenga secuela metafísica. No es el Hombre con mayúsculas (disfrazado de Padre Ingeniero y Arquitecto) el que copia de un lado y expone o construye esas *rationes seminales* en el otro respecto, sirviéndose diestramente del ojo y la mano, de la visión y del tacto, para sacar de esa coyunda un mixto en el tiempo, sino el que conjunta los dos ámbitos, el que deja que “tierra” *comparezca* en la justa medida de lo divino, el cual, por su parte, deja *aparecer* las cosas en su “conexión de significatividad” (*Bedeutsamkeitszu-sammenhang*).

12 *Denken und Kunst* (1958); en: *Japan und Heidegger* Jan Thorbecke. Sigmaringen 1989, p. 213.

13 Manfred Riedel, *Kunst als »Auslegerin der Natur«*. Böhlau. Köln/Weimar/Wien 2001, S. 136.

Tal es la trascendencia del *poietés*, es decir del “hacedor” de ese lugar de apertura en el que la pugna entre medida y amplitud, cerrazón y angostura –que es lo que resuena en la conocida diferencia entre *morphé* y *hyle*¹⁴- es resuelta por la *mano* que escribe, por la que empuña el mazo o el pincel, o bien por la que levanta decidida la espada. El artista, el poeta y el pensador *llevan* ahora a decisión la verdad de lo ente. Pero no la *producen* (en el sentido –anteriormente citado por Heidegger- del *produzieren*). Claro está: para *productores* de apariencias (los nuevos *zoógrafos*), hay ya muchos candidatos, piensa Heidegger. Es la usurpación del *poietès* por parte del *technítes* moderno, del tecnocientífico, y de sus compinches: el político, el militar y el industrial, todos ellos girando en torno al Mercado: esos son los que deciden de un arte de masas, cada vez más condenado -como ya previera Hegel- a servir de *ornato* -nostálgicamente “clásico”- del orden establecido, o a hacer el juego pseudorromántico de la resistencia al mismo, siendo luego comprado *a buon mercato*, como trofeo de caza, por tres tipos *uniformados* de *potentados hipermodernos*: el periodista “crítico de arte” (en lugar del pensador), el *performer* multimediático (en lugar del artista), y el *leader* político, el gestor de la “opinión pública” (en lugar del estadista).

Y sin embargo, esa acerada crítica no hace que por ello comparta Heidegger la noción hegeliana del “fin del arte”. Y es que en la noción clásica del arte alienta –como puso de relieve Hegel- un poderoso deseo de *pureza*: lo bello viene así entendido como una “limpieza” y “purificación” (*kátharsis*) de lo humano, demasiado humano, o de la caducidad de las cosas terrenas. Muy al contrario, Heidegger exigirá que toda obra genuinamente creadora (en el señalado sentido de *Schaffen*) manifieste *in actu exercito* el “tachón” de su *originario* inacabamiento, de su íntimo fracaso. No por haber llegado a nosotros en ruinas, sino porque el arte y el pensamiento son faenas intrínsecamente *ruinosas*, fallidas conscientemente en su esfuerzo de presentar, no el Absoluto (como los románticos), sino el *resto irreductible*, la retracción o *Entzug* del ser *en lo ente*, al dejar que éste aparezca.

Arte, pues, diríamos, como *work in progress*...: pero progreso, avance de lo inacabado en cuanto tal, ya que en esa “ruina progresiva” se manifiesta la *sacra retracción* (*heilige Entziehung*) del ser: la indisponibilidad última que hace fracasar todo intento de “echar mano” de los útiles del mundo en torno. Ahora bien, precisamente en este sentido no es pequeña la función y el sentido que Heidegger otorgará a algunas señaladas manifestaciones del arte actual. Todas ellas tienen por lo demás -como podía ya preverse-

14 Si *morphé* es la Forma, la clara articulación que “salta a la vista” y se dispone “a la mano”, y *hyle* la oquedad y cerrazón, la *silva* o bosque primitivo (ya Vico hablaba de la *ingens sylva*), resulta entonces evidente que Heidegger hable después con frecuencia de la (*Wald*)*Lichtung* como “claro del bosque”.

un signo común: no son ni abstractas ni figurativas (objetuales, representacionales), sino... ¿cómo denominarlas?: *semiabstractas*. En la obra de Klee, de Cézanne, de Braque, de Heiliger, Arp y Chillida, pero también en la música de Stravinsky o en la capilla de *Notre Dame* de Ronchamp, de Le Corbusier: en todos esos creadores, y en sus obras, aprecia Heidegger cómo la salida a la luz de la imagen com-porta, pone paradójicamente al descubierto el ocultarse, la retracción del ser, custodiando así el misterio. Por eso, en carta a Heiliger (el escultor que labrara un busto del filósofo) le dice que el “misterio” (*Geheimnis*) que mora en su *Werk-Statt*¹⁵ es el *Es ist des Seyns*, el “es del eseyer”. Una apreciación seguramente desmesurada, a la vista de las obras de Heiliger (sobre todo, cabezas de *Prominenten*, y del propio Heidegger: algo tosca e inexpresiva, por lo demás), pero que indica muy bien qué es lo que el pensador andaba buscando por entre los artistas contemporáneos.

Con todo, eso que él buscaba lo tenía al alcance de su mano. Precisemos: de su *otra* mano, la izquierda. En efecto, no es baladí recordar que Heidegger escribió todas sus obras en la antigua grafía alemana, de puño y letra (la mayoría de ellas fue mecanografiada ulteriormente por su hermano). Una profunda conexión liga aquí al arte, entendido siempre por Heidegger como “obra manual” (*Handwerk*)¹⁶ y el pensar, literalmente escrito con la mano. Él mismo, sacudido “en lo más íntimo” por el testamento de Rodin, una transcripción del cual le había enviado Elisabeth Blochmann en 1932, dice de sí: “en el trabajo, mi humor (*die Stimmung*) ha sido siempre el mismo de quien trabaja con martillo y cincel.”¹⁷ El humor: la concordancia o acuerdo, digamos, de quien se siente *a tono* (*gestimmt*) con la cosa trabajada, hasta que la mano del artista se “funde” por así decir con la obra misma, de manera que la “cosa” deja de ser un objeto concreto, mostrenco, para tornar al sentido original del término, en alemán... y en castellano: *Ding* en cuanto *thing*, “asamblea”, reunión de hombres en torno al botín ganado en la batalla u obtenido por donación de los miembros del clan o *Sippe*; o bien, *cosa* en cuanto *causa* (en latín): la reunión en la que se juzga o falla un acto humano en situación, como cuando se dice de algo que se ha hecho por una “buena causa”, o se habla de los “encausados” en un juicio. “Cosa” pues como *religación*, como vuelta a unir lo separado... por la teoría (dirigida a

15 Sin el guión separador, el término significa normalmente “taller” (en el caso del artista, “estudio” o “atelier”). Pero al descomponer la palabra tenemos, literalmente: “sede de la obra”, el *lugar* en el que ésta florece y se dona.

16 Así es como describió Petzet a Chillida, para convencer a Heidegger de que visitara la exposición de Zurich, a raíz de la cual vendría la colaboración: como un buen *Handwerker* (aquí, no “artesano”, simplemente, sino: “trabajador manual”).

17 Carta de 5 de octubre de 1932. *Briefwechsel*, p. 54s. Para la interpretación de *Stimmung* como “humor” (ingl. *mood*) remito a mi: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Tecnos. Madrid 2006².

cosas que están ahí fuera, ante la mano: *vorhanden*) y por la praxis (útiles a la mano, *zuhanden*).

Pues bien, a propósito de la colaboración con Chillida para *El arte y el espacio*, a Heidegger le fue dado por el escultor uno de los dones más altos: la facultad de *enlazar* a través de la propia mano (pero guiada por la “buena mano” del artista) la *escritura* y la obra de arte, al enseñarle el escultor a grabar su caligrafía en la piedra litográfica. De este modo, en el mismo acto se unían el pensador y el artista plástico. Algo, insisto, que no puede ser considerado en absoluto secundario para quien ha ligado íntimamente mano, escritura y lectura... en el *manuscrito*.

Ahora bien, el pensar y el obrar artístico, *mancomunados* pues en ser ambos *Hand-Werk*, “obra manual”, ¿no tendrán acaso lugar hoy, en este mundo de la técnica planetaria en la que todo está *emplazado* como una “existencia-en-plaza”? No tienen, en efecto, *lugar*. Pero ellos, resistiendo, *dan lugar*. Lugar a la serena *expectativa*, al estar *aguardando-hacia*, y *contra*, como deja ver “eso” que se agazapa tras el término alemán *Gegenwart*, el “presente”. Son esas obras las que se tornan en *cosas-lugares*, como se dice espléndidamente en *El arte y el espacio*: ellas las que abren caminos, espacios, *vanos* por los que otear el viento del ser adviniente. La tarea del arte *de resistencia* es pues la misma que la asignada al pensar meditativo: “En lo im-poético, pensar lo poético”. Así hablaba Martin Heidegger en 1970, pocos meses después de su encuentro con Eduardo Chillida.¹⁸

Pero, ¿por qué eligió precisamente a Chillida, no tanto como interlocutor, cuanto como compañero en la *obra manual*? Creo que ello se debe a que es precisamente en el escultor vasco donde el arte deja de ser una controversia (*Auseinandersetzung*) con el espacio para dejar ver, para dejar ser al *espacio-tiempo* mismo: la misteriosa revelación (*Offenbarung*) del “acaecimiento propicio” (*Ereignis*). Las obras de Chillida no sólo abren lugares y espacian, no sólo moran al aire del País Vasco, sino que allí se demoran, como si *dieran tiempo al tiempo* de los hombres. Mas también, y sobre todo, se plantan *ahí fuera*, abriendo futuro para los hombres de esas tierras, justamente allá donde ellos se reconocen precisamente como “fuera de casa” y donde son reconocidos por los otros precisamente por eso, por traer la flor de piedra y hierro del “afuera”. Leamos las palabras, preñadas de sentido, de Heidegger, mientras observamos una *Gravitation* o, si el caso se logra, meditamos ante el homenaje en el *Stelenfeld* berlinés a los judíos del Holocausto: ese *Denkmal* (o monumento, como “vez del pensar”), prodigiosamente alzado por Peter Eisenman. Así podremos, quizá, por un instante, asistir a la inaudita conjunción de dos manos que se estrechan, como en una entrañable encrucijada en la

¹⁸ *Das Wohnen des Menschen*. GA 13, 220.

que todo lo anteriormente dicho del arte y del poema, del pensar y de la convivencia, se ensambla y ajusta.

Con esa *ofrenda* de espacio vira cardinalmente nuestra inicial proposición metafísica. Tras nuestro periplo por el arte entrevisto por el pensador, ya no es posible, o al menos ya no es desde luego *decente* andar por ahí diciendo: “Mira: las cosas, hablando francamente, son como son.” Más bien precisamos de alta llaneza y firme humildad ante el misterio de las cosas que obran y (se) abren (como) lugares; precisamos de la *simplicidad* o *Einfältigkeit* hölderliniana, del pudor o *Scheu* ante el misterio del ser, en Heidegger; precisamos de *contención*, en una palabra: son, éstos, los tonos afectivos fundamentales (*Grundstimmungen*) que propician, *cadentes*, el adviento, una y otra vez pendiente, de otro modo de ser humano, como ya exhortara el poeta de la mirada anhelante de “ese ojo que te ve”: del ojo del otro, y de la mano que se tiende, solidaria:

¿Tu verdad? No, la verdad.

Y ven conmigo a buscarla.

La tuya, guárdatela.

Encuentros con Heidegger

Raúl Gabás Pallas

Universidad Autónoma de Barcelona

1. Heidegger y Bultmann.

El año 2011 apareció la *Correspondencia (1925-1975) Rudolf Bultmann/Martin Heidegger* en la Editorial Herder de Barcelona. Mientras traducía esta correspondencia no pude menos de recordar mi primer acceso al pensamiento de ambos autores entre 1957 y 1961. En ese periodo realicé una investigación doctoral sobre la *Escatología protestante en al actualidad*, presentada en la Universidad de Munich el año 1961 y publicada en 1965. Bultmann se apropia la filosofía de *Ser y tiempo*, sobre todo el concepto de existencia, para formular su exégesis «desmitologizadora». Para empezar a entender *Ser y tiempo* hay que percatarse ante todo de lo que Heidegger entiende por «existencia» (existencial y existenciario), a saber, nada relativo a las cosas intuibles, sino algo así como un «éxtasis» que me proyecta a posibilidades de ser, por ejemplo, mi afirmación: «cuando yo muera dejaré de ser», no indica en absoluto ningún tipo de ente y, sin embargo, existencialmente está impregnada de sentido. Los temas fundamentales abordados en *Ser y tiempo* no se refieren a nada físico o material. Allí todo lo desplegado gira en torno a la existencia.

Bultman se apropia el concepto heideggeriano de existencia en su formulación de la «desmitologización». A su juicio, lo que él califica de lenguaje mítico no forma parte de la revelación. El hombre, dice Bultmann, experimenta que está fundado en un poder trascendente que lo limita. Al hablar de este poder desconocido lo hace con sus propias categorías mundanas y engendra así el lenguaje mítico. «Por mitología ha de entenderse

aquella forma de expresión literaria en la que la divinidad, que no es del mundo, es descrita con categorías mundanas..., y su trascendencia es concebida como una gran lejanía espacial. A consecuencia de esta representación espacial, mundana, de lo divino, se llega a la idea de que en la acción cultural se comunican fuerzas espirituales a través de unos determinados medios materiales...»¹. En la mitología late la creencia de que el mundo no se rige por sus propias leyes, sino que está en manos de poderes extraños, que intervienen en su curso y en la vida misma del hombre. Pero, por otra parte, en el mito hay que distinguir entre su intención fundamental, que es mostrarse la concepción que el hombre tiene de sí mismo, y el género literario que usa.

Según Bultmann, el Nuevo Testamento está dominado por la concepción mítica del mundo. Son míticos los siguientes elementos: división de la tierra en tres estratos superpuestos (infierno, tierra y cielo); la tierra es escenario de las intervenciones de Dios y de sus ángeles, así como de Satanás y sus demonios; la historia está dirigida por poderes sobrenaturales; se producen milagros repetidamente; el mundo, que actualmente está regido por Satanás, tendrá fin en una próxima catástrofe, y entonces los hombres resucitarán. También son míticas las expresiones: ahora ha llegado el tiempo final; cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo; Cristo es un ser preexistente y divino que aparece en la tierra revestido de carne; Cristo ha sido exaltado a la diestra de Dios y volverá pronto en las nubes del cielo. Y tampoco escapa a la calificación de mítica la idea de que, perteneciendo a la comunidad de Cristo, estamos unidos al Señor a través del bautismo y de la cena. Todo eso cae bajo la navaja (ultraocamista) de la desmitologización. Para el hombre moderno, afirma Bultmann, la concepción mítica del mundo ya ha pasado a la historia. La concepción mítica del mundo forma parte de un tiempo determinado. Hoy, aunque quisiéramos, no podríamos apropiárnosla. ¿Qué significa hoy subió a los cielos y descendió a los infiernos?

¿Qué queda en un cristianismo desmitologizado? Lo que no es físico ni mundano, lo que se abre en el acto de la fe. La fe, producida por la palabra de Dios, arranca al hombre del mundo, en el que está caído, y lo conduce a su verdadero ser. Según Bultmann, el hombre no alcanzado por la revelación está perdido en la masa, es inauténtico, está disipado en lo meramente externo, carece de autonomía propia, de fuerza de decisión real, no es él mismo. En el Nuevo Testamento la palabra «mundo» designa la actividad de los hombres en cuanto éstos están apartados de Dios, significa lo que ellos piensan, planifican y quieren, sus preocupaciones y deseos, sus ilusiones y aspiraciones, su soberbia. Mundo designa el clima en el que el hombre está aprisionado, el conjunto de juicios y prejuicios, de criterios

1 *Neues Testament und Mythologie*, en «*Querygma und Mythos*» I, Hamburgo 1948, 2ª ed. 1951, p. 21-23; 23, nota 2.

y de pasiones que arrebatan y esclavizan a cada uno. Podría afirmarse que mucho de lo que dice Bultmann sobre el mundo está tomado de Heidegger. Por ejemplo, del párrafo 27 de *Ser y tiempo*: «El cotidiano ser sí mismo y el uno»; pero no hemos de olvidar que en la preparación de *Ser y tiempo* confluyen también temas neotestamentarios.²

Según Bultmann, el hombre tiene cierta preinteligencia de su auténtico ser, e incluso la posibilidad de realizarlo, pero no está en sus manos la realización de hecho.³ Aplicado esto a Heidegger significa que la filosofía puede preguntar por el «ser propio» del hombre, pero no está en sus manos realizarlo, lo mismo que el político pregunta por la verdadera democracia, pero al llevarla a cabo la corrompe. ¿En qué consiste el don de la fe, desde el punto de vista de la teología de Bultmann? Ante todo, usando términos de la teología dialécticas, la fe abre la realidad de Dios, que es «el otro», «el totalmente distinto de nosotros», «el que no es el hombre», lo cual significa que nosotros conocemos a Dios en el acto de ser liberados de nosotros mismos y de ser proyectados hacia «otro», al que en el acto de la fe conocemos como un «Tú», como una realidad personal que habla, exige y ama. En ese mismo acto el hombre queda abierto para el otro hombre y para la actividad histórica. Por tanto, en la revelación se produce una descosificación y se abre el ámbito de lo «diferente»: Dios y las relaciones históricas y humanas vistas bajo la luz de Dios. El creyente no tiene ningún programa concreto para su actuación en el mundo, debe oír la voz de Dios en cada situación y decidir de acuerdo con ella. El ser del hombre viene siempre de Dios, del futuro.

Formulada así la fe cristiana, no puede menos de evocarnos el «ser sí mismo» de Heidegger y la relación del hombre con el desocultamiento del ser. La Correspondencia Bultmann- Heidegger es un testimonio claro de que el interés de Heidegger por la teología se mantuvo también mientras él desarrollaba los escritos filosóficos. Todavía en 1961 participa activamente en el seminario organizado por Gerhard Ebeling, los días 3 y 4 de marzo de 1961, sobre «La filosofía de Martin Hiedegger y la teología». El tema es la *Disputatio de homine*, de Lutero (1563). La última carta de Heidegger a Rudolf Bultmann lleva la fecha del 18 de agosto de 1975. La amistad de ambos llegó hasta el final, y no sólo la amistad, sino también el interés por sus respectivas materias.

A finales de los cincuenta la palabra «existencialismo» era tan conocida en Alemania y Munich, donde yo me encontraba, como los nombres de Ronaldo y Messi en la España actual, la conocían desde el portero hasta el jefe del gobierno. ¿Cómo la entendían?

2 Cf., por ejemplo, Jesús ADRIÁN, *Heidegger y la genealogía de la pregunta pro el ser*, Barcelona, Herder 2010, p. 191 ss.

3 Cf. Raúl GABÁS, *Escatología protestante en la Actualidad*, Vitoria, Eset, 1965, p. 209.

Sin duda como una activación de las propias fuerzas. También las palabras «trabajo», «progreso» y «vida» eran términos sagrados de la época. El pueblo alemán buscaba soporte espiritual, y excavaba en los cimientos de las creencias. Por eso en los títulos de los libros abundaban las palabras «originario» y «esencia».

2. «El mundo al revés».

Por el momento no profundicé más en Heidegger. Volví a España, ejercí la docencia y realicé tareas editoriales. En 1967 fui a Berlín con una Beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de España; me guiaba el propósito de realizar allí el doctorado en filosofía. Solicité la dirección del profesor Wilhelm Weischedel, que daba un Seminario sobre *¿Qué es metafísica?* de Heidegger. Yo me inscribí. El seminario consistía en comentar palabra por palabra el texto del escrito de Heidegger, y en preparar ponencias sobre ciertas frases. Yo me comprometí a presentar una ponencia en torno a la frase con que Heidegger inicia el desarrollo de la pregunta: «Según Hegel, la filosofía, desde el punto de vista de la sana razón humana, es “el mundo al revés”.» Se trataba de buscar el pasaje donde Hegel lo dice y de ver el sentido en cada uno de los dos pensadores. Me animé a tratar este tema porque llevaba más de un año leyendo los *Escritos de juventud* de Hegel, que habían de ser el punto de partida de mi tesis.

Localicé el pasaje fundamental donde Hegel hace esa afirmación en el artículo: *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general, y su relación con el estado actual de la filosofía en particular*.⁴ Hegel escribe en este artículo: «La filosofía es esotérica por naturaleza; de suyo no está hecha para la plebe, ni es capaz de ser acondicionada para ella. Sólo es filosofía por el hecho de oponerse al entendimiento (Verstand) y, más todavía, a la sana razón humana...En relación con ésta, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.» ¿Se identifica Heidegger con Hegel en el contenido de la cita? En Hegel el mundo al revés es el de la razón, que, sabedora de que la realidad es un único todo unitario, se contrapone a las divisiones antitéticas e irreconciliables del entendimiento, tales como ser-nada, sujeto-objeto, ideal-real, saber-intuición. Hegel acusa a Kant, Jacobi y Fichte de construir un sistema mediante la cultura de la reflexión, que contrapone absolutamente lo infinito a lo finito, limitando la razón a la forma de la finitud. Para él la ciencia filosófica comienza cuando el absoluto es reconocido como el único ser, cosa que sólo puede hacer la razón y no el entendimiento. La máxima inversión de la sana razón humana se produce en Hegel cuando él afirma que el ser mismo se identifica con la nada.⁵

4 *Glockner Jubiläumsausgabe*, tomo I, Stuttgart 1927.

5 *Lógica*, Libro primero: El ser.

Heidegger desarrolla un razonamiento parecido, pues, ante un público de científicos, dice que él quiere hablar de la nada, tema del que la ciencia no quiere saber nada. Y también él desemboca en la afirmación de que la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo, de que «en el ser del ente acontece el anonadar de la nada».⁶ No tiene inconveniente en admitir un alto grado de identificación con Hegel, pues escribe: «“El ser puro y la pura nada son lo mismo”. Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, pág. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación —como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar, sino que el *ser* es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la *nada*.»⁷ Con esta afirmación poco clara, Heidegger quiere oponerse ante todo a la identificación entre ser y concepto, entre ser y lógica. En todo caso es posible trazar un paralelismo entre ser y ente en Heidegger, y razón y entendimiento en Hegel; y la nada heideggeriana tiene amplias coincidencias con la razón en Hegel.⁸

3. Ser y tiempo en la estantería.

De momento le di las buenas tardes a Heidegger y seguí calentándome el cerebro con los *Escritos de juventud* de Hegel. Por lo menos saqué de ellos una tesina para obtener mi título de licenciatura en la Universidad de Barcelona. Y terminé haciendo la tesis doctoral sobre la *Unidad de la razón en Habermas*. Puesto que, según los escolásticos, «Prius edere, deinde philosophare», no quise desviarme de las pautas escolásticas de conducta y colaboré con editoriales, oposité a instituto y luego me presenté a una plaza de contratado en la Universidad, donde enseñé sin dejar el Instituto. Inicié mi docencia en la Universidad con la estética filosófica, en el que siempre hacía mención de Heidegger, en especial de su escrito *El origen de la obra de arte*. En mi *Curso básico de filosofía estética* dedico un capítulo a los escritos de Heidegger sobre el arte.⁹ No puede pasarnos desapercibida la atención que Heidegger presta al arte, sobre todo en los estadios posteriores de su pensamiento. ¿Por qué razón? Sin duda porque la actividad artística es lo más cercano al acontecer del ser: la obra de arte «abre a su modo el ser del ente»; sostiene «aquella

6 HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974, p. 50.

7 *Ibid.*, p. 54.

8 Cf. R. GABÁS, «El “mundo al revés” en Hegel y Heidegger», en *Enrahonar* Nrs. 7/8, 1984, p. 69-74; con reproducciones en Internet.

9 *Curso Básico de Filosofía Estética*, Universidad de Cantabria, Santander 2008, Capítulo Quinto: Arte y Verdad», páginas 191-206. Véase también R. Gabás, *Estética. El arte como fundamento de la sociedad*, Barcelona, Humanitas 1984, p. 99-108 (Arte y mundo social en Heidegger).

lucha en que se conquista la desocultación del ente en totalidad, la verdad»; en ella tiene que aparecer el «factum est», a saber, que aquí acontece la no-ocultación del ente y que acontece como tal»¹⁰; «la esencia poetizante del arte hace un lugar abierto en medio del ente, en cuya apertura es distinto que antes»¹¹; «la poesía es la instauración del ser con la palabra».¹² De hecho los textos de Heidegger se forjan recurriendo a la poesía, llevándola hasta los límites de la mística y forcejeando con el lenguaje según su peculiar manera.

Entre tanto el gobierno vigente sacó la ley de incompatibilidad y, puesto ante la decisión, opté por la universidad en exclusiva. Desde ese momento ya no podía cubrir la docencia universitaria con la Estética y la Introducción a la filosofía, sino que hube de introducir alguna materia de segundo ciclo. Para empezar recurrí a la Escuela de Frankfurt, pero, como era aburrido ofrecer lo mismo todos los años, me fijé en el ejemplar en alemán de *Ser y tiempo* que yo había comprado en Munich a final de los años cincuenta del siglo pasado. Se había coloreado ya un poco después de treinta años en la estantería. Me llevé el ejemplar al Pirineo y empecé a leer, resumir y traducir. Casi lo traduje todo parágrafo por parágrafo.

Admiro que los alumnos fueran tan atentos y permanecieran sentados durante hora y cuarto. ¿Qué método seguía? Lo intenté todo. Pero, en general, exponía el contexto de lo precedente, explicaba a grandes rasgos el parágrafo que íbamos a tratar y luego descendíamos a la lectura e interpretación de textos concretos. Por lo que he oído del resto de universidades, este curso fue bastante pionero en la exposición e interpretación de *Ser y tiempo*. Asistieron alumnos que ahora siguen trabajando a Heidegger incluso a nivel internacional, son profesores de universidad o instituto, están en el parlamento de Cataluña o de España, o realizan importantes actividades editoriales. Mencionaré en concreto las tesis doctorales de Jesús Hernández Reynés, *El destino del ser en Heidegger*, presentada en la UAB, 1987; en el campo de la fenomenología, la de Mari Carmen López Sanz, *La dialéctica en Merleau Ponty*, UAB 1988; y la de Jesús Adrián Escudero, *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, presentada el año 2000, también en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Hice un primer resumen del contenido de ese curso en el artículo *El concepto de existencia en Heidegger*¹³. Y luego utilicé el material escolar para la redacción de la parte

10 *El origen de la obra de arte*, en *Arte y poesía*, México, FCE 1958, p. 67, 89, 102.

11 *Ibid.*, p. 111.

12 Hölderlin y la esencia de la poesía, en *Arte y poesía*, ed. cit. p. 137.

13 Publicado en «anales del seminario de metafísica», número Extra 1992, Homenaje al profesor Sergio Rábade Romeo, p. 253-268. También en Internet.

dedicada a *Ser y tiempo* en mi historia de la filosofía.¹⁴ ¿Por qué encabecé el artículo que acabo de mencionar con el concepto de «existencia»? Porque considero que ese concepto, conectado indisolublemente con el de «posibilidad, muerte y temporalidad», articula por entero *Ser y tiempo*. En las primeras páginas del texto advierto cómo la ontología modal de los escolásticos, que trataba por orden de más a menos lo necesario, lo posible con necesidad y lo existente contingentemente como modos del ser, en Heidegger se decanta por completo hacia la modalidad de lo posible. *Ser y tiempo* arranca con la relación entre existencia y posibilidad. En el capítulo primero, parágrafo 3, leemos: «El Dasein es un ente que no se limita a estar presente como otros entes. Más bien, tiene el distintivo óntico de que en su ser *está en juego* este ser suyo. Y esta constitución óntica del Dasein incluye que en su ser tiene una relación con su ser»¹⁵. Es decir, el hombre no es como un bloque de bronce, que siempre es bronce, o como una planta, que, por más que crezca y recorra su ciclo vital, siempre es la misma planta. ¿Cuál es la peculiaridad del hombre? Seguidamente aclara: «Llamamos “existencia” a este ser con el que el Dasein puede comportarse así o así y de alguna manera se comporta siempre.» Y en el punto siguiente entra ya en juego el concepto explícito de «posibilidad». «El Dasein se entiende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, desde la posibilidad de ser o no ser él mismo»¹⁶. A lo largo de la obra Heidegger usará cada vez más enfáticamente la palabra posibilidad: «El ente que en su ser se hace cuestión de este ser mismo se comporta con su ser como su más propia posibilidad. El Dasein es en cada caso su posibilidad, y no se reduce a tenerla como una propiedad que está a la vista.»¹⁷

Este estar arrancado de la facticidad desnuda, esta proyección hacia la posibilidad, hacia lo que no es, lo que hay en el fondo de la posibilidad, su carácter de negatividad, de una negatividad que a la vez «es», se muestra con toda patencia en relación con la muerte. «El ser para la posibilidad como ser para la muerte tiene que comportarse con él de tal manera, que en este ser y para él se revele *como posibilidad*. Formulamos terminológicamente ese ser para la posibilidad como un *precursar la posibilidad*.» Conforme *Ser y tiempo* va llegando a su fin, la existencia se sumerge cada vez más en el misterio de lo negativo. «Resuelto asume el Dasein propiamente en su existencia que él es el fundamento negativo de su no ser. Hemos comprendido existencialmente la muerte

14 Publicada como tercer tomo de la *Historia de la filosofía* de Hirschberger, Barcelona, Herder 2011. Mi exposición de Heidegger en este tomo abarca de la página 88 a la 212; y la de *Ser y tiempo* de la p. 109 a la 170.

15 Traducido de *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag 1957, p. 12

16 *Ibíd.*,

17 *Ibíd.*, p. 42

como la caracterizada posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, de la total negatividad del Dasein.»¹⁸

El fondo de negatividad de la muerte se nos revela en un último estrato de análisis fenomenológico como temporalidad, en la que el modo primordial es el futuro, que adviene como negatividad del presente, relegándolo al ya no. «La resolución, volviendo a sí en el advenir, se pone en la situación. El sido brota del futuro, de manera que el futuro sido (mejor siendo) emite desde sí el presente». Al fenómeno unitario de esa manera, un futuro siendo y presentando, lo llamamos temporalidad.»¹⁹

El ser del hombre radica según Heidegger en la temporalidad, que adopta las modalidades de muerte, posibilidad, existencia. La libertad misma no emana de un yo permanente, sino de la capacidad de negar el ente presente mediante el acontecer temporal. Todo lo que es humano y exclusivamente humano radica en la existencia, que explota lo dado en el volcán de las posibilidades históricas.

En dicho artículo mostraba que la dimensión trascendental del hombre lleva inherente un cuño ontológico, y que la muerte y el tiempo, junto con el no ente (la nada) inherente a ellos, no se reducen a la mera manifestación de la finitud humana, sino que apuntan a una nada idéntica con el ser y, por tanto, capaz de intervenir en lo real. En este sentido, hay una continuidad entre *Ser y tiempo*, por un lado, y otros escritos posteriores, como *¿Qué es metafísica?* y *Sobre la cuestión del ser*, por otro. Así en *¿Qué es metafísica?* escribe Heidegger: «En esta noche clara que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria “patencia” del ente *como tal ente*: que es *ente y no nada*. Pero este “y no nada” que añadimos en nuestra elocución no es, empero una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal.*»²⁰

Ser y tiempo está presente en muchos otros trabajos míos. No llegué a publicar la investigación para la oposición a la cátedra de metafísica, en 1986, titulada: *La interpretación ontológica de Kant* en Martin Heidegger, 282 folios. En años posteriores aparecieron: «Poesía y conocimiento», en *Problemas fundamentales del conocimiento*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1993, p. 87-102 ; «Antes del pensar. Las aventuras del “ergo” desde Descartes hasta Heidegger», en *Descartes. Lo*

18 Ibíd., p. 306.

19 Ibíd., p. 316.

20 HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica y otros ensayos?*, traducción de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX 1974, p. 49.

racional y lo real, Servei de Publicacions de la UAB, Bellaterra 1999; «De la intuición a la comprensión», en Francisco Vázquez García, edtr., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem M. Peñalver*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001, p. 161-172; «La fenomenología de los sentimientos en Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger», en *Enrahonar*, vol. 34, año 2002, páginas 31-46; «Schelers-Phänomenologie der Gefühle und der Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger», en Ch. Bermes, W. Henckmann y H. Leonardy, *Vernunft und Gefühl. Schelers-Pänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen amd Neumann 2003, p. 199-213; «La interpretación heideggeriana del tiempo en Hegel», en *Liberación y constitución del espíritu*, Ediciones Universidad Salamanca 2010, p. 139-146.

4. El lugar de Heidegger en la historia de la filosofía.

¿De dónde viene Heidegger y hacia dónde nos lleva? En mi *Historia de la filosofía* él es el autor expuesto con mayor amplitud, por ser el tronco de donde brotan ramas muy poderosas del pensamiento contemporáneo. Está clara la inicial radicación de Heidegger en la teología y la filosofía escolástica, así como en el pensamiento neotestamentario. Por un tiempo él abriga la esperanza de obtener una cátedra de teología católica. Luego se abre a la fenomenología. En Duns Escoto encuentra un antecedente de Husserl. En Hegel y Dilthey descubre el espíritu histórico vivo. Entre 1918 y 1919 se acerca al protestantismo. Por la misma época se afianza la relación con Husserl. En 1919 imparte las lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, donde aborda la experiencia de la realidad antes de organizarla en la actitud de la ciencia. Aparecen las expresiones «mundano» y «mundeia», que significa congregar un mundo, por ejemplo la «cátedra» del profesor. Según Heidegger, la actitud científica despoja de vida (entlebt). De Lukacs toma el término cosificar. Desde 1919 se aleja de cualquier soporte metafísico y se concentra en la «vida fáctica». A partir de los años veinte aborda con amplitud la fenomenología de la vida religiosa. Asume la idea paulina de que la escatología no es precisamente algo futuro, sino que se centra en el instante de la decisión. Se solidariza con la teología dialéctica. Interesa a Heidegger lo que convierte a cada uno en iniciador de su vida.

En 1921-1922 imparte el curso: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, que son la base para el trabajo enviado a Marburgo a finales de 1922. Está ya acuñada la persuasión de que el ser del hombre no puede abordarse como si fuera un objeto, sino que es un tipo de ser que lleva inherente su movimiento de realización. Por tanto, la filosofía de Heidegger es de tipo claramente *soteriológico*. La fenomenología de Heidegger da un giro respecto del punto de partida de Husserl: lo enmascarado, que debe ponerse

de manifiesto, es ante todo el sentido peculiar de la realización de la vida humana. En este contexto se pone en marcha la colaboración con Bultmann, sobre todo en los años de Marburgo (1923-1928). En 1927 considera que Agustín, Lutero y Kierkegaard son esenciales para una comprensión más radical del Dasein, lo mismo que Dilthey lo es para la comprensión del mundo histórico, y Aristóteles y la escolástica lo son para la formulación riguroso de ciertos problemas ontológicos.²¹ Y reconoce a su vez que se guía por la idea de una filosofía científica, tal como la fundó Husserl. Desde estos influjos históricos fundamentales desarrolla Heidegger su obra.

¿Hacia dónde nos conduce la filosofía de Heidegger? Él relega a segundo plano la «intuición» y muestra que el ser-en-el-mundo se articula desde la afección, el comprender y el habla. El mundo se abre en nuestro comprender y hablar. Así construimos un mundo que se transmite por la tradición. Hans Georg Gadamer desarrolla este fondo heideggeriano en *Verdad y método*, obra que unifica el ser, la historicidad y el lenguaje. El acontecer del ser va ligado al movimiento de comprensión del lenguaje. Digamos que Gadamer se apropia el ser de Heidegger en el sentido fuerte. En cambio, el hermeneuta Gianni Vattimo, discípulo de Gadamer, se apoya en la afirmación de que «el ser se sustrae». De ahí saca la consecuencia de que no podemos alcanzar el ser en forma directa, y de que las persuasiones y los fenómenos históricos son el único ser que conocemos. La experiencia del ser (Gadamer) se reduce ahora a la historia finita del acontecer. Según Vattimo, el pensamiento conmemorativo piensa el ser como desaparecido.

Puesto que la preocupación fundamental de Heidegger es llevar a una experiencia conmovedora del ser, presentar esta experiencia como el fondo que hace brotar la experiencia específica del hombre, nada tiene de extraño que los existencialistas se hayan apoyado en él: Karl Jaspers; Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty.

La crítica de la metafísica en Heidegger ha conducido a desbordar la unidad del discurso filosófico. Dentro de esta línea las huellas de Heidegger están presentes en Michel Foucault, que analiza la razón y lo otro de la razón, y estudia los marcos históricos que constituyen el a priori de las formas de saber; Jacques Derrida, con su crítica de la «metafísica de la presencia», y su «de-construcción», desvirtúa el «logocentrismo» en el discurso metafísico; Jean-François Lyotard proclama la pluralidad de discursos, frente a la metafísica, que tradicionalmente elaboraba una concepción unificante de todo el saber; Gilles Deleuze y Félix Guattari, con apoyo en la crítica de la metafísica y en la idea heideggeriana del nacimiento del mundo por la confluencia de cielo y tierra, mortales e inmortales, sugieren una ontología basada en el modelo del «rizoma», en el que la

21 Raúl GABÁS, *Historia de la filosofía III. Filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder 2011, p. 93 s.

unidad debe explicarse por el cruce de las diferencias; y Richard Rorty, con apoyo en Dewey, Wittgenstein y Heidegger, es un defensor acérrimo de la pluralidad de discursos filosóficos, y afirma que nuestro conocimiento no nos acerca a algo previamente dado, sino que abre mundos con perspectivas diferentes. Esta variedad de interpretaciones nos plantea la pregunta de si la «onto-latría» heideggeriana va en serio, o bien es una mera escenificación. ¿Cómo puede pensarse la filosofía después de Heidegger? Hay mesías en filosofía? ¿No es peligrosa una filosofía entregada al misterio? ¿No se caracterizó la filosofía del pasado por la lucha contra los falsos misterios?

5. El lenguaje de Heidegger.

En 1995 un antiguo alumno, que había participado en el comentario de *Ser y tiempo*, en medio de sus tareas en la Editorial Tusquets se acordó de mí como posible traductor de la biografía de Heidegger escrita por Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Como esquiador soy un poco audaz, y a veces me meto en un terreno difícil. Estaba entonces un poco molesto con el tema de la traducción, pues la última tarea de este tipo había sido la *Estética* de Hegel. Después de haber traducido dos tomos, hubo un cambio de dirección y se suspendió la edición del tercer tomo. Ahora soy dueño de los derechos de la *Estética* traducida de Hegel, pero no tengo editorial por el momento. El hecho es que me recuperé del disgusto y acepté la traducción de la biografía de Heidegger.

El biografiado y el biógrafo competían en estilo, pues Safranski escribe muy bien, diría incluso que ha creado un nuevo género en filosofía, pero tiene un lenguaje complejo y bastante rebuscado en los términos. Me propuse hacerlo bien. Y eso significaba: entender a fondo el original y buscarle su adecuada correspondencia en verdadero castellano. No me gusta andar constantemente poniendo entre paréntesis el término original. ¿Por qué? Porque el lenguaje es joven y apetece la agilidad. Los términos entre paréntesis acarrearán un frenazo en el movimiento mental. Quizá con esto me alejo del espíritu de Heidegger, que con su plúmbea terminología quiere impedir que el lector suponga antes de hora que «ha entendido ya». Pero cada uno escribe como es. Y el cuerpo de Heidegger era un tronco recio y pesado. Sin duda los esquís se le hundían en la nieve.

Un tema complicado era la traducción de ciertos términos, que habían sido traducidos ya. Muchos pasajes difíciles pueden resolverse buscando una redacción más sencilla. Pero hay palabras tan acuñadas que no pueden sustituirse por cualquier término. En la traducción de poesías es obvio tomarse libertades. Por ejemplo, cuando traduzco: «eine sinnentrückte Fracht -/ mir in der grauen Wüste/einer grosser Einfalt» por «Al gris

desierto de mi vida ha descendido / la fortuna de un candor tan entrañable, que ignora todo confín de los sentidos»,²² sin duda estoy muy lejos de la literalidad. La cosa cambia cuando se trata de términos muy señalados y específicos. Indico en la nota introductoria que me adapté cuanto pudo al uso de los términos que ya estaba establecido. En general tomé las decisiones a la vista de ciertos pasajes donde encajaba muy bien la palabra escogida. Hubo dos términos que llamaron la atención: la traducción de «Gestell» «por engranaje», que para muchos fue acertada, y la de «Eigentlichkeit y Uneigentlichkeit» por «propiedad [propio] e impropiiedad [impropio]». Reconozco que en ciertos pasajes puede usarse autenticidad e inautenticidad. Pero es tan masivo el conjunto de lugares donde Heidegger está jugando con «ser uno mismo», ser su propio ser, frente al anonimato, a la masa y al olvido de sí mismo, que no dudé en la elección. Por ejemplo, en la frase «Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her ermöglicht»²³ (el Dasein sólo puede ser propiamente él mismo, si él se posibilita para ello desde sí mismo), está claro que Heidegger se refiere a lo «propio», tanto más si tenemos en cuenta que en la misma página usa la expresión «eigensten äussersten Seinkönnens», donde «eigensten» sin duda significa «el más propio». En general la traducción fue bien acogida. Hubo censores que se tomaron la molestia de comparar el castellano con el original alemán y dieron su beneplácito a la traducción.

El año 1998 Jesús Adrián Escudero me propuso la traducción en colaboración del escrito *Der Begriff der Zeit*. Entramos en acción y el escrito apareció traducido en Trotta el año 1999 con el título *El concepto de tiempo*. Este escrito se ha difundido mucho a través de sus múltiples ediciones. El texto es apto para complacer el deseo de muchas personas: poder leer algo significativo y comprensible de Heidegger.

También acepté en el año 2004 la oferta de traducir la obra de Heidegger, *Was heisst Denken*, que me hizo la Editorial Trotta. La obra apareció el año 2005 con el título *¿Qué significa pensar?* También aquí me esforcé por conseguir la mayor claridad posible. En el fondo disfruté con la peculiaridad de Heidegger, que siente una fascinación por lo asintótico. Es decir, modula un mismo contenido con nuevas y nuevas variantes de discurso, que resultan atractivas para el lector, pero demoran y demoran la solución final. Si en el chalet del Olimpo, donde ahora vive Martin Heidegger, le preguntáramos: puede decirnos brevemente ¿qué significa pensar?, sin duda nos respondería con la pregunta: no han visto ustedes el ejercicio de pensamiento que yo he hecho en *¿Qué significa*

22 Cf. SAFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Munich-Viena, Hanser 1994, p. 90; trad cast. *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquiets 1997, p. 97.

23 *Sein und Zeit*, Tübinga Nyemeyer 1957, p.

pensar? En efecto, su pensar es como la persecución de una onda fugitiva, de una onda que tiene la rara característica de venir y alejarse a la vez. De pronto una imagen, una emoción, un relámpago nos ilumina y sacude. Pero esa luz no acaba de iluminar «», sino que retrocede para iniciar otra vez el proceso de pensar.

El acto de traducir implica mucho pensar y buscar. A veces la solución se encuentra lejos, otras en lo más cercano. En *¿Qué significa pensar?*, hay el siguiente pasaje: «Definimos la memoria como la congregación del recuerdo. Si reflexionamos sobre esta manera de definir ya no nos quedamos en ella y ante ella. Seguimos aquello hacia lo que nos orienta. La congregación del recuerdo no se funda en una facultad del hombre, ni siquiera en la de recordar y retener. Todo recordar lo memorable habita ya en aquella congregación por la que cuanto queda por pensar será albergado y escondido de antemano.

Lo que alberga y esconde tiene su esencia en el conservar, en el custodiar, propiamente en el salvaguardar. La guarda (*die Wahr*), lo que salvaguarda, significa inicialmente la custodia, lo que custodia.»²⁴ Revolvía yo los diccionarios a la búsqueda de la palabra «*die Wahr*». De pronto vino mi infancia al recuerdo. En el valle donde nací llamábamos «la guarda» al conjunto de vacas y yeguas particulares que guardaba un pastor (guardián). Miré en el Diccionario de la Real Academia y vi que «guarda» viene del alemán «*warta*». No dudé en dar entrada en la traducción a una palabra escondida en los «claros de Bosque» del Valle de Benasque, donde la «guarda» descansa absorta en lo carente de palabras.

24 M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?* Madrid, Trotta, 2005, p. 136.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.05

[pp. 49-54]

Mi semblanza con Heidegger

Humberto González Galván

Universidad Autónoma de la Baja California Sur

¹Mexicali, Baja California (México). Un tren silba su inminente salida. Yo estoy en él. Nunca antes me había alejado de mi ciudad natal. Voy a la ciudad de México D.F., capital del país. El viaje durará dos días. Llevaba conmigo la fe y el propósito de ingresar a la Universidad Nacional Autónoma de México. Tenía dieciocho años y nunca había subido a un tren. Tampoco había leído ningún libro completo. Hasta entonces, para aprobar mis exámenes escolares, me las había estado arreglando con notas de clase tomadas al vuelo, y con un olfato lógico que hoy supongo era sagaz y artero. Mi familia, en el andén, agita sus muchos brazos para despedirme. Es agosto de 1975. Conocía bien el ardiente calor del verano cachanilla, pero en ese instante ya nada me resultaba familiar: ni el sudor que me empapaba, ni la expresión del rostro de mis padres y hermanos (soy el mayor de siete). Lloré al despedirme de ellos por la ventanilla. Se mezcló mi pena en una misma sal. Nuevas aventuras asomaban a mi vida.

Ya en la UNAM, inscrito en la facultad de Filosofía, recuerdo haber llegado con mucha anticipación a mi primera clase. El aula aún estaba vacía. Llamaron mi atención unas fotocopias desparramadas por el suelo. Las ordené; eran las primeras páginas de *La filosofía del no*, libro de un tal Gaston Bachelard. Tanto el título como su autor fueron para mí un misterio. El misterio incrementó cuando, por ocio, empecé a leer lo que ahí

1 Esta ego-narración quiere explicitar, mediante vagos recuerdos personales, el vínculo conceptual afectivo que me ha unido a la obra de Martin Heidegger a lo largo de muchos años: ya casi cuarenta. Es obligada aquí, por tanto, la primera persona del singular.

estaba escrito: no entendí nada. Alcancé a leer tres veces esos folios antes de que el aula empezara a poblarse y llegara el profesor. A lo largo de esa primera sesión (olvido cuál fue y quién la impartió) no me abandonó la inquietud del tamaño de mi ignorancia: “Esto se debe a no haber leído libros completos” –razoné. Me propuse comprar, leer y comprender, en particular, ese funesto libro de mi ignominia.

Esa primera obstinación académica implicaba un primer problema: no tenía dinero. Lo que mis padres enviaban para mi sostén como estudiante, apenas sí alcanzaba para lo básico: renta y provisión alimenticia. Compartía piso con estudiantes místicos y me volví magro vegetariano. Por lo demás, me era natural no gastar ni en ropa ni en calzado (que me duraban una eternidad), ni en eventos culturales (que en la UNAM, por lo general, eran gratuitos), ni en fiestas (que entre místicos suponían lo que un óbolo al pobre; casi un símbolo).

El punto es que *La filosofía del no* costaba una fortuna. Yo no entendía el porqué un libro tan delgado en páginas tenía un tan alto precio. No me enteraba aún del prestigio y cotización de las casas editoriales. Luego supe que *Amorrortu* era de las más onerosas en el mercado. Lo sigue siendo². Así pues, me dispuse a hacerme del susodicho libro a como diera lugar. Para ello, elegí la propia librería universitaria, anexa por aquel entonces a la mismísima torre de rectoría.

Si le robo a mi *alma mater* (razoné) mi delito será menor. Sucedería algo así como tomar algunas monedas prestadas al bolso de mamá con la intención de restituirlas luego. Esta práctica la conocía yo muy bien desde mi más tierna edad, aunque el “luego” de lo así procurado casi nunca haya tenido efecto. Ahora bien, el siguiente paso en el plan de mi hurto, consistió en elegir el mejor momento para llevarlo a cabo. Una semana entera estuve yendo todos los días a hojear libros y a preguntar por títulos que, además era verdad, mis brillantes catedráticos pedían a caudales en sus programas. En fin, de tanto estar en la librería me hice amigo de uno de los encargados y ello constituyó, por algunos días, un prurito moral que tuve que superar poco a poco; ¿cómo robarle a un amigo? –cavilaba. Por estas deliberaciones casi desisto de la empresa; pero me alivió pensar que no era a él a quien despojaba, sino a mi *alma mater*. Ello me tranquilizó por las razones que ya aduje. Volví, pues, a la normalidad. El caso es que elegí el que pensé era el mejor momento: un jueves a mitad de quincena, a las diez de la mañana. Llevé mi único abrigo, un raído gabán negro que, según mis compañeros, me daba un aire a Raskólnikov. Por

2 Acabo de adquirir (esta vez no hube de llevarme sin pagar, aunque la idea cruzó por mi cabeza) *La filosofía y el acontecimiento*, de Alain Badiou: libro de Amorrortu editores. Buenos Aires ahora aliado con Madrid (2013). Libro tan breve y costoso (!15,50 euros!) como el que ahora comento. Luego se hablará de ese libro.

entonces yo no sabía quién era Raskólnikov, así que no me inquieté en absoluto. Con esa indumentaria, que la inocencia me hacía creer no despertaba sospechas, me había estado dejando ver en todas mis estratégicas visitas al lugar del crimen. El día del evento (*Ereignis*) ocurrió algo imprevisto: justo al lado de *La filosofía del no* estaba *El ser y el tiempo*. Gaston Bachelard no tiene mucho que ver con Martin Heidegger, pues la H se encuentra cinco letras después de la B, a menos que se confunda Gaston como apellido. Lo más probable es que esa contigüidad de libros se haya debido al azar de algún auténtico y honrado cliente que desordenó sin querer la estantería. Todo esto lo pensé después. En el momento del acontecimiento (*Ereignis*) sólo fui capaz de enfocar de un mismo vistazo, como en un largo oscuro túnel, esos dos libros juntos. Y así también, juntos, pasaron del anaqueal al bolsillo interno de mi cómplice abrigo. Todo ocurrió en tres segundos. Pensé que los latidos de mi corazón me estaban delatando. Creí que se escuchaban hasta la torre de rectoría. Así de aturrido tenía el pecho. Ese mismo azoro y bochorno los he sentido a lo largo de mi vida las pocas veces que he declarado mi amor a alguna muchacha. Supongo ahora que alguna relación analógica habrá entre tomar algo ajeno (v. gr. robar un libro) y ser tomado por alguien ajeno (v. gr. que le roben a uno el corazón): ¿serán ambos aconteSer³ (*Ereignis*)?

Ya en casa revisé el botín. En lugar de un libro incomprensible, ahora tenía dos igual de herméticos. La traducción de Gaos a *Sein und Zeit* reproducía punto por punto el galimatías de la jerigonza heideggeriana. El novel lector de libros que era yo entonces, quedó por completo frustrado y atónito. Ambos, el superracionalismo discursivo capaz de “decir de la misma manera una cosa diferente”⁴, y la pregunta por el ser del Dasein en tanto “Proyección existencial de un ‘ser relativamente a la muerte’ propio”⁵, me dejaron perplejo. Estuve a punto de tomar el tren de regreso a mi terruño, conseguir un trabajo sencillo, casarme, jugar beisbol los domingos con mis viejos amigos y dejar crecer a su aire una barriga cervecera indispensable al estío mexicalense. Era un plan tentador. Además, ello me evitaría los riesgos sociales de ser juzgado por andar robando libros; también me evitaría el íntimo ridículo personal de no comprenderlos. Me di dos semestres para tomar

3 Así proponemos traducir *Ereignis*, de acuerdo a su muy íntima vinculación con el ser y con la verdad: “La verdad es lo originariamente verdadero./ Lo verdadero es el máximo ente./ Más ente que todo ente es el ser [Seyn] mismo. El máximo ente no ‘es’ más sino se esencia como el esenciarse (evento)./ El ser [Seyn] se esencia como evento./ La esencia de la verdad es el aclarante ocultamiento del evento./ El aclarante ocultamiento se esencia como fundación del ser-ahí; pero fundación (es) ambigua./ La fundación del ser-ahí acaece como abrigo de la verdad en lo verdadero, que tan sólo así deviene./ Lo verdadero hace ser siendo al ente.” (Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires. Biblos, 2011, p.277).

4 BACHELARD, G. *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Buenos Aires. Amorrotu, 1973, p.117.

5 HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México. FCE, 1974, p.283 y ss.

una decisión. Para fortuna de lo que relato, Heidegger muere el 26 de mayo de 1976 y la facultad de Filosofía se desborda en ciclos de homenaje en los que se examina a detalle su obra. De esos sucesos (*Ereignis*) me quedó en claro la importancia de Martin Heidegger como pensador. También su recargada dificultad. Después de todo no era yo el único que se daba de topes con el muro de su bizarra jerga —me consolaba. ¿Valía la pena hincar el diente a esa dificultad? La siguiente idea bachelardiana, a quien seguía leyendo, vino a animar un sí como respuesta. Con ella empecé a marcar el paso por los caminos que desde entonces sigo deambulando a tumbos:

Después de tantos sueños, una urgencia por instruirme todavía, y descartar, en consecuencia, el papel blanco para estudiar en un libro, en un libro difícil, cada vez un poco más difícil para mí. En la tensión que sobreviene ante un libro de riguroso desarrollo, el espíritu se construye y se reconstruye. El devenir del pensamiento, su porvenir, está en una *reconstrucción del espíritu*.⁶

“Reconstrucción del espíritu”, ¡pero si no era otra la voluntad que me había hecho tomar el tren desde tan lejos! Empezaba a comprender. Para entonces leía ya mucho. Libros completos que compraba en librerías de viejo o que seguía expropiando a discreción de las librerías⁷. Mi mayor proeza delincuente: un libro grueso en todo sentido: *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer, discípulo de Heidegger capaz de “urbanizarlo”⁸ sin empobrecerlo. He de confesar que incluí a los quesos en el género de mis asaltos (seguía siendo vegetariano y me hice de una novia a quien, de vez en vez, invitaba a comer quesadillas).

Pasó el tiempo y seguí el camino natural de un académico: pasar de leer libros a escribirlos. En mis tres tesis de grado (licenciatura, maestría, doctorado) estuvo presente Bachelard. Heidegger sólo en la última⁹. Mis empeños rendían fruto. Me volví casi un

6 BACHELARD, G. *La llama de una vela*. Venezuela. Monte Ávila eds., 1975, p.23. El subrayado es mío.

7 En un personaje literario (¿de Sartre?, ¿de Camus?, ¿de Dostoyevski?, ¿de Sabato?, ¿de Poe?, ¿de Hesse?) encontré incluso una técnica fenomenológica para robar un libro. Por más que he buscado la referencia precisa para incluirla aquí, no logro dar con ella, pero la recuerdo a la perfección. Ocurre en tres segundos: el libro que está ahí, pasa a aquí... mientras el acto que lo traslada se envuelve en la burbuja de un instante que no existe. AconteSer (*Ereignis*), ni más ni menos: instante que instauro caminos nuevos al ente.

8 La expresión “urbanizar a Heidegger” es de Habermas, quien atribuye a Gadamer tamaña proeza (cf. Luis E. de GUERVÓS. *Hans-Georg Gadamer (1900-)*. Madrid. Ed. del Orto, 1997, p.18).

9 “Heidegger y la identidad onto-dialéctica: *Lichtung, Nichtung y Ereignis*”, Estación VIII (Mas la forma en sí misma no se cumple) de mi *Poética Mortis. Conversación hermenéutica filosófica con Muerte sin Fin* de José Gorostiza. México. UABCS-Plaza y Valdés, 2004, p.235-261, donde se lee, como epígrafe, la siguiente afirmación por parte de Heidegger: “De lo que se trata es de experimentar

especialista en Bachelard¹⁰. Heidegger se me seguía resistiendo. Una nueva traducción de *Ser y tiempo*¹¹, cotejada con el original, tampoco ayudó mucho. Fue más bien a la luz de aparecer nuevos escritos de Heidegger como se iluminó para mí el trazo de su camino, tan lleno de metáforas, como el recorrido que Bachelard hizo entre ciencias y poéticas, por cierto. ¡Aletheia!, por no decir jeureka!, Heidegger empezó a dejar de ser críptico a mi conciencia lectora.

Si en 1975, a la edad de diecinueve años, me atreví con *Ser y tiempo* sin entender un ápice de lo que leía; hoy, casi cuarenta años después, leo con mucho provecho *Acerca del evento*, manuscrito de Heidegger publicado en 1989, sesenta años después de aquella su obra iniciática capital y, quizá, “su segunda gran obra tras el propio *Ser y tiempo*”¹². El tiempo de la comprensión respecto a las ideas filosóficas no cesa de maravillarme. Todo se cruza aquí, en *Acerca del evento*, para mostrar un ser en construcción permanente, a la manera del río que Heráclito imagina. “Todo se cruza aquí”, significa dos cosas simultáneas:

A-El tiempo de la comprensión respecto a las ideas filosóficas en general; tiempo en el que *todo se cruza*, y

B-Todo lo que es capaz de cruzar Heidegger en *Acerca del evento* para mostrar al ser, en construcción permanente, andado por él y sus talentos lúdicos y filológicos.

Terminamos esta breve ego-narración con una idea de Heidegger que, desde que la comprendí, me ha estado obligando a entrelazar la ética de mis actos¹³, de manera muy personal, a un tiempo así, a un tiempo abierto en el que *todo se cruza*, con la disposición

sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*”.

10 GONZÁLEZ G.H. *La teoría de la imaginación en Gaston Bachelard*. México. UABCS-Centro de Investigación Filosófica, 1975,

11 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile. Trotta (reproducción), 2003. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.

12 HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires. Biblos, 2011. Traducción de Dina V. Picotti C. La cita referida está tomada justo de la “Advertencia de la traductora”, donde también se nos da cuenta de que las lecciones aquí vertidas provienen de los años 1936-1938, es decir, diez años después de publicado *Ser y tiempo*.

13 Porque, en el fondo, “La última palabra es de la ética”. Nos dice Fabien Tarby: “La fidelidad al acontecimiento, que hace posible volverse sujeto de verdad, puede ser dificultosa. Tarde o temprano, habrá obstáculos políticos, escenas conyugales o indiferencia hacia el otro, desaliento artístico, atolladeros científicos. Sin embargo, los *afectos* de entusiasmo, felicidad, placer y alegría me permitirán vencer, siempre y cuando yo continúe en la senda de la fidelidad, de la incorporación. La *ética* es esto. No un conjunto de reglas prefijadas. Consiste en proseguir, en continuar, por la senda abierta, para mí, por un acontecimiento auténtico” (Badiou, A. *La filosofía y el acontecimiento*. Op. cit., p.200). *Cursivas de Fabien Tarby, negritas mías.*

de seguir comprendiendo lo que se abre a cada paso que doy, desde que una mítica vía de tren me alejó del terruño:

De modo distinto a la representación científica sucede con el pensamiento. Aquí no hay ni método ni tema, sólo hay región, llamada así porque obsequia con un en-frente (*die Gegend... gegnet*); libera lo que el pensamiento tiene por pensar. El pensamiento mora en esta región al caminar los caminos de esta región. Aquí el camino pertenece a la región. Desde el punto de vista de la representación científica no sólo es difícil sino incluso imposible percibir esta relación. Si en lo sucesivo reflexionamos acerca del camino de la experiencia pensante con el habla, no vamos a efectuar reflexiones metodológicas. Ya caminamos en la región, en el ámbito que nos concierne.¹⁴

El tiempo en el que “todo se cruza aquí” corresponde al tiempo del pensamiento de lo nuevo (aconteSer), al pensamiento de ideas no trilladas que hay que caminar como se camina en una región abierta a un horizonte virgen (aconteSer). Después de todo y viéndolo bien, la región de Heidegger y el corte o ruptura epistemológicos de Bachelard no están tan separados en la estantería de las ideas, como llegué a creer cuando me llevé sus libros sin pagar (aconteSer).

14 HEIDEGGER, M. “La esencia del habla”, en *De camino al habla*. Barcelona. Odós, 1990, p.160.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.06

[pp. 55-78]

“Allí arriba, en la amplia proximidad de todas las cosas”. Espaciamientos de M. Heidegger (Todtnauberg)

César A. Moreno-Márquez

Universidad de Sevilla



«...de dépouillement en dépouillement,
elle [la hutte] nous donne accès à
l'absolu du refuge»

(G. Bachelard, *La poétique de l'espace*)

I.

Que en una circunstancia epocal como la que compartimos, en la que —como en todos los tiempos, ciertamente, pero mucho más *saturadamente*— sufren un terrible acoso y son progresivamente arrasados o menoscabados bienes como la serenidad, el desahogo y la demora meditativa que requiere el pensamiento —y ello debido, como siempre, a circunstancias diversas que atañen a nuestra por lo común ajetreada vida cotidiana, pero especialmente a lo que podríamos llamar el *Infinito Burocrático* (que el mundo académico

cada día sufre con creciente malestar, añadiendo leña a su fuego)- explica al menos en parte que el gesto de Martin Heidegger de mantenerse en la *proximidad* de [Todtnauberg]¹, en esa especie de *Logos* que conforman el *Mundo del Campesino*, el *Camino del Bosque*, el *Paisaje* y, especialmente, el Refugio o *Cabaña* [*die Hütte*], construida en 1922 –mucho antes de que pudiera haberse elevado sospecha alguna-, no haya dejado de suscitar interés², e incluso diría que cierta veneración, en justa correspondencia con el anhelo que tantos experimentamos –a mucha honra, ciertamente³- de aquella oportunidad no diré que de “retirada” o “escape”, sino más bien de *espaciamento*, *inspiración* y *demora* que el *ejercicio/goce-de-pensar* requieren. Casi me atrevería a añadir: oportunidad, también, de *desintoxicación*. Poco importaría, en verdad y radicalmente, que aquella proximidad fuese real –de modo que hubiera podido fotografiarse mil veces al *extravagante* sujeto en cuestión (vid. *Paisaje creador*⁴): eremita, anacoreta, renunciante, emboscado..., a saber: el habitante de la cabaña: *Herr Professor Martin Heidegger*- o que su verdad profunda transcurriese en el fondo íntimo de una *ensoñación*⁵. Con toda seguridad, Martin Heidegger pasó allí arriba, *fantasmáticamente*, según el orden del Deseo, mucho más tiempo del que en realidad pasó y que una biografía podría pretender calcular más o menos⁶. En

1 En adelante, escribiré Todtnauberg entre corchetes [Todtnauberg], para intentar no dejar de recordar el espacio “marcado” que supuso para Heidegger lo que de verdad escuchaba cuando escuchaba o se oía a sí mismo decir –pensar o soñar- “Todtnauberg”, o cuando se dirigía a o volvía de o hablaba a otros sobre “Todtnauberg”. No se trata sólo de la cabaña, desde luego, sino de un “todo de conformidad” no *clandestino* (pues quiso compartirlo en muchas ocasiones y no lo ocultó), ni meramente privado, sino íntimo y *microesferoidal* (cfr. SLOTERDIJK, P., *Esferas I. Burbujas. Microesferología*, Madrid, Siruela, 2009), que podría pasar a la Historia de la Filosofía, con todos los honores y merecimientos, en un hipotético archivo dedicado a los “Lugares”. Y sin embargo, lo que aquí se trata de pensar es que el Lugar dependía de un espaciamento más profundo y decisivo en el *Denkweg* heideggeriano.

2 Vid. SHARR, A., *La cabaña de Heidegger. Un espacio para pensar* (con fotografías de Digne Meller-Marcovicz), Barcelona, Gustavo Gili, 2006. El lector encontrará en este ensayo sugerencias dignas de ser atendidas.

3 Después de todo, es cierto que experimentar la *penuria de pensamiento* y el acoso a esta penuria sigue siendo algo imprescindible a la propia vida del pensar, así como el reconocimiento de la vulnerabilidad de éste. El paso penúltimo previo a la extinción o a la supresión del pensar es el no poder reconocer nuestra falta de pensamiento y, por tanto, ni siquiera llegar a echarlo en falta.

4 Reproducimos el texto al final del artículo.

5 Cfr., en general, BACHELARD, G., *La poética del espacio*, Buenos Aires, FCE, 1991, todo el cap. I. Todas las traducciones serán revisadas.

6 Dice Bachelard que «para el conocimiento de la intimidad, más urgente que la determinación de las fechas es la localización de nuestra intimidad en los espacios. [...] todos los espacios de nuestras soledades pasadas, los espacios donde hemos sufrido la soledad o gozado de ella, donde la hemos deseado o la hemos comprometido, son en nosotros imborrables. Y, además, el ser no quiere borrarlos. Sabe por instinto que esos espacios de su soledad son constitutivos. Incluso cuando dichos espacios están borrados del presente sin remedio, extraños ya a todas las promesas

todo caso, en su *des-plazamiento* real o ensoñado⁷ (y en verdad esencialmente sólo hubo un des-plazamiento *ritual* repetido, renovado), Heidegger tan sólo fue uno más de “los *huidizos*” (también Ludwig Wittgenstein tuvo su Refugio en Skjolden (Noruega), mucho más radicalmente apartado y “fuera del mundo” que el de Heidegger). Su gesto o su querencia nada tuvieron de originales, en verdad⁸. Lo que sí aportaron fue un cierto estilo y diría que incluso una “escenografía” –modo de decirlo éste que, ciertamente, Heidegger rechazaría con rotundidad⁹- a la que en parte contribuyó un texto como *Schöpferische Landschaft* (vid. al final de este artículo) y, mucho después, las sesiones de fotografía que concedió a Digne Meller-Marcovicz.

No creo que se trate de afirmar que cualquiera que quisiera consagrarse *arrebataudamente*¹⁰ al pensar debiera suponer que sus posibilidades en tal sentido se redujeran a o se dedujesen de la oportunidad de disponer de algo parecido *físicamente* a aquel [*Todtnauberg*] heideggeriano, o siquiera que debiéramos emularle con estancias esporádicas o prolongadas en algún “aparte”. Era a Heidegger –y casi debería añadirse: tan sólo a él, y seguramente él mismo se sentiría complacido por el reconocimiento ajeno de

del porvenir, incluso cuando ya no se tiene granero ni desván, quedará siempre el cariño que le tuvimos al granero, la vida que vivimos en la buhardilla. Se vuelve allí en los sueños nocturnos» (*Ibid.*, pp. 39-40). Y un poco más adelante: «Esos valores de albergue son tan sencillos, se hallan tan profundamente enraizados en el inconsciente que se les vuelve a encontrar más bien por una simple evocación, que por una descripción minuciosa [...] El excesivo pintoresquismo de una morada puede ocultar su intimidad [...]. Las verdaderas casas del recuerdo, las casas donde vuelven a conducirnos nuestros sueños, las casas enriquecidas por un onirismo fiel, se resisten a toda descripción. Describirlas equivaldría a *jenseñarlas*! La casa primera y oníricamente definitiva debe conservar su penumbra» (*ibid.*, p. 43). Cfr. SLOTERDIJK, P., *op. cit.*, p. 85 y ss.

7 Y un *des-plazamiento* que, en verdad, siempre está dialécticamente animado, de modo que “Allí arriba” gana al menos parte de su valor en la tensión con el “Allí abajo” del que es inseparable.

8 No por ser muy conocida la Oda I *A la vida retirada* de Fray Luis de León habría de ser menos memorable y recomendable su relectura.

9 Decía Bachelard que «es preciso rebasar los problemas de la descripción -sea ésta objetiva o subjetiva, es decir, que narre hechos o impresiones- para llegar a las virtudes primeras, donde se revela una adhesión, en cierto modo innata, a la función primera de habitar. El geógrafo, el etnógrafo, pueden muy bien describirnos distintos tipos de habitación. En esta diversidad, el fenomenólogo hace el esfuerzo necesario para captar el germen de la felicidad central, segura, inmediata. En toda vivienda, incluso en el castillo, el encontrar la concha inicial es la tarea ineludible del fenomenólogo. Pero ¡cuántos problemas afines si queremos determinar la realidad profunda de cada uno de los matices de nuestro apego a un lugar de elección! Para un fenomenólogo el matiz debe tomarse como un fenómeno psicológico de primer brote. El matiz no es una coloración superficial suplementaria. Hay que decir, pues, cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con todas las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos, de día en día, en un “rincón del mundo”» (BACHELARD, G., *op. cit.*, pp. 33-34).

10 Vid. nota 27.

este inalienable exclusivismo de [Todtnauberg]¹¹ - a quien importaba un "*Todtnauberg*" que a nosotros, los de *aquí-abajo*, lo más probable es que no nos significase demasiado o que nos resultase al poco tiempo casi insoportable (¡por no imaginar la casa de Wittgenstein en Skjolden!). En cualquier caso, resulta decisivo dejar atrás cualquier *representación* más o menos pintoresca, y atenerse con rigor a la *necesidad interior* (verdaderamente *congregante*, para el Pensar) de *hacer memoria*¹² de las propias e *íntimas* oportunidades de *espaciamento*, *inspiración* y *demora* que el Pensar requiera –en cada caso. En verdad, sólo es importante la *construcción-del-des-plazamiento* del "[Todtnauberg]" que *cada uno* eligiera construirse. Por lo demás, también es cierto que, por fortuna, esta exigencia es compartida por el pensar que llamamos filosófico con otras experiencias radicales (poética, amorosa, religiosa, etc.), a las que reúne en un mismo *pathos* una experiencia de "*recogimiento*"¹³, término éste quizás más adecuado que los algo impropios, a mi entender, de "*aislamiento*"¹⁴ o "*ensimismamiento*"¹⁵.

11 De aquí que Heidegger se esfuerce por "mantener a salvo" el mundo del campesino frente a quienes, incluso con intención inocente, quisieran acercarse a él. Vid. al final, el texto de Heidegger.

12 «La memoria es la congregación del pensamiento» (HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?* (tr. R. Gabás), Madrid, Trotta, 2005, p. 2005, pp. 15, 22, etc. – *Was heißt denken*, Gesamtausgabe 8, Frankfurt, Klostermann, 2002, pp. 5, 13, etc.).

13 Como decía Breton en *En la ruta de San Román*, «La poesía se hace en el lecho como el amor / Sus sábanas deshechas son la aurora de las cosas / La poesía se hace en los bosques / Tiene todo el espacio que necesita / No se grita por las calles / Es inconveniente dejar la puerta abierta / O llamar testigos / El acto de amor y el acto de poesía / Son incompatibles / Con la lectura en voz alta del periódico / La cámara de los hechizos / No señores, no es la Cámara de diputados / Ni los vapores de la recámara una tarde de domingo / Tiene todo el tiempo para ella / El abrazo poético, como el abrazo carnal, / Mientras dura prohíbe toda caída en la miseria del mundo». Amén del testimonio poético, ni que decir tiene que no menos intensos ni veraces serían los testimonios filosóficos. "Recogimiento", por cierto, tiene el decisivo sentido de asumir uno de los significados de *Logos* tal como lo interpreta Heidegger en muchos de sus textos.

14 Quizás debiera revisarse la traducción del término *Vereinzelung* por "aislamiento", como propone A. Ciria en su edición de *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007 (ed. alemana *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe 29/30, Frankfurt, Klostermann, 1983). Me parece más adecuado "singularización" o incluso "individuación", por más que estos términos tienen fuertes connotaciones (no más, por otra parte, que "aislamiento", con indudables connotaciones negativas, de modo que resuena casi como "confinación"). En su traducción de la obra de Jünger *Der Waldgang* (*La emboscadura*, cit. infra), Andrés Sánchez Pascual traduce "*der Einzelner*" por "*la persona singular*", que es aquella que se resiste a participar en el gran engranaje, etc. Propiamente, no se trata de "aislamiento", ni tampoco de un "separarse", sino de un "singularizarse".

15 Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, en *Obras completas X*, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2010, pp. 139-157.



Refugio de Wittgenstein en Skjolden

Si el *semblante* de Martin Heidegger que se desprende de la proximidad a [Todtnauberg] resulta interesante no es únicamente porque nos muestre un aspecto de la circunstancia humana del pensador, como otras, a base de espaciamentos (*Cabaña, Camino, Paisaje*) en el *des-plazamiento/em-plazamiento* global de [Todtnauberg], sino también porque, por una parte, **(a)** en un terreno metafilosófico, nos invita a adivinar –y casi a empatizar con- su vulnerabilidad, justo en la medida en que también experimentemos (¿y cómo no hacerlo?) aquella necesidad de *Recogimiento* en un espacio-tiempo de *Reserva* frente a la amenaza insidiosa y, sin duda, vengativa de *dispersión, disipación o banalización* procedente de mil frentes o envolturas, y contra la frecuencia de ciertos contactos “tóxicos”, a diestro y siniestro. Por otra parte, **(b)** a Heidegger, *allí arriba*, se le reconoce más fácilmente –y él mismo se sueña a sí mismo con más intensidad- en su *Resistencia* cuando, ab-sorto, ab-straido, y más *ab-suelto*, se imagina como profeta, vigía y guardián –pastor- del *cuidado por el todo (meleta to pan)*, **(c)** en la proximidad de todas las cosas. Lo que lo singulariza no es su gesto, que muchos han emprendido y consumado, sino la modalidad en que lo realizó, y el contenido intrínseco de dicha modalidad en conexión con su propia filosofía.

II

II.1. No creo que las figuras del *eremita*, el *anacoreta* o el *renunciante* pudiesen brindarnos la clave suficiente del semblante heideggeriano que imaginamos poder encontrar *allí arriba*... No lo falsearían por completo, ciertamente, pero serían insuficientes, dejándonos

—si se me permite— con la miel en los labios. Extrañamente, en lugar de pretender *apartar(se) del mundo*, es como si la *ascética* heideggeriana quisiera más bien adentrarse *en el mundo*, ganar su *inmanencia* de un modo que no le permitiría al pensador ese “adentro-del-mundo” que tenemos identificado como “cotidianeidad” o “negocio”, sea en el “hombre de la calle” o en el “hombre de mundo” de la Gran Ciudad... Lo decisivo para el pensar sería penetrar la costra óptica y la ajetreada superficie del mundo *allí abajo*. Se hace necesario *estar-adentro-del-mundo*, en verdad, pero *recogidamente*, puede ser que lejos de esto o aquello, de tal o cual, pero *en la proximidad de todas las cosas*... *Mysterium tremendum* de esta inmanencia en el que podría penetrar quien no se resistiera (y son muchos los que se resisten) a tantearlo *filosóficamente*. Y *estar-adentro*, y en todo “lo de afuera”, *como-en-casa*: reduplicación fascinante y entrañable del *mysterium*, como recompensa de su reconocimiento.

II.2. Es una cierta interpretación de la relación entre *Einsamkeit* y *Vereinzelung* —entre soledad y singularización— lo que está en juego en [Todtnauberg]. En *Schöpferische Landschaft* (vid. al final) había dicho Heidegger que

«los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono quedarse solo [*lange, eintönige Allein sein*] entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún mero quedarse solo; pero sí soledad [*Doch es ist kein Allein sein, wohl aber Einsamkeit*]. En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo [*so allein sein*] como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas [*einsam sein*]. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas [*Denn die Einsamkeit hat die ureigene Macht, dass sie uns nicht vereinzelt, sondern das ganze Dasein loswirft in die weite Nähe des Wesens aller Dinge*]».

El comienzo de las lecciones sobre *Conceptos fundamentales de la metafísica* [*Die Grundbegriffe der Metaphysik*] resulta bastante esclarecedor al respecto. Aventuro que no se trata sobre todo del *aislamiento*, ni de lo que acostumbramos a llamar *soledad*... ni de nada que pudiera “verse”, sino del hombre *singular, recogido*, no importa si “solo” o “en compañía”. La existencia en la que para Heidegger habría de producirse el *despertar* filosófico es la de un hombre singular... o —si se me permite, y salvando las distancias oportunas, podemos decirlo al estilo de Ortega y Gasset—, la de un hombre que se vive

desde “la” (atención: no “su”) *soledad radical*¹⁶, que no se habría de confundir con la mera biografía ni con nada en lo que la *singularización* se pareciera a algo así como el prurito de ser “original” –lo que aún podría ser, por supuesto, muy representable-, sino que se mostrase, dicha singularidad, en la dinámica de lo que en *Sein und Zeit* se llama *Jemeinigkeit*¹⁷: el “ser-cada-vez-mío”, “en cada caso mío” del *Dasein*, siempre expuesto a caer en el olvido o en mil y una distracciones. La *Vereinzelung* en la existencia «no significa que el hombre se empecine en su yo enclenque y diminuto, que se tienda a sus anchas en esto o aquello que él considere el mundo. Este aislamiento [*Vereinzelung*] es más bien aquel *retiro a la soledad* [*Vereinsamung*] en el que todo hombre llega por vez primera a la proximidad de lo esencial de todas las cosas [*in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge*], al mundo. ¿Qué es esta *soledad* [*Einsamkeit*] en la que cada uno de los hombres será como un único [*Einziger*]?»¹⁸.

II.3. Heidegger creía que *allí arriba*, en aquella especie de *casa/cabaña* o casi *templo* y su entorno podría acontecer la revelación anhelada¹⁹. Nada que ver con la *casa* de abajo, en Freiburg²⁰, ni con *templo religioso* ni *del saber* algunos. Para ello, era imprescindible que a la *Gran Soledad* se le adjutase el más sano de los aburrimientos, el *Aburrimiento Profundo*, capaz –de camino al Ser- de sublimar el *desapego de lo ente*, y una adecuada comprensión de la *Finitud*. La *disciplina* de la *Cabaña*²¹ debía favorecer, en fin, el “dejar en suspenso” el todo del Ente²², “dejar en suspenso” (*epojé*) sin el que sería más difícil pensar la *Diferencia Ontológica* (acorde al Heidegger posterior a la *Kehre*).

16 ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, en Obras completas VIII, Madrid, Taurus/Revista de Occidente, 2008, p. 345. También cfr. *¿Qué es la vida?*, en *ibid.*, pp. 417-419.

17 HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo* (trad. J. E. Rivera) Madrid, Trotta, 2009, pp. 63-65 (§ 9) (*Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2, Frankfurt, Klostermann, 1977, pp. 56-58).

18 HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 29 (ed. alemana, p. 8).

19 Cfr. HEIDEGGER, M., «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos* (trad. E. Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 127-142 (en especial, p. 141 (ed. alemana: «Bauen, Wohnen, Denken» [1951], en *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe 7, Frankfurt, Klostermann, 2000, pp. 146-164 (en especial p. 162).

20 Cfr. SHARR, A., *op. cit.*, p. 105 y ss.

21 Coincido con A. Sharr cuando sostiene que «aunque Heidegger encontrara sencillo aquel emplazamiento, también percibía su providencial dureza. Describía su relación con Todtnauberg por medio de un vocabulario casi marcial: resistente, poderoso, vasto. Aquí se ve la “curiosa ansia de dureza y de rigor” a la que daban forma las montañas. El Todtnauberg de Heidegger no era el romance de un esteta: era una cancha para el entrenamiento solitario» (SHARR, A., *op. cit.*, p. 68).

22 Incluso puede decirse que este Aburrimiento, junto con la Angustia, hacia el final de la década de los años 20, obran en Heidegger al modo en que debía hacerlo en la fenomenología de Husserl, con extraordinarios rendimientos filosóficos, el “aniquilamiento del mundo” [*Vernichtung der Welt*]

Nada de todo eso sería posible en la Gran Ciudad: tergiversadora y deformante²³, apabullante, masiva, brutal, deprimente, degradada o desternillante, descoyuntante y delirante, vertiginosa, fascinante —a su manera-, seductora y entretenida como un gigantesco *Cabaret-de-moda*. Si ya Heidegger necesitaba alejarse de Freiburg, ¿cómo no iba a necesitarlo respecto a Berlín²⁴? En el fondo, así pues, no se trata sólo de permanecer en la *Provincia*, sino de querer-el-Pueblo. Contra lo que pudiera creer el hombre "cosmopolita", es *allí arriba* donde podrá hacerse verdadero el vínculo entre "en todas partes" y "en casa" —lo anunciamos antes, hace un momento-, que Heidegger recuerda de Novalis: «La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso a estar en todas partes en casa» (*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein*). ¿No es como si, en el fondo, Heidegger quisiera escamotear la *angustia* que recorre desde *Ser y tiempo* hasta *¿Qué es metafísica?*, apostando por un Aburrimiento Profundo capaz de propiciar una dilatación liberadora del pensar y al mismo tiempo solazarse en un remanso de cotidianeidad no alienada hecha de *serenidad, demora y pausa, de confianza, arraigo y refugio, e incluso amistad*?

En su curso sobre *Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger define la Filosofía como «un pronunciamiento último y una conversación a solas del hombre que lo abarca por completo y de continuo» [*eine letzte Aussprache und Zwiesprache des Menschen, die ihn ganz und ständig durchgreift*]²⁵. Y un poco más adelante, al preguntarse qué significa *Überall*, dice que «no sólo aquí y allá, tampoco sólo en cada lugar, en todos juntos uno después de otro, sino que estar en todas partes en casa significa: ser siempre y sobre todo en un conjunto. A este "*en un conjunto*" y a su totalidad los llamamos el *mundo*. Somos, y

que debía permitir el tránsito reflexivo al mundo desconectado. Aburrimiento y Angustia son *epojés* al estilo heideggeriano, es decir, prácticas con vistas a un "dejar en suspenso" que deben permitir el pensamiento y la experiencia de la *diferencia ontológica*.

23 HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, pp. 27-28 (ed. alemana, p. 7).

24 En su correspondencia con Arendt de antes de 1933, Heidegger se refiere a su bajo concepto de la vida académica, sea por estéril o ingrata. Así, por ejemplo, el 21 de Marzo de 1925 le escribe a Arendt: «Pero tal vez el estancamiento sea generalizado en nuestras universidades. Lo que me cuentan ahora de Freiburg es igualmente aterrador. A la postre, sin embargo, sigue siendo más valioso que lo mucho que quizá "pasa" en Berlín» (ARENDR, A. y HEIDEGGER, M., *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 18). Y el 23 de Agosto de 1925: «La lista, conmigo en primer lugar, ya se encuentra en Berlín. Allí dormirá probablemente un largo sueño invernal y estará sometida a nuevas intrigas y maniobras. Eso sí, si me nombran, la lucha por mi sucesión será aún más feroz. Hay gente que ve en estas cosas el principal atractivo de la existencia de un catedrático» (*ibid.*, p. 44). Y el de 2 de Abril de 1928: «Ayer acepté la cátedra de Friburgo [...] En estos días he experimentado en brevísimo tiempo la diferencia entre Berlín y la Selva Negra; vuelvo a saber a dónde pertenezco» (*ibid.*, p. 60).

25 HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 27 (ed. alemana, p. 7).

en tanto que somos siempre estamos aguardando algo. Siempre somos llamados por algo en tanto que un conjunto. Este “en conjunto” es el mundo»²⁶.

La Filosofía tiene que hacer posible, pues, que se encuentren ese *Überall* y la finitud a través de la “enfinitización” del ser humano.

«¿Qué es esto en suma: mundo, finitud, aislamiento? ¿Qué sucede allí con nosotros? ¿Qué es el hombre para que en su fondo suceda tal cosa con él? Lo que conocemos del hombre: el animal, el bufón de la civilización, el guardián de la cultura, e incluso la personalidad, ¿es todo esto sólo como una sombra en él de algo totalmente distinto, de eso que llamamos *existencia*? La filosofía, la metafísica, es una nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa, una exigencia no ciega y desorientada, sino que se despierta en nosotros para tales preguntas y para su unidad, tal como las acabamos de plantear: ¿qué es el mundo, la finitud, el aislamiento? Cada una de estas preguntas pregunta en el conjunto. No basta con que conozcamos tales preguntas, sino que se vuelve decisivo si tales preguntas las preguntamos realmente, si tenemos la fuerza para cargar con ellas a lo largo de toda nuestra existencia. No basta con que nos dediquemos a pensar en estas preguntas sólo de modo indeterminado y fluctuante, sino que este impulso de estar en todas partes en casa es a la vez en sí mismo la búsqueda de las vías que les abren a tales preguntas el camino correcto. Para ello se necesita a su vez del martillo del concebir [*Hammer des Begreifens*], de aquellos conceptos de un tipo *primordialmente propio*. [...]

Estos conceptos [los metafísicos] y su rigor conceptual no los habremos comprendido jamás si previamente no somos *arrebataados* [*ergriffen*] por aquello que ellos han de concebir. A este ser arrebatado [*Ergriffenheit*], a despertarlo e implantarlo se dirige el esfuerzo fundamental del filosofar»²⁷.

III

En la medida en que su proximidad a [Todtnauberg] no supone un gesto meramente *romántico* ni *provincianista* ni *ruralista*, sino que posee fuertes connotaciones *críticas*, quizás la figura *metapolítica* del *emboscado* propuesta por Ernst Jünger pudiera en algún momento sernos de utilidad para acercarnos a este semblante de Heidegger-en-[Todtnauberg] que buscamos imaginar y comprender. Un emboscado extraño, no cabe duda, que merecería un lugar aparte, *ad hominem*, porque es cierto que este emboscado, si lo es, se da a conocer, de hecho es muy conocido, incluso, en cierto momento,

²⁶ *Ibid.*, p. 28 (ed. alemana, pp. 7-8).

²⁷ *Ibid.*, pp. 29-30 (ed. alemana, p. 9).

demasiado –mundialmente conocido–, todos saben que está, que puede estar *allí arriba...* Y además, al final de los sesenta, se deja *fotografiar en lo que más podría representarlo como emboscado*, casi como si se traicionase a sí mismo... haciendo ostentación de su “palacio”, “templo” o *Tonel-de-Diógenes*²⁸.

Arendt fue tal vez quien menos se lo perdonó. Después de que Jaspers comentase con ella la carta que en Junio de 1949 le había enviado Heidegger, Arendt dice a Jaspers que «esta vida en Todtnauberg, lanzando improperios contra la civilización y escribiendo *Sein* con *í* griega, en verdad es solamente la ratonera en la que se ha retirado, pues supone con razón que allí sólo habrá de ver a hombres que peregrinan hacia el lugar llenos de admiración; no es fácil que nadie suba a mil doscientos metros de altura para montarle una escena»²⁹.

No sabemos si Heidegger llegó a saber algo acerca de su “ratonera” en boca de Arendt. No importa. Podemos convencernos, sin embargo, de que [Todtnauberg] supuso para él (y de seguro que era lo que a él únicamente le importaba) la oportunidad, el placer, la fuerza, el rigor de *ser singular*, de “separarse”, exiliarse “fuera” pero “interiormente”, siempre provisionalmente, al margen, pero no por un mero rechazo temeroso o misantrópico, ni por un regusto o prurito de búsqueda de identidad o autenticidad, o por puro placer de extravagancia. Nada de ello acertaría en el núcleo duro e irrenunciable –el imprescindible- de su propia *experiencia del pensar*. Si “irse al bosque” significara vivir *ocultamente*, ignorado, olvidado, no podría decirse de Heidegger que lo hizo. Nunca se ocultó ni su retirada tuvo nunca el aspecto de ser definitiva. Sin embargo, quizás pudiera decirse que fue un *emboscado*, un *Waldgänger*, en la medida en que aspirando a velar por la posibilidad, en este mundo, del *hombre singular* (Jünger) y de la tarea a la que él creía que se encomendaba su más radical verdad, toda su filosofía responde en buena medida a esta experiencia de *resistencia* frente a un mundo al que, al mismo tiempo que se debe respetar en lo que tiene de “necesario” (como enviado por una Verdad más profunda que sus apariencias o tramas), debe ser cuestionado o interrogado cuando tiende con enormes poderes a interponerse con fuerza frente a la posibilidad de la Gran Experiencia de esa Verdad más profunda –que sólo se deja entreabrir a través de la pregunta por el Ser- que Martin Heidegger anduvo merodeando a todo lo largo y ancho de su *camino del pensar*. Lo extraordinario, y lo que casi sería imperdonable –para muchos, entre

28 Sería provechoso volver a releer algunos pasajes de la *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk, o al menos las reflexiones que dedica a Diógenes (SLOTERDIJK, P., *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 249 y ss.) no porque Heidegger sea propiamente un Diógenes del siglo XX, sino porque puede ser que ahí, en “Diógenes”, haya algo que re-aprender que conduce a [Todtnauberg].

29 Cit. por SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 433.

los que no me cuento-, sería este *desafío crítico* que envía Heidegger en general y, más hirientemente si cabe, desde el escándalo de su [Todtnauberg] / *Tonel de Diógenes*. Una vez comprendido esto, podemos entretenernos en anécdotas y detalles. Heidegger fue un “emboscado”-a-la-vista, en la medida en que «un emboscado es, pues, quien posee una relación originaria con la libertad; vista en el plano temporal, esa relación se exterioriza en el hecho de que el emboscado piensa oponerse al automatismo y piensa *no* sacar la consecuencia ética de éste, a saber, el fatalismo»³⁰. Para Jünger, la figura del emboscado no responde a un modo liberal ni romántico³¹: no se trata de fundar escuelas de yoga³², ni de la búsqueda por parte del sujeto de un “puro reino interior”³³. Decía Jünger que

«el lugar de la libertad es completamente distinto de la mera oposición; también es diferente del lugar que la huída puede brindar. “Bosque” es el nombre que hemos dado al lugar de la libertad. En él hay otros medios, unos medios diferentes del “no” que uno escribe en el círculo predispuesto para ello en la papeleta de voto. Desde luego hemos visto que, dada la situación a que se ha llegado, tal vez esté capacitado para irse al bosque, para la emboscadura, nada más que uno solo entre cien. Pero de lo que aquí se trata no es de relaciones numéricas. Cuando se incendia un teatro basta *una* cabeza clara, basta *un* corazón enérgico para contener el pánico de millares de personas que amenazan con aplastarse unas a otras y que se entregan a una angustia propia de animales [...]. Ese hombre no representa una excepción [*keine Ausnahme*], no es una minoría selecta. Antes al contrario, se halla oculto en el interior de todos y cada uno de nosotros»³⁴.

Ya no se trataría de el “uno por ciento” como un asunto numérico, sino de “condensaciones ontológicas”³⁵ [*Seinsverdichtungen*] *metapolíticas*.

30 JÜNGER, E., *La emboscadura*, Barcelona, Tusquets, 1988, p. 60.

31 *Ibid.*, p. 44.

32 *Ibid.*, p. 72.

33 *Ibid.*, p. 76.

34 *Ibid.*, pp. 69-70.

35 *Ibid.*, p. 46.



IV

Algún día habría que explorar el mundo *sensacionario* (más que meramente perceptivo) en el horizonte general de la *Acogida como Wahr-Nehmung* que gozaba Heidegger en [Todtnauberg], entrelazando el juego *fenomenológico-meditativo* entre *Pensar/Percibir*³⁶ y las meditaciones que se desprenderían de los *Paseos y Caminos* en el horizonte del *Logos* sin tacha del Bosque o del Monte, en los que se entrelaza(ba)n la complejidad/ simplicidad perceptivas y el esfuerzo físico de pasear³⁷... Y en el terreno del encuentro interhumano, las dimensiones de la *Intimidad/Confianza* con las gentes del pueblo. También Heidegger buscaba a su modo *lo Irrefutable*³⁸, sin merma del Acoger ni del Interrogar, en la Confianza primordial que imperaba en [Todtnauberg], que ninguna gran tormenta podría socavar³⁹. Allí arriba se articulaban perfectamente el *Adentro* y el *Afuera*,

36 Como significación originaria, según Heidegger, del *noein* (Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 128-130 (ed. alemana, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe 40, Klostermann, Frankfurt, 1983, pp. 145-147).

37 BACHELARD, G., *op. cit.*, p. 41.

38 Comprenderá el lector que mientras escribía este texto no haya dejado de pensar en, aunque me haya privado de escribir al respecto, la famosa "Estufa" cartesiana. En todo caso, esta referencia a "lo Irrefutable" sería casi un homenaje, o al menos un guiño, al radicalismo cartesiano, a la busca de lo claro, distinto e indubitable, en un tono eminentemente epistemológico, reinterpretado magistralmente, en un orden bien diferente, por Heidegger. Lo dejo apuntado para mejor ocasión.

39 «Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía [*dann ist die hohe Zeit der Philosophie*]. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial [*einfach und*

lo más *Lejano* y lo íntimamente *Próximo*, el *Transcurso* o el *Devenir* y la *Permanencia*, a diferencia –aventurémolos (pero, ¡quién podría negarlo!)– de las inquietudes, ambigüedades, permanentes malentendidos y controversias canallas de aquel otro *Logos* infame y tramposo (a pesar de ser *Logos*, o por ser *Logos*) de la *Geschichte*, más aparentemente turbio, inextricable, incierto y desestabilizante. Experiencias gratificantes las de [Todtnauberg]: de *simplicidad* y *sobriedad*, de *serenidad*, *recogimiento*, *salvación* (o su sueño) y *resguardo*, de *autosuficiencia* y *soledad creativa*... Todo se reúne allí arriba junto con la experiencia de *fortaleza* que exige –menor que la que exige la Armonía del acontecer histórico⁴⁰. Desde mucho más joven, y de más anciano, recogiendo agua del manantial junto a la Cabaña, Heidegger se siente *ab-suelto* en el *absoluto* (*mayoritariamente perceptivo*, me atrevería a decir) *de la proximidad* de todas las cosas. Se sueña siendo feliz de un modo que la Ciudad –Freiburg o Berlín, pero menos Berlín⁴¹ no se lo permite... ni –insisto– la Historia. Todo un idilio con el *Gran Espaciamiento*, la *Lichtung* fundacional, el Pro-Espaciamiento o Proto-Espaciamiento que lo engendra todo *ilimitadamente* (*Cielo-Tierra*: casi como la línea del horizonte de Chillida), y que recordará que el Aparecer siempre *es más que lo Aparecido*, y que su *Devenir-Permanece*, o su *Permanencia-Deviene*⁴².

Pero no se trata tan sólo de un mundo acogedor de sensaciones⁴³. Allí arriba, Heidegger es conducido o guiado por y hacia experiencias que estimulan sus mejores capacidades como pensador. Si se lee con detenimiento *Schöpferische Landschaft* se comprobará que en buena medida de lo que en este texto habla Heidegger –tomando como excusa el contacto inmersivo con la Naturaleza– es de experiencias de *devenir* y *transformación* –*ir* y *venir*–, de un “*contenido*” *crecer* y *florecer*, pero también de *consistencia*, *pesadez* y *dureza*; experiencias de *luminosidad*, *austeridad*, *sencillez*, de *murmullo*, y de *vasta noche*.

El pensamiento encuentra allí arriba no sólo su espacio-tiempo *propicio*, sino recursos decisivos. En dos textos de mediados de los años 30 que no tienen como tema [Todtnauberg], Heidegger aprovecha la más mínima ocasión –lo que es todo un síntoma–

wesentlich). La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa [*hart und scharf*]. El esfuerzo por acuñar las palabras [*Mühe der sprachlichen Prägung*] se parece a la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta». Vid. texto al final.

40 En *Introducción a la Metafísica*, Heidegger sostiene que «el ser no se muestra de cualquier manera porque es *logos*, *armonía*, *aletheia*, *physis*, *phaineszai*. Lo verdadero no es asunto de cualquiera, sino sólo de los fuertes» (*op. cit.*, p. 125 (ed. alemana, p. 142)).

41 Cfr. SIMMEL, G., «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* [1903], Barcelona, Península, 1986, pp., 247-248.

42 Cfr. HEIDEGGER, M., *Introducción a la Metafísica*, *op. cit.*, p. 118 (ed. alemana, *op. cit.*, 134).

43 Vid. infra los testimonios al respecto en algunos pasajes de la correspondencia con Arendt.

para volver a convocar su mundo. El más conocido es *El origen de la obra de arte*, con motivo de unas botas pintadas por Van Gogh (¡que obviamente para Heidegger son "de campesino"!), que dan a pensar el modo en que *la cosa* es recorrida, traspasada por el *pensar-del-ser* que se despliega y entraña a su través.

«[...] Un par de botas de campesino y nada más. Y sin embargo...

En la oscura boca del gastado interior del zapato *está grabada* la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas *ha quedado apresada* la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero *está estampada* la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas *se despliega* toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato *tiembla* la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia a sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. *A través de* este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora» [las cursivas son mías]⁴⁴.

No se llega a [Todtnauberg] sobre todo como el destino final de una huida o escapatoria, sino para encontrar *una oportunidad, una especie de esfera de acogida e inmunidad...* Toda una Tierra prometida.

V

La tormenta —si se la puede llamar así— que se abate sobre Heidegger parece no concluir. Con el transcurso del tiempo se le está haciendo asumir, en general, ser uno de los grandes, si no, definitivamente "el" *Gran Imperdonado* de la Historia de la Filosofía. Además, no es demasiado grato de leer, ciertamente, ni tiene tras de sí hordas de jóvenes ávidos de su gratificante lectura. Se le critica o ataca sin miramientos por su vínculo con el "nacionalsocialismo", por su "jerga", por su "oscurantismo", por su "misticismo",

44 HEIDEGGER, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque* (ed. a cargo de A. Leyte y H. Cortés), Madrid, Alianza, 1996, p. 27 (ed. alemana, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 19). Vid. también la referencia al cuadro de Van Gogh en Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, pp. 40-41 (ed. alemana, p. 38). Para un comentario un poco más detallado, vid. MORENO, C., *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla, Fénix Editora, 2006, pp. 51-55.

por su vida amorosa/erótica, también (desde luego) por ser genial en tantas ocasiones, y –reconozcámoslo- por dejar con frecuencia esa inquietante sensación de abismo, o al menos de *desasosiego* e *inasibilidad*... en un mundo (incluso de intelectuales y profesionales del pensamiento) afanado en prender y domar, planificar, escrutar, analizar, consolidar, resolver, responder, resumir... Y parece que tampoco se le habría de perdonar por [Todtnauberg], del que el *mito* “Martin Heidegger” ya no podría prescindir porque *allí arriba* se encuentra, ¡para ser derribada una y otra vez!, la *Torre de Marfil* del pensador⁴⁵, donde debía acontecer el milagro de un *Logos* que uniese Proximidad y Distancia, “Aquí” y “Todas las Cosas”, Arraigo, Cordura y Soltura, *compostura* y *absolución*. Y por supuesto

45 Respecto a las Torres de Marfil, la fenomenología de Gómez de la Serna resulta ser bastante esclarecedora: «¿Es que no saben la fórmula para construir una Torre de Marfil? “Se alquila el último y más barato rincón en los altos de una casa y se coloca una cama, un quinqué, un infiernillo, dos peroles, cuatro platos, un vaso y un cubierto. Nada más. En eso consiste la Torre de Marfil. El pobre escritor pensante malvive escribiendo y escribiendo en su Torre de Marfil, pero sólo los calumniadores dicen “Está encerrado en su Torre de Marfil”. ¡Mentira! El de la Torre de Marfil baja a la calle, come en los figones, tertuliea en los cafés, se enterar del sentido de la vida con fuerte avidez. Sólo se aísla en sus horas de creación, pero sobre esta aislación ha dicho tolerantes y nobles palabras el escritor norteamericano Forster: “En resumen, aislarse en la Torre de Marfil puede ser un acto egoísta pero de dos maneras muy distintas. Si tal retraimiento se inspira en nobles motivos, el individuo que busca soledad habrá ganado una pequeña victoria que no sólo él aprovechará, sino que beneficiará a otros individuos en el mundo. Muchos podrán seguir, a su vez, el camino que él indica. En cambio, encerrarse, por miedo a la vida, en la Torre de Marfil constituye un acto de egoísmo estéril, de egoísmo a secas, infecundo. [...] En la Torre de Marfil se metía Shakespeare a escribir sus obras, en su Torre de Marfil Cervantes a escribir el Quijote, y en la Torre de Marfil Poe y en la Torre de Marfil Baudelaire... Unas veces la Torre de Marfil fue la paz de una celda; otras, como en Dostoievski, una gran habitación destartalada, pues no podía escribir sino en cuartos anchos y espaciosos en que poderse pasear alrededor de la mesa. Los que hablan de la Torre de Marfil con malevolencia no saben nada, pues sobre la ironía de suponer un lujo el vivir en ese receptáculo o zaquizamí, está el que la Torre de Marfil es una habitación abuhardillada y con el papel desgarrado. Acusan al ideal de egoísmo para desprestigiarlo, sin saber que en las Torres de Marfil se han fraguado las obras más eternamente bienhechoras de la humanidad, las que han sido un incesante consuelo para los seres perdidos en la calle» (GÓMEZ DE LA SERNA, R., «La Torre de Marfil» (1943), en *Una teoría personal del arte*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 248-252).

no se le podría perdonar a Heidegger, tampoco, su aislamiento⁴⁶, ni su ratonera ni su trampa⁴⁷.

Lo que se narra sumarísimamente en la literaridad de *Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz?* (vid. infra) es –he intentado mostrarlo casi a vuelapluma– un testimonio de amor y confianza, por una parte, y de recelo y rechazo, por otra. Heidegger ha elegido Freiburg/[Todtnauberg], y se justifica por rechazar por segunda vez el ofrecimiento de una cátedra en Berlín. ¿Cómo dejar atrás, tan lejos, su propio *espacio-absuelto*, su *Microesfera* (Sloterdijk) de íntima cordura, donde le es dado *renacer* y donde la *Confianza Profunda* compensa el *Estar Arrojado* [*Geworfenheit*]? Por más que resultase chocante plantearlo en tales términos, tal vez sería interesante considerar, siguiendo una sugerencia de Bachelard, si acaso lo que en el fondo atraía a Heidegger de [Todtnauberg] no era, para él, que se prodigaba sin miramientos en abismos, angustias y aburrimientos..., un sentido originario de “Cuna” (para deleite de algún lector psicoanalista), de la que quién sabe si su propia biografía (no tengo datos suficientes al respecto) o –sin duda– su pensamiento, le había despojado *experiencialmente*. Los corchetes de [Todtnauberg] harían las veces de los barras de protección de la Cuna de Heidegger, donde encuentra no su primer espacio – en un sentido cronológico–, sino su experiencia de la *acogida* o *acurrucamiento* fundantes de la (ulterior, si se me permite) Apertura de Mundo [*Weltoffenheit*]. La sugerencia, como digo, procede de Gaston Bachelard, cuando dice que

46 En una carta que envía Heidegger a Arendt el 10 de enero de 1926, tratando de excusarse ante ella por haberla dejado un poco en el olvido por su *necesidad de aislamiento*, se expresa Heidegger en el sentido de lo que podríamos considerar como el *coraje-por-la-creación* y el precio de “aislamiento” (en este caso aislamiento efectivo) que se ha de pagar. Decía Heidegger: «[...] te he olvidado –no por indiferencia ni porque se hubieran inmiscuido ciertas circunstancias externas, sino porque debía olvidarte y te olvidaré cada vez que tome el camino del trabajo último y concentrado [...]. Y alejarse de todo lo humano y romper todas las relaciones es, en cuanto a la creación, lo más grandioso que conozco entre las experiencias humanas –en cuanto a las situaciones concretas, es lo más infame que a uno puede ocurrirle. El corazón te es arrancado del cuerpo mientras permaneces del todo consciente. Y lo más difícil –este aislamiento no puede disculparse invocando resultados porque no existen criterios para ello y porque no es algo que tenga el mismo valor que prescindir de las relaciones humanas. [...] todo esto se debe soportar –y, además, hablando lo menos posible de ello, incluso a los más íntimos» (ARENDR, A. y HEIDEGGER, M., *Correspondencia 1925-1975*, pp. 51-52).

47 En un inmisericorde texto extraído del cuaderno XVII de su *Diario de pensamientos* [*Denktagebuch*], que el editor de la correspondencia entre Heidegger y Arendt incluye como documentación, Arendt reflexiona (agosto o septiembre de 1953) sobre la frase de Heidegger: «La gente dice que Heidegger es un zorro», en el sentido de que Heidegger –pensaba Arendt– carecía de astucia respecto a las trampas en que caía y las no-trampas, así como sobre la circunstancia de que, a juicio de Arendt, el propio Heidegger se había hecho su propia zorrera/trampa, etc. El texto de Arendt es forzado, a mi juicio, pero remito a él al lector si acaso le guía la curiosidad (*ibid.*, pp. 380-381).

«si nos preguntaran cuál es el beneficio más precioso de la casa, diríamos: la casa alberga el ensueño, la casa protege al soñador, la casa nos permite soñar en paz. [...] La casa es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre. En esa integración, el principio unificador es el ensueño. [...] En la vida humana, la casa suple contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. Sin ella el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de ser “lanzado al mundo” como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna [*berceau*] de la casa. Y siempre, en nuestros sueños, la casa es una gran cuna. Una metafísica concreta no puede dejar a un lado ese hecho, ese simple hecho, tanto más, cuanto que ese hecho es un valor, un gran valor al cual volvemos en nuestros ensueños. [...] La vida empieza bien, empieza encerrada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa.

Desde nuestro punto de vista, desde el punto de vista del fenomenólogo que vive de los orígenes, la metafísica consciente que se sitúa en el instante en que el ser es “lanzado al mundo”, es una metafísica de segunda posición. Salta por encima de los preliminares donde el ser es el estar-bien [*être-bien*], en que el ser humano es depositado en un bien-estar [*bien-être*] [traducción corregida por mí] asociado primitivamente al ser⁴⁸. Para ilustrar la metafísica de la conciencia habrá que esperar las experiencias en que el ser es lanzado fuera, o sea en el estilo de las imágenes que estudiamos; puesto a la puerta, fuera del ser de la casa, circunstancia en que se acumulan la hostilidad de los hombres y la hostilidad del universo. Pero una metafísica completa que englobe la conciencia y lo inconsciente debe dejar *dentro* el privilegio de sus valores. Dentro del ser, en el ser de dentro, hay un calor que acoge el ser que lo envuelve. El ser reina en una especie de paraíso terrestre de la materia, fundido en la dulzura de una materia adecuada. Parece que en ese paraíso material, el ser está impregnado de una sustancia que lo nutre, está colmado de todos los bienes esenciales»⁴⁹.

48 Sin duda, Lévinas podría aprestarse a proseguir estas tesis de Bachelard sobre el *chez-soi*. Cfr. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 169-171.

49 BACHELARD, G., *op. cit.*, pp. 36-37. He modificado en parte la traducción.

Hacerse-Uno, -En -Con. No hay otra clave de la Gran Sabiduría⁵⁰, a diferencia de la sabiduría pequeña, demasiado humana. Lejos de ser obstáculo, la soledad será un acompañamiento, incluso un medio; más aún: una buena amiga, porque hace verdaderas –lo he dicho repetidamente– una *Proximidad* (opuesta a la perversión del Des-Alejamiento en ciernes en nuestro delirio civilizatorio⁵¹) y un *Arraigo* donde se consuman Pertenencia y Participación. ¿Acaso [Todtnauberg] no contradice el *Abismo* (*Ab-Grund*)? ¿no tiene un efecto potencialmente *compensatorio*⁵²? Martin Heidegger gozó -y tuvo esa suerte- lo que llama Gaston Bachelard *el sueño de la choza*:

«Por ejemplo, en la casa misma, en la sala familiar, un soñador de refugios sueña con la choza, con el nido, con rincones donde quisiera agazaparse como un animal en su guarida. Vive así en un más allá de las imágenes humanas. Si el fenomenólogo llegara a vivir la primitividad de tales imágenes, desplazaría tal vez los problemas referentes a la poesía de la casa. [...] [El escritor] Lleva hasta el fondo ese “sueño de choza” que conocen bien los que aman las imágenes legendarias de las casas primitivas. Pero en la mayoría de nuestros sueños de choza, deseamos vivir en otro lado, lejos de la casa atestada, lejos de las preocupaciones que trae la ciudad. Huimos en pensamiento para buscar un verdadero refugio [...] Ante una luz remota perdida en la noche, ¿quién no ha soñado con la choza, quién no ha soñado, adentrándose aún más en las leyendas, con la cabaña del ermitaño?

¡La *cabaña del ermitaño*! ¡He ahí un grabado *princeps*! Las verdaderas imágenes son *grabados*. La imaginación las graba en nuestra memoria. Ahondan recuerdos vividos, desplazan recuerdos vividos para convertirse en recuerdos de la imaginación. La cabaña del ermitaño es un tema que no necesita variaciones. A partir de la evocación más sencilla “el estruendo fenomenológico” *borra* las resonancias mediocres. La cabaña del ermitaño es un grabado al que perjudicaría un pintoresquismo excesivo. Debe recibir su verdad de la intensidad de su esencia, la esencia del verbo habitar. Enseguida la cabaña es la soledad centrada [...]. Vamos a la extrema soledad. El ermitaño está *solo* ante Dios. Su cabaña es el anticipo del monasterio. En torno a esa soledad centrada irradia un universo que medita y ora, un universo fuera del universo. La cabaña no puede recibir ninguna riqueza

50 Cfr. HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, p. 120 y ss. (ed. alemana, p. 137 y ss.).

51 Cfr. HEIDEGGER, M., «La cosa», en *Conferencias y artículos*, cit. supra, p. 143 («Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze*, cit. supra, p. 167).

52 Cfr. MARQUARD, O., *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001.

de “este mundo”. Tiene una feliz intensidad de pobreza. La cabaña del ermitaño es una gloria de la pobreza. De despojamiento en despojamiento, nos da acceso a lo absoluto del refugio»⁵³.

Sin embargo, convenzámonos de que en verdad nada transcurre en espacio alguno visible. El refugio se torna ahora invisible, se esfuma. El paisaje y los caminos se disipan. No parece quedar nada de lo que estaba (y está) allí. Los turistas se acercan con entusiasmo para ver de cerca aquella pequeña cabaña, pero encuentran un espacio vacío, una planta, un solar.

Sólo en semejante ficción podríamos comprender de veras que, en el fondo del *reducto*, el espaciamento siempre ha sido *interior, invisible*. “Lo que le pasa por la cabeza” o “por el corazón” a *Herr Professor* es suyo..., un estado interior. Si hubiésemos dicho Recogimiento, Demora o Inspiración... habríamos podido comenzar a poner los cimientos de nuestro propio [Todtnauberg], que nos espera. Y a la Filosofía.

* * *

En 1992 escribí un texto titulado *La hechura del mundo. Espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano*, en el que, confrontándome con el vértigo y la saturación que una *Página de periódico*⁵⁴ encontrada al azar conseguía expresar con perfección extrema, intentaba, en la segunda parte del texto, pensar algo así como *una salida*. Hoy habría que precisar, en homenaje a aquel *Peter el Rojo* del *Informe para una Academia*, de Franz Kafka: no la *Libertad*, sino tan sólo *una Salida*. Pensaba entonces en opciones diversas, como el conocido Jardín de Cándido, la Ermita de *Simplicius Simplicissimus*, el Acantilado del sabio en Lucrecio, el Bosque de Jünger... y creía que el mundo de la *vida cotidiana* podía tal vez brindar una posibilidad de salida, una inspiración... Después de los veintidós años transcurridos, sería necio no reconocer que todo se ha tornado mucho más difícil para cualquier margen-de-pensamiento. Nuestra *inmunodeficiencia* amenaza ya de cerca el corazón mismo de la Filosofía, que tiene (también, cómo no) la forma de una *ilusión* – como *confianza* y *esperanza*- que sólo una *resolución* firme y a todas luces generosa y *personal* podría no digo que devolvérsela (sabemos que entre el *ilusionado* y el *iluso* la distancia puede ser ínfima), sino al menos ralentizar su extinción.

53 Bachelard, G., *op. cit.*, pp. 61-63.

54 MORENO, C., «La hechura del Mundo. Espacio massmediático y marginalidad de lo cotidiano», en *ER. Revista de Filosofía* 15 (1992), pp. 82-113. La página de periódico, del Diario 16, en Agosto de 1992, puede encontrarse en Moreno, C., «Logos/Collage. Ensayo sobre el espacio neutro y el arte de lo inverosímil», en *Fedro. Revista de Estética y teoría de las Artes* 11 (2012), p. 31 (<http://institucional.us.es/fedro>).

ANEXO I

Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz***Paisaje creador: ¿Por qué permanecemos en la provincia?***⁵⁵**Martin Heidegger**

«En una abrupta cuesta de un amplio y alto valle de la Selva Negra se levanta un pequeño refugio de esquiadores a 1.150 m. de altura sobre el nivel del mar. Su planta mide de 6 a 7 m. El bajo techo recubre tres cuartos: la cocina, el dormitorio y un gabinete de estudio. En el estrecho fondo del valle y en la ladera opuesta, igualmente abrupta, yacen dispersos los cortijos de los campesinos, ampliamente emplazados, con el gran techo que pende sobre ellos. Cuesta arriba se extienden las praderas y las dehesas hasta el bosque con sus viejos, enhiestos y oscuros abetos. Todo lo domina un claro cielo soleado en cuyo resplandeciente espacio dos azores se elevan trazando círculos.

Este es mi mundo de trabajo visto con los ojos mirones del huésped o del veraneante. Yo mismo nunca miro realmente el paisaje. Siento su transformación continua, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones. La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva, el contenido crecer de los abetos, la gala luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña en la vasta noche del otoño, la austera sencillez de los llanos totalmente recubiertos de nieve, todo esto se apiña y se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria. Y, nuevamente, esto no ocurre en los instantes deseados de una sumersión gozosa o de una compenetración artificial, sino, solamente, cuando la propia existencia se encuentra en su trabajo. Sólo el trabajo abre el ámbito de la realidad de la montaña. La marcha del trabajo permanece hundida en el acontecer del paisaje.

Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta.

Y el trabajo filosófico no transcurre cual la apartada ocupación de un extravagante, sino que tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos. Mi trabajo se asemeja

55 HEIDEGGER, M., «Schöpferische Landschaft: warum bleiben wir in der Provinz?», en *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe 13, Frankfurt, Klostermann, 1983, pp. 9-13. La traducción la tomo de Jorge Rodríguez, *Eco* (Bogotá), VI-5 (1963), pp. 472-476. He accedido a ella por medio de http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm (Heidegger en castellano, web realizada por H. Potel).

al del joven campesino cuando sube la pendiente remolcando el trineo de montaña y luego, una vez bien cargado con leños de haya, lo dirige a su cortijo en peligroso descenso; al del pastor cuando con su andar lentamente meditabundo arrea su ganado pendiente arriba; al del campesino cuando en su cuarto dispone en forma adecuada las innumerables tablillas para su techo. Allí arraiga su inmediata pertenencia a los campesinos.

El hombre de la ciudad piensa que “se mezcla con el pueblo” tan pronto condesciende a entablar una larga conversación con un campesino. Por las tardes, cuando durante la pausa del trabajo me siento con los campesinos en torno de la estufa o en la mesa junto del rincón donde está la imagen del Señor, casi nunca hablamos. En silencio fumamos nuestras pipas. Entretanto quizá cruza una palabra. Que el trabajo se termina en el bosque, que en la noche anterior se metió una marta en el gallinero, que posiblemente mañana una vaca parirá, que el campesino Oehmi ha tenido un ataque, que el tiempo pronto “se muda”. La íntima pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y sus moradores viene de un centenario arraigo suabo-alemán a la tierra que nada puede reemplazar.

Al hombre de la ciudad una estadía en el campo, como se dice, a lo más lo “estimula”. Pero la totalidad de mi trabajo está sostenida y guiada por el mundo de estas montañas y sus campesinos. Ahora, mi trabajo allá arriba se ve interrumpido a menudo por largo tiempo debido a gestiones, viajes para dictar conferencias, discusiones y la actividad docente aquí abajo. Pero tan pronto retorno arriba se aglomera, ya desde las primeras horas de estadía en el albergue, todo el mundo de las antiguas preguntas y, por cierto, en el mismo cuño con que las dejé. Sencillamente soy trasladado al ritmo propio del trabajo y, en el fondo, no domino en ningún caso su ley oculta. Los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono quedarse solo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún mero quedarse solo; pero sí soledad. En verdad en las grandes ciudades el hombre puede quedarse solo como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.

Es posible convertirse fuera en una “celebridad” en un santiamén mediante los periódicos y revistas. Este es siempre, por cierto, el camino más seguro por el que el querer más auténtico sucumbe al malentendido y llega al olvido profunda y rápidamente.

Por el contrario, la memoria campesina tiene su fidelidad sencilla, segura e incesable. Hace poco le llegó la hora de la muerte a una campesina allá arriba. Ella conversaba conmigo a menudo y de buena gana, y me enseñaba viejas historias del pueblo. En su lenguaje enérgico y lleno de imágenes conservaba todavía muchas palabras viejas y

diversas sentencias que habían llegado a ser ininteligibles para los actuales jóvenes del pueblo y, así, han desaparecido del lenguaje vivo. Todavía en el año pasado, cuando yo vivía solo semanas enteras en el refugio, esta campesina, con sus 83 años, subía a menudo la abrupta cuesta que conduce a él. Quería ver, como decía, si yo todavía estaba allí y si no me había robado de improviso "algún duende". La noche que murió la pasó conversando con sus parientes y, hora y media antes de su fin, envió todavía un saludo al "señor profesor". Tal recuerdo vale incomparablemente más que el más hábil "reportaje" de un periódico de circulación mundial sobre mi pretendida filosofía.

El mundo de la ciudad está en peligro de sucumbir a una falsa creencia corruptora. Una impertinencia muy ruidosa y muy activa y muy delicada parece, a menudo, preocuparse por el mundo y la existencia del campesino. Pero con ello se niega precisamente lo que ahora sólo hace falta: mantener la distancia de la existencia campesina; abandonarla -ahora más que nunca- a su propia ley; ¡fuera las manos!; para no arrastrarla en una falsa habladería de literatos sobre lo popular y el amor a la tierra. El campesino ni quiere ni necesita en ningún caso esta exagerada amabilidad ciudadana. Lo que ciertamente necesita y quiere es el tacto reservado respecto a su propio ser y a su independencia. Pero muchos de los procedentes de la gran ciudad y de los transeúntes -y no en último término los esquiadores- se comportan a menudo en el pueblo o en la casa del campesino como si se "divirtieran" en sus salones de recreo de la gran ciudad. Tal ajeteo destruye en una noche más de lo que puede fomentar jamás un adoctrinamiento científico de varios decenios sobre lo popular y las costumbres y usos del pueblo.

Dejemos toda intimación condescendiente y todo falso culto de lo popular; aprendamos a tomar en serio allá arriba aquella existencia sencilla y dura. Sólo entonces nos podrá volver a decir algo.

Hace poco recibí la segunda llamada a la Universidad de Berlín. En una ocasión semejante me retiré de la ciudad a mi refugio. Escucho lo que dicen las montañas, los bosques y los cortijos. En esto vengo a donde mi viejo amigo, un campesino de 73 años. En los periódicos ha leído sobre el llamado a Berlín. ¿Qué irá a decir? Lentamente desliza la segura mirada de sus claros ojos en los míos, mantiene los labios fuertemente apretados, me coloca su mano fielmente circunspecta sobre el hombro y sacude su cabeza en forma apenas perceptible. Esto quiere decir: ¡irrevocablemente no!».

ANEXO II

Algunos testimonios sobre Todtnauberg extraídos de la correspondencia con Hanna Arendt⁵⁶

21 de Marzo de 1925

«Aquí arriba se ha hecho un invierno magnífico, y he podido hacer salidas maravillosas y reanimadoras.

Pero desde hace una semana he vuelto a enfrascarme en el trabajo, y ya nos preparamos para volver al valle el 24 de marzo.

A menudo deseo que te recuperes tan bien como yo lo he hecho aquí arriba. La soledad de las montañas, el curso tranquilo de la vida de los montañeses, la proximidad elemental del sol, de la tempestad y del cielo, la sencillez de una huella perdida en una pendiente amplia y cubierta de una gruesa capa de nieve –todo ello aleja de verdad el alma de toda la existencia despedazada y desmenuzada por la cavilación.

Y este es el suelo natal de la alegría pura. Uno no necesita lo “interesante”, y el trabajo posee la regularidad de los golpes lejanos de un talador en el bosque alpino»⁵⁷.

2 de Agosto de 1925

«Y mis montañas han de proporcionarme calma, silencio y energía para que todo resulte tal como lo llevo dentro».⁵⁸

23 de Agosto de 1925

«Mi estadía aquí arriba me proporcionó primero un descanso maravilloso y luego me dio un horrible resfriado [...]

Ahora se ha cernido una densa niebla sobre las montañas –después de que ayer aún hiciera un sol radiante y se viera toda la cadena de los Alpes desde los altos de Berna hasta el Montblanc.

56 ARENDT, A. y HEIDEGGER, M., *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000.

57 *Ibid.*, pp. 17-18.

58 *Ibid.*, p. 42.

Vuelvo a vivir aquí con la naturaleza y con el suelo natal y percibo, por así decirlo, cómo crecen los pensamientos. También resulta maravilloso meditar mientras paseo entre los abetos rojos. Muy de vez en cuando me encuentro con algún leñador –veraneantes y cosas por el estilo no existen por estos pagos. Conozco cada vereda del bosque, cada pequeño manantial, los pasos de los ciervos –o el lugar donde se juntan los urogallos.

En un ambiente así el trabajo posee otra consistencia que si uno se mueve entre profesores intrigantes y reñidos entre sí»⁵⁹.

14 de Septiembre de 1925

«Aquí arriba ya se ha instalado el otoño con noches frías y días maravillosamente soleados. Me he sumergido con mucha energía en mi trabajo y puedo atacar las cosas sin las trabas debidas a la profesión. Esta vez le tengo terror al semestre –no sólo porque significará más papeles, sino porque me arranca de la producción [...]

Ya he olvidado qué aspecto tiene el “mundo”, y me sentiré como un montañés que baja por primera vez a la ciudad. Pero en esta soledad, capaz de producir fuerzas que uno no creía posibles, las cosas humanas también resultan más sencillas y fuertes y pierden su elemento más funesto –la cotidianeidad [...]. A menudo, cuando estoy muy cargado, me voy de un salto a la montaña más próxima y dejo que la tempestad breme en torno a mis oídos. Necesito la proximidad de la naturaleza; y cuando, cosa esta que ocurre con frecuencia, contemplo a las dos de la madrugada, al finalizar mi trabajo, la calma del valle desde arriba y siento el cielo estrellado cerca de él –entonces sólo soy actividad y vida [...]

Vuelvo a estar fabulosamente entrenado para la montaña y me sentiré raro cuando vuelva a transitar pesadamente por la llanura.

En estos precisos instantes toda la cadena de los Alpes desde el Montblanc hasta los altos de Berna se sume en el sol del atardecer. Si fuera verano, auguraría mal tiempo. Pero aquí arriba hemos quedado a salvo, si descontamos unos cuantos días tormentosos»⁶⁰.

59 *Ibid.*, p. 43.

60 *Ibid.*, pp. 45-47.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.07

[pp. 79-80]

Gracias Heidegger

Hugo Mujica

En la década del 50, estaba *en el aire*, en mi tierra argentina, el existencialismo, yo, adolescente entonces, devoraba cuanta literatura de tal impronta lograba amargarme la vida, ignoro aún porqué me hacía sentir tan bien el sentirme tan mal, pero, como dije, estaba en el aire y yo adolecía de todo y no solo de adolescencia, lo que me ponía –y me enorgullecía entonces- al borde de la *nada* (preciada y valorada palabra que comenzaba a hacer su presentación en sociedad)... Mitad pose mitad verdad, era mi comienzo en el mundo del pensar, pensar e imaginar... En medio de tanta *nausée* francesa y tanta *noia* italiana, un pintor amigo, ya iniciada otro nueva década, me habló de Martín Heidegger, otro existencialista –así se lo recibió en esos años- que empezaba a estar en boga y moda entre la gente creativa... Desde entonces me acompaña, desde entonces que ya es casi desde siempre.

Porqué empecé tan inmaduramente a leer lo que leía sin comprender me habitué a comprender sin entender, aprendí, entre equívocos y errancias, a obligarme a mí mismo a pensar desde lo otro y no sobre lo otro, a traer a mí algo para masticar y no ya digerido por otro, a indigestarme, pero alimentarme al fin con lo que aún porta jugo, savia. Aprendí a identificar pensar con crear, y, en Heidegger, o desde él, o en él, lo vivencie, diría yo y para mí: avalado, legalizado. Alguien, con el peso que él tenía para mí, buscaba y lograba hacerlo.

Creo que Heidegger, retomo y sintetizo, lo que me enseñó, de lo que de él aprendo, no fue lo que él pensó sino el pensar, el pensar como verbo, como conjugación: ese merodear

y demorar, ese cercar sin apresar... cercanía y extrañeza: palpito. Y pudor. Y sobre todo recepción, acogida... de camino, como los andantes de su Serenidad.

Heidegger, en él, aprendí que lo que uno dice puede, y debe, estar en lo dicho, sino no dice, repite. Extiende lo que ya es: no trae a ser, no da a nacer.

Si tomo de Kant su distinción entre “conocer” o “tener” mundo, diría que Heidegger me hizo *tenerlo*, y no sólo mundo sino pensamiento: me hizo entrar en el juego, me abrió el y al juego del ser... Pensar y preguntar sin nunca llegar y en ese juego estar. Sí, algo de eso, pensar como jugar, como el juego en que nos jugamos la vida. Jugar, pensar: crear. Crear pensando: porque lo que tenemos que pensar no es... y Heidegger en esto es claro: hay lo que no es, ese hay sin ser que llamamos misterio, o algo así.

Para mí pensar es crear (o a su defecto es bostezar) y, como poeta más que como filósofo, que no lo soy, pienso con palabras no con conceptos, y algo de eso también fue Heidegger. Lo aprendí en su ejercicio de escuchar, para pensar y transmitir, palabras, palabras originales, esenciales, liberadas de la ganga de la costumbre y el enrejado de la gramática. Creo que eso hacía Heidegger: primero las escuchaba, las dejaba hablar. Pensar entonces como acoger... serenamente. Y también, ¿porqué no?, divagar y así ensanchar, liberarse de la línea recta que –nos enseñó uno de sus maestros, Nietzsche– que siempre miente.

Nunca me sedujo tanto el qué sino el cómo de su pensar, el que diría que me es connatural, no me sorprende tanto, me fascina sí el cómo suyo. Para mí leer a Heidegger no es un encuentro con un contenido sino con una hondura, me deja llegar hasta donde el abrió el pensar... y allí –en su “claro”, su hondura– pienso yo, gracias a él.

Es decir: gracias Heidegger por darme a sentir gratitud.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.08

[pp. 81-97]

Protodecisiones *circa* 1919. Martin Heidegger y el círculo de Max Weber en torno a la primera guerra mundial

Patricio Peñalver

Universidad de Murcia

“Soziologie ist kein eigentliches Fach”

Karl Jaspers (1946), vid. in Dorothee Mussgang, *Die vertriebenen Heidelberg Dozenten. Zur Geschichte der Ruprecht-Karls-Universität nach 1933*, Heidelberg, 1988, p. 221

“Max Webers unangebrachte Scheidung zwischen Wertung und Sachlichkeit hat schweren Schaden gestiftet für die Philosophie; selbst in sich unklar”

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, II, Band 62, p. 33

-(...)¹

-Ya veo. Se trataría sólo, (i“sólo”!), de transmitir una impresión personal sobre “Heidegger”, en general, y en su específica, suponemos que realmente existente,

¹ Se aceptará quizá el dispositivo retórico del contraste entre el juego del mariposeo conversacional del diálogo quasificticio que sigue, y la rienda suelta a la pedantería “seria” del *scholar* en las notas.

“diferencia”, valga la palabra bandera, o peculiaridad, en el contexto del micromundo académico por lo pronto, o también, una impresión de en qué situación estamos hoy por lo que a la cuestión de qué hacer con Heidegger se refiere: qué hacer con el vasto corpus de sus escritos ahora disponible se diría que probablemente casi exhaustivamente, pero también cómo arreglárselas para contribuir con alguna consideración útil acerca del inmenso jaleo de la herencia filosófica de esa se reconocerá que trayectoria pensativa cuando menos “interesante” (*pace* los mariobunges inalterables e inextinguibles que pretenden poder resumir esa trayectoria con una sumarísima sentencia condenatoria: “pura sofística”, dicen estos filósofos sedicentes científicos, probablemente más en el sentido vago de charlatanería que en el sentido técnico histórico de ciertas no carentes de interés escuelas retóricas griegas en el marco histórico del nacimiento del intelectualismo filosófico del que es heredero a su manera Heidegger, y a su manera, Mario Bunge mismo). Trayectoria la de Heidegger como pensador que casi coincide por lo demás con la del siglo veinte corto de Hobsbawm, el que va desde los cañones de agosto del 14 que retumban casi al mismo tiempo en que aparecían las primeras publicaciones del prometedor alumno neoescolástico del neokantiano Rickert, hasta la caída del Muro en 1989, o más vagamente, si pensamos ahora más precisamente en la fecha del fallecimiento del filósofo de la choza, hasta el comienzo del fin de la Guerra Fría en los últimos setenta, cuando la DBR de Willi Brandt estaba ya lanzada hacia la *Ostpolitik*, y por cierto con un impulso que sólo después se vio hasta qué punto fue determinante para que la Reunificación de 1990 resultara como resultó para casi todo el mundo: tan “evidente” como fácil. Pues aquí y ahora, en Alemania en marzo de 2014, la más directa impresión que puede tener uno de Heidegger es la de la acogida gracias a Dios de todas formas bastante tímida de un primer volumen (correspondiente a los años de hierro de 1931 a 1938) de los anunciadísimos *Cuadernos Negros*, el “diario filosófico” del *Meister aus Deutschland*².

-Tengo la impresión, valga la palabra, de que afortunadamente no va a repetirse ahora ni por asomo el éxito de público “culto” de aquella resonante narrativa de Fariás en 1989 sobre el “gran” filósofo decididamente y decisivamente nazi. Aquello fue una sorpresa para mucho ignorante culto medio. Sorpresa fue para mí que tantos del gremio estuvieran en la inopia ante un asunto que ya en la inmediata postguerra se había tratado, y que quedó por cierto, se supuso, “resuelto” con rápida amnistía en los *Temps Modernes* de Sartre y Merleau-Ponty (la fenomenología francesa existencialista, mayormente por la cuenta que le traía, perdonó rápidamente a Heidegger, maestro *malgré lui* prestigioso del existencialismo doméstico parisino, su error o su confusión con el nazismo). Pero

2 M. HEIDEGGER, *Überlegungen II-IV, Schwarze Hefte 1931-1938*. Herausgegeben von Peter Trawney. Frankfurt am Main, 2014, Gesamtausgabe IV, Band 94.

insisto, ahora ya, no como cuando el “descubrimiento” de 1989, todo el mundo lo sabe: Heidegger fue miembro activo del partido de Hitler, y no sólo durante los once meses del rectorado en la universidad de Friburgo entre 1933 y 1934. Más bien todo el mundo sabe que Heidegger fue en cierto modo el gran trofeo de alta cultura que consiguió el nazismo: éste podía enseñar orgullosamente que el filósofo-rey de Alemania era de los suyos³.

-Otra impresión, o ya una interpretación demasiado banal en una línea “economicista” y secundarizante, sería ver esta publicación de los *Cuadernos negros*, y encima como “coronación” de la edición completa de “la” Obra (por exigencia expresa del testador estos cuadernos aparecerían en los últimos volúmenes de la costosa y larga publicación) como un último posible *revival* del negocio de la firma “Heidegger and sons”. Hay una publicidad gratis estos años por doquier por otra parte: la aparición de vez en cuando de la silueta del profesor Heidegger como personalidad más bien intocable e indiscutible *als* filósofo y hasta sabio *malgré* su error de al fin y al cabo “sólo” once meses de proximidad militante institucional inquietante al nazismo. Así, en la reciente no muy lograda película sobre Hanna Arendt en Nueva York, o en una serie exitosa sobre el impacto de la segunda guerra mundial en cinco jóvenes alemanes, *Unsere Mütter, unsere Väter*. Es cierto que para los guionistas de la película de Margarete von Trotta importante era más que nada presentar como “gran teoría”, y “valiente” (frente a Hans Jonas, frente a Gerschom Scholem, frente a la forma dominante de autoconciencia vigente del judaísmo tras la Shoah), la sobrevalorada ocurrencia arendtiana del mal radical banal de Eichmann. Una “teoría” por cierto que los adolescentes alemanes de ahora se saben mejor que, digamos, la doctrina del imperativo categórico (por cierto doctrina formalmente incompatible con la “teoría” del mal nazi como banalidad). Pero también de paso se le quita hierro al *engagement* equivocado del maestro: como *en passant* se nos sugiere que el gran profesor era un sabio trascendental del ser esencial, no quita que anecdóticamente al mismo tiempo eso sí, y como tanto alemán corriente de aquellos años, idiota político. También simplemente como figura de sabio indiscutible aparece Heidegger por así decirlo “objetivamente” en la serie televisiva evocada cuando un soldado dice, unos momentos de morir, que anhela volver del frente mayormente para oír al filósofo más celebrado de Alemania.

³ La sugerencia de que “ahora” no hay apenas jaleo mediático con esta publicación la hago a ojo de buen cubero, no encuentro el momento de medir el impacto de la supuesta polémica. Obviamente por ejemplo en el FAZ (09.01.2014) puede uno encontrar previsibles declaraciones sobre la aparición de los Cuadernos de un antiheideggeriano profesional como Emmanuel Faye, y, *bien sûr*, de un no menos profesional representante de la beatería heideggeriana francesa (François Fedier) que, viene a decir, no hay que dejarse impresionar por estas “tonterías” (así, de *Dummheit*, calificó el propio Heidegger a toro pasado su “error” con el nazismo), y seguir manteniendo tranquilamente que el pensamiento esencial del destino del ser es una “radicalización del pensamiento crítico”.

-A primerísima vista, en estos cuadernos *dit-on* que literalmente negros, de cubiertas negras, el filósofo, es lo menos que puede uno decir, “no queda bien”. En principio nada nuevo relevante: la publicación de estos documentos cuidadosamente preparados para su edición póstuma por el autor no va a aportar aparentemente nada ni a la filología ni a la interpretación pensativa de “la” obra.

-Son ganas de confundir al personal la insistencia en lo de que los escritos de Heidegger que se han venido publicando durante los últimos cuarenta años no son *Werke*, que son *Wege*. Lo cierto es que pocas veces un filósofo ha podido organizar tan cuidadosamente la publicación de sus escritos como una *obra*, en el sentido fuerte en que cierta manera de pensar y practicar la escritura deja ver que la escritura no da lugar a una “obra”. El productivo antagonismo entre la *pensée de l'écriture* y el pensamiento de la esencia finita del ser puede quizá verse mejor que en otro sitios en los parajes de la siempre difícil, y significativa, conexión del trabajo de Derrida y los restos de Artaud. Restos resistentes por principio a devenir obra. Ciertamente, y en cambio, el concepto clásico de la relación entre el autor y la obra reina concretamente en la edición de las *Werke* de Heidegger. La concepción editorial de esta eminente publicación en la casa de Vittorio Klostermann es, no ya “clásica”, completamente convencional. Legítima decisión. Pero que no vengan con que son sólo *Wege*.

-Y no hay que excluir como procedimiento analítico y como estrategia de desencantamiento que nunca sobra para defenderse del seductor que fue Heidegger la delimitación de la parte de puro ridículo de esta obra, y desde luego de “estos” textos de ahora en concreto. No sólo de estos: poco explotada pero heurística siempre había sido una línea de lectura acompañada de risa, en la línea digamos de la lectura de Derrida del pasaje sobre los zapatos de Van Gogh, de los documentos “políticos” de Heidegger ya antes disponibles, sobre todo de los de entre 1933 y 1936, empezando por el euforizante discurso de rectorado sobre la autodeterminación de la universidad alemana. Uno tropieza a cada paso en esos escritos con regocijantes saltos geopolíticos ahistóricos, con dioses griegos jugando en ríos alemanes, con aquello de más o menos “la culpa de todo es de la Inquisición española” (en el curso del 42 sobre Parménides creo), supuesto vehículo la susodicha Inquisición de transmisión del pensamiento imperial romano a la modernidad imperial católica, o que el imperialismo inglés tiene una específica base protestante (apelando sin fundamento encima a Weber); y con hipérboles en el fondo cómicas. Mira cómo prepara en el discurso de rectorado la cita del pasaje de la *República* sobre la pobre filosofía en peligro. El profesor de filosofía y rector pretende abiertamente impresionar a sus colegas de “ciencias” y a algún burócrata nazi con la insostenible, tramposa, traducción de la discreta observación platónica (*República*, 497d) sobre los

riesgos que conllevan las cosas importantes (*ta megala panta episfalé*), recurriendo nada menos que al “temporal”, a la borrasca puede uno imaginar en el que está todo lo grande (*Alles Grosse steht im Sturm*). Por cierto en las notas de los cuadernos de ahora se prepara ya esa traducción⁴. Te invito a que compares esa versión magnificadora y despistante con la discreta y eficaz de Schleiermacher. El rector aficionado a lo grandioso presenta tramposamente en general al ironista Platón como precoz legitimador de la peregrina especie de que lo grande, de que la gloria y la grandeza de la decisión de los alemanes de 1933 de querer seguir siendo el pueblo histórico-espiritual que ya era, requería el valor de afrontar un tremendo temporal en la navegación correspondiente. El Heidegger del discurso de rectorado hace trampa (insisto en la palabra, concretamente traduce con engaño, él, que decía aquello de “Dime qué piensas de la traducción y te diré quién eres”), pero también hace el ridículo cuando rentabiliza las ironías de Platón sobre el filósofo-rey imposible para alimentar sus propios delirios del pensador-guía en la hora dizque crucial de la decisión histórica del pueblo espiritual por excelencia. El autor de la *República* estaba ya de vuelta de la aventura política (en la medida en que lo fue, y en suma si lo fue) en Siracusa, y a pesar de que todavía después haría un tercer viaje a Sicilia vaya usted a saber exactamente para qué, mientras que el filósofo alemán está en 1933 en el viaje de ida a la esfera política. Él, por otra parte, muy obviamente, y en el sentido técnico, caso claro de “idiota político”, como te decía. Ridículas en sentido literal son las declaraciones solemnes en las que ni siquiera puede atisbarse una mínima consciencia de la figura de una exageración retórica. Así, cuando mide, si cabe decirlo así, el movimiento nazi con las categorías del pensamiento esencial del ser, y encuentra que este movimiento “tampoco” está, ¡vaya por Dios!, a la altura de la hora del ser en la Técnica moderna, en la eclosión del *Gestell* o del “armazón”, y así del peligro máximo. (En el ensayito sobre la *Kehre* de 1949 deja ver claramente que “el” peligro del Armazón como fenómeno histórico del ser es que “no pensamos”, más concretamente que “no oímos” y que “no vemos”, mayormente porque nuestro oír y nuestro ver están sometidos al señorío de la radio y del cine. Me gustaría poder demostrar en otro momento lo que ahora sólo puedo decir de paso: que la experiencia más demoledora de Martin Heidegger en relación con la técnica moderna fue la de encontrarse un día con un transistor en el campo: la “radio” protética sonando en el espacio natural y sagrado del famoso Cuarteto de los dioses, los mortales, el cielo y la tierra). Si me sigues, eso de que en última instancia el nazismo es “también” respuesta inadecuada al ser (como el capitalismo angloamericano y el comunismo soviético) es uno de los motivos más obvios de estos cuadernos negros: en suma, que al final el nazismo es más de lo mismo. De manera que no sólo los pragmáticos angloamericanos

4 Ibid., p. 72.

imperialistas y los rusos comunistas soviéticos (la tenaza famosa) están sometidos sin pensarlas a la Técnica y a la Metafísica, al cristianismo y al platonismo: también el movimiento nacionalsocialista, y a pesar de que éste habría tenido inicialmente su parte de “grandeza” como respuesta epocal al destino del ser (por recordar la ominosa frase famosa del curso de 1935, la *Introducción a la metafísica*), el caso es que también éste cae en “la” metafísica, y en el cristianismo y en el platonismo. ¿Qué les faltó a Hitler y al hitlerismo para responder a la llamada del ser? En suma, que leían poco a Hölderlin. La Alemania nazi habría renunciado a dar el giro necesario a Hölderlin, y así el no exento de grandeza en principio movimiento no habría sido lo suficientemente coherente, habría quedado atrapado en la misma maquinización universal, y en la onto-logía cristiano-platónica, que estarían en la base del capitalismo anglosajón y del comunismo soviético, etc., etc.. Parece, “parece”, una forma de “radicalismo” propia de ciertos críticos del hitlerismo de la “timidez” y vulgaridad del nazismo, y que se asocia a la estirpe noble de los “revolucionarios conservadores”; pero ese diagnóstico del nazismo como en el fondo “lo mismo” que el capitalismo y el comunismo habría que catalogarlo, “catalogar” digo, sí, más bien simplemente como la manera exagerada de expresarse de alguien que no domina el arte de la figura de la exageración, una torpeza culpable que en cierto modo viene a darle la razón a la bella *boutade* de Valverde: no es que Heidegger fuera nazi, es que los nazis eran heideggerianos (aunque seguramente no muy buenos). Todo el enredo es cómico, insisto. Quizá lo ridículo empieza en el principio mismo de estos cuadernos, de estas falsas notas de diario. Empiezan con la pregunta ingenua, la pregunta idiota, la pregunta de predicador, de profeta en grado de aspirante, la concesión *naïve* al pensamiento edificante: “¿Qué debemos hacer?”⁵

-No quita que ahí como en muchos otros lugares Heidegger muestra su irritación con que se confunda su programa de filosofía del ser con la “*Existenzphilosophie*” (que regala toda entera a Jaspers), o con la “*Lebensphilosophie*” (una expresión, se dice en *Sein und Zeit*, tan ridícula como “botánica de las plantas”).

-El editor de los *Cuadernos negros*, Peter Trawny, llama la atención sobre un punto que algunos creerán precipitadamente que es especialmente inquietante: varios pasajes dejan ver un fortísimo antijudaísmo digamos “especulativo”. En parte Heidegger deja ver ese lado antisemita especulativo “porque” va siempre desde 1945 con sus certificados a mano: que él había sido discípulo de filósofos judíos y que había tenido discípulos, y muy apreciados, judíos, empezando por el despistado Löwith (que no se da cuenta de quién es Heidegger hasta que llega a Japón en la primera etapa de su exilio). Ciertamente lejos del

5 Ibid. p. 5.

racismo biologista de la ideología “vulgar” hitleriana que este filósofo del *Geist* despreciaba sin vacilación, pero inequívocamente se asocia el judaísmo en esas “reflexiones” a la “carencia de mundo” (*Weltlosigkeit*), a la “maquinación”, al “pensamiento calculador”. Estaríamos ante un antisemitismo en la línea de los *Protocolos de los sabios de Sión* (tal la hipótesis algo extravagante del editor Trawny): la paranoia de la conjura internacional para dominar el mundo del judío metropolitano caracterizado por los rasgos existenciales, antagónicos a los del *Dasein* descrito en *Ser y tiempo*, de universal, global, sin suelo, apátrida, sin naturaleza, sin mundo⁶.

-A mí me gustaría preguntarle a los estudiosos de la biblioteca y de las lecturas de Heidegger si hay alguna huella en esos parajes del notable ensayo sobre la maquinización del mundo de Walter Rathenau, “el” judío alemán asimilado por antonomasia, y convencido “organizador” del modo de producción capitalista y a su manera sereno celebrador de la maquinización⁷.

-De momento entonces no parece que estos papeles aporten nada no conocido ya al tema patético de la contaminación del pensamiento del ser con el hitlerismo entre 1933 y 1936 (un motivo que el mismo Pöggeler reconoce que no hay manera de denegar), y conste que no por patético menos sustraíble a toda amnistía, como la que le concedió y encima disimuladamente al filósofo de Friburgo la gente de *Les temps modernes*, y hay que recordar siempre la modélica implacabilidad de Lévinas sobre lo imperdonable de las meteduras de pata de los “sabios” cuando esas meteduras de pata, esos “errores” (la expresión del propio Heidegger en el contexto de la desnazificación de la inmediata postguerra) dan lugar a asesinatos y locuras destructivas⁸.

6 “Die Philosophen. Der Fall Heidegger”, (Entrevista con Peter Trawny), in *Philosophie Magazine*. April/Mai, 2014, pp. 72 y ss.

7 Walther RATHENAU, *Zur Kritik der Zeit*, Fischer Verlag, Berlin, 1912. En 1913 publica el industrial y político *Mechanik des Geistes*. Del ensayo de 1912 se consultará en especial el capítulo sobre “Estado y judaísmo” (pp. 219 y ss.). Cf. Peter BERGLAR, *Walther Rathenau. Seine Zeit. Sein werk. Seine Persönlichkeit*, Bremen, 1970, y T. Buddensieg, T. HUGUES, J. KOCKA u.a. *Ein Mann vieler Eigenschaften. Walther Rathenau und die Kultur der Moderne*, Berlín. Remito en particular al estudio de Ernst Schulin sobre “Guerra y modernización. Rathenau como organizador industrial filosofante en la Primera Guerra mundial”, pp. 55 y ss.

8 Hasta ahora creo que no ha sido muy utilizada la publicación del seminario de Heidegger en 1933/1934, el texto digamos más “seguido” sobre el Estado de este pensador se reconocerá que poco experto en “filosofía política” (y dejando aparte lo de “idiota político” de base): “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte, und Staat”, in *Heidegger und der Nazionalsozialismus I. Dokumente, Heidegger Jahrbuch 4*, Herausgegeben von Alfred Denker und Holger Zaborowski, 2009. Se nos propone ahí que la diferencia entre lo ente (*das Seiende*) y el ser (*das Sein*) ilumina el concepto de Estado. El Estado sería “el modo de ser, la *Seinsweise*, de un pueblo”. O también: “lo ente del Estado” (*das Seiende des Staates*), la sustancia y el fundamento portador (*tragenden Grund*) del Estado, es el pueblo (Ibid. p. 72). Mejor no pensar qué tenían en concreto en la cabeza aquellos

-Pero la hermenéutica de la implacabilidad, de la legítima negativa a “perdonar” los errores criminales de los sabios, hay que aplicarla a todo el mundo. Aunque con algunos matices los últimos años, no deja de ser sorprendente la autoindulgencia de los intelectuales que incurrieron durante decenios en el “error” de ver en el estalinismo una circunstancia oscura pero finalmente secundaria en el camino glorioso de la historia de la emancipación de los pueblos desde 1917, y al margen de la derrota de la URSS en la guerra fría.

-No nos metamos en ese jardín. Los peor parados serían desde luego los intelectuales franceses, los filósofos franceses los primeros. Tony Judt nos hizo el favor de poner en claro las oscuridades de esa larga fase deprimente de la cultura francesa “izquierdista” de los cincuenta, los sesenta, los setenta. Y encima luego llega Foucault y, para escapar del estalinismo, deviene maoísta, y jomeinista. Volvamos a los cuadernos negros de Heidegger. Me gustó un gracioso pareado, es una expresión “graciosa” de uno de los errores filosóficos patentes de Heidegger, ponderado en general sin embargo como hallazgo, y por cierto de los más alabados por la Hermenéutica de nuestros pecados, la manía del primado de la pregunta. Hablo de esta rima: *Jede Frage eine Lust, / jede Antwort ein Verlust*⁹.

días el director y los participantes del seminario, al hablar de Volk y Staat. Por ejemplo al decir: “El ser del Estado está anclado en el ser político (o en la existencia política: *im politischen Sein*) de los hombres que portan como pueblo ese Estado, que se deciden por él” (ibid. p. 73). De manera que el modo y manera de nuestro ser acuña (*prägt*) el ser de nuestro Estado. Por lo demás, eurocéntrico despistado o aproblemático (nada que ver con el eurocentrismo hiperreflexivo de Weber), o acaso un aviso sobre la irregularidad de la paraestatal nación judía en la diáspora, Heidegger da por seguro tranquilamente que ningún pueblo carece de su correspondiente “*Drang zum Staat*” (ibid. p. 74). Por lo demás, aparte estas curiosidades, el texto no oculta apenas el carácter básicamente escolar y escolástico en las formas. Se refiere *en passant* sin mostrar interés al concepto schmittiano de estirpe weberiana de lo político como relación amigo/enemigo, también al Bismarck del tópico de lo político como arte de lo posible. Y al Orden. En ese contexto, el más claro saludo al Führer de la hora: “Sólo allí donde guía y guiados juntos en *un* destino se ponen en contacto y luchan por la realización de *una* idea, crece el verdadero Orden” (ibid. p. 77).

9 M. HEIDEGGER, *Überlegungen...*, cit., p. 36. El autor apela mucho en estas páginas a la necesidad de silencio. El tema puede seguirse *también* como documento existencial relevante, a la vista de la descocada charlatanería del Heidegger de aquellos años iniciales del nazismo en el poder. Por otro lado el autor pone un señuelo para investigadores, dibuja en el cuaderno un signo en principio indescifrable (el editor anota: “signo desconocido”) por lo demás en el contexto de que lo ahí designado tiene que ver nada menos que con el ser y el tiempo Cf. P. 16. Cabe simpatizar al menos con un momento de sinceridad y acaso de lucidez del filósofo: en un cierto punto considera la posibilidad de asumir el destino de ser un *homo unius libri* y así, de dedicarse mayormente a reescribir *Sein und Zeit* (p. 22). Porque eso sí, la *Dummheit* culpable de Heidegger en su lío con el nazismo no afecta a lo que decía Lévinas: *Sein und Zeit* es una obra filosófica a la altura del *Fedro*, de la *Crítica de la razón pura*, de la *Fenomenología del espíritu*. La veneración de tantos al segundo o al tercer Heidegger se entiende menos, tenía razón Ferrater Mora.

-Propongo larga cambiada. Buscar “impresión” de Heidegger en otros parajes, mucho antes, y “situarlo”, bella palabra a pesar de su desgaste en el uso académico convencional, en el jaleo de la Alemania de la inmediata postguerra (de la primera guerra mundial), en 1919. En una palabra, se trataría de situar, insisto en la expresión, “la” decisión (existencial y filosófica) o la protodecisión del joven brillante profesor Heidegger en un año para cualquier alemán decisivo él mismo, el año del duelo de la derrota, y del camino al Tratado de Versalles, y de la “revolución”, si lo fue, fallida de Munich. Y situarlo en especial, por razones que voy diciendo ahora, en conexión con el círculo de Max Weber. Al fin y al cabo, “el” interlocutor más próximo de Heidegger hacia 1919, Karl Jaspers, es un miembro prominente del círculo que se reunía en la casa del sabio de Heidelberg y de Marianne en la Ziegelhaus Landstrasse, a la orilla del Neckar y con vistas a las ruinas del Castillo, círculo en el que participa gente eminente como el millonario judío húngaro George Lukacs, que se había instalado en Heidelberg huyendo de la amante suicida italiana, en los años en que preparaba, se decía, una Estética en diez tomos, el cultísimo Ernst Bloch, amigo inseparable ese tiempo del húngaro y aficionado al mesianismo, Georg Simmel, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Georg Gundolf, muy próximo éste a Stefan Goerge, “la otra” personalidad eminente de Heidelberg entonces; y, desde luego, Else Jaffé. Marianne jugaba sólo de anfitriona, eso le dice al menos a su suegra, con la débil arma de la ironía femenina, ella se limitaba a servir el Borgoña¹⁰.

-En principio parece ofrecerse la pista de la Rickert *connection* como la más pertinente para el negocio de esta tentativa de situar a Heidegger en las inmediaciones del círculo de Max Weber. El gran neokantiano, personalidad clave en la carrera académica inicial de Heidegger, y criticadísimo por éste luego por cierto por otra parte cuando el brillante fenomenólogo era ya estrella en la universidad de Marburgo, era muy amigo del Sociólogo. Y su conexión teórica con éste es fundamental: los trabajos gnoseológicos y

10 Los últimos años han visto crecer la figura histórica de Marianne Weber. Desde las nuevas perspectivas que se ofrecen sobre el destino y la contribución de esta adelantada del pensamiento feminista, cabe o se impone una reevaluación de esa obra maestra del género biografía que es su libro *Max Weber. Ein Lebenwild* (1926), trad. esp. de Jorge Navarro y Javier Benet en IVEI, Valencia, 1995. Y que en este contexto podría específicamente interesar en toda aproximación amplia a la convulsión de Alemania en 1919, y a la relación de Heidegger con esa constelación histórica. Por lo que a Marianne se refiere, remitimos al comentario de Isabel Sancho: *Marianne/Max Weber. Voluntad y destino*, Endymion, Madrid, 1998. Cf. Christa KRÜGER, *Max und Marianne Weber, Tag und Nachtansichten einer Ehe*, Zurich, 2001; Bärbel MEURER, *Marianne Weber. Leben und Werke*, Tübingen, 2010. Reiner Lepsius ha publicado recientemente, en la introducción a la edición del volumen último de la correspondencia de Weber, la carta impresionante de Marianne a Else Jaffé en los días en que Weber agonizaba en Munich (MWG II, Band 10, 2012, p. 31).

epistemológicos de Rickert¹¹ son decisivos en la constitución de la Sociología como ciencia en el curso de las dos grandes obras de Weber, en la *Ética económica de las religiones mundiales* (que incorpora como primer volumen, el único que él mismo tuvo tiempo de preparar para su edición, una revisión de la obra sobre el Protestantismo y el espíritu del capitalismo), y en *Economía y sociedad*¹².

-No habría demasiada simplificación si se dijera simplemente que los dos filósofos realmente importantes para Max Weber son Nietzsche y Rickert, ambos por más que ciertamente diferentes de estilo y de muy distintas digamos alturas empeñados en que el negocio de la filosofía es la relación con los valores¹³.

-Un efecto colateral del éxito clamoroso de *Sein und Zeit* de 1927 es que condenó a demasiado rápida olvido la decisiva aportación gnoseológica de Rickert.

-Heidegger le escribe a su mentor académico en un intento probablemente de escapar al agobio que debía producirle Husserl en el empeño de éste de hacerlo discípulo suyo,

11 Remitimos claro está sobre todo a la obra fundamental de Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. La primera edición es de 1903. La muy ampliada cuarta edición, de 1921, está dedicada precisamente póstumamente a la memoria de Max Weber. El importante pasaje del prólogo de 1921 acerca de Max Weber podría impulsar una relectura de los trabajos metodológicos o lógicos del Sociólogo, que Marianne catalogó no inadecuadamente con el término fichteano de “Wissenschaftlehre” y adoptado por el editor Wickelmann. Cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967.

12 Los dos grandes trabajos sistemáticos de Weber quedaron inacabados, como se sabe. Con la diferencia de que los trabajos de Sociología de la religión, o más exactamente sobre la ética económica de las religiones mundiales, estaban muy claramente organizados, mientras que lo que publicó muy poco después del fallecimiento de Weber meritoriamente Marianne estaba formado por materiales de fechas y bajo el impulso de programas científicos relativamente diferenciados. Sobre la cuestión de la edición de *Economía y sociedad* hay que remitir a los trabajos de Wolfgang Schluchter. Cf., especialmente, el planteamiento del problema de la edición crítica de aquella obra, ya en W. Schluchter, “*Wirtschaft und Gesellschaft: das Ende eines Mythos*”, in *Max Weber heute* (hrsg. J. Weiss), Frankfurt, 1989. Y claro está la laboriosa y meritoria edición crítica del libro del 1920 en cinco volúmenes en la edición de la *Gesamtausgabe*. Sobre la articulación y el despliegue de los dos grandes torsos del trabajo científico de Weber, la sociología de la religión y la sociología del dominio, hay que seguir remitiendo al libro de Wolfgang Schluchter: *Religion und Lebensführung*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991. Vid. *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen*, Herausgegeben von Agathe Bienfait und Gerhardt Wagner, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998. No podemos entrar en la polémica sobre los criterios de esta ambiciosa edición crítica, que ha suscitado alguna controversia sin embargo. Vid. por ejemplo las consideraciones críticas al respecto de Wilhelm Hennis: *Max Weber und Thukydides*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 91-93. Importante por lo demás el libro de Hennis acerca del poco estudiado asunto de la relación de Weber con el pensamiento griego. Dice Hennis en ese contexto: “Das Verhältnis zu Platon ist ein Geheimnis”, p. 51. Y el caso es que el último Weber remite siempre al racionalismo griego como primera instancia, y decisiva, del racionalismo occidental.

13 Remito a Patricio PEÑALVER, “Heidegger y los filósofos” (en prensa).

y militante de la causa fenomenológica, por si hay sitio para él en Heidelberg. A lo que contesta prudentemente el neokantiano que él, Heidegger, era demasiado católico para Heidelberg.

-El asunto del catolicismo, y el protestantismo, y la final adoración si no de los dioses griegos sí del lugar sagrado que configura el Templo griego, no es religiosa *quantité negligible* en la trayectoria pensativa del que consideró un tiempo seriamente devenir cura. El mismo año en que queremos situarnos y situar a Heidegger, éste le escribe famosamente a su amigo Krebs, el especialista en mística alemana, que él, por su parte, ha decidido abandonar el “sistema del catolicismo”. La comunicación tiene la pinta, no de una confidencia privada, sino algo así como un mensaje en Twitter, si me permites decirlo así. También al poco de llegar a Marburgo aclara *coram* que él no representa “la fenomenología católica”. Y al margen de que una expresión así suene a hierro de madera. Husserl, con su humor o su falta de humor, le comenta a Natorp por aquella época un signo de que la Fenomenología es una revolución: hace que los protestantes devengan católicos, que los católicos devengan protestantes.

-En Marburgo, a partir de 1924, se ve claro que Heidegger decide figurar como militante de la Fenomenología porque previamente ha decidido que Aristóteles, y concretamente su teoría de las categorías, es la carta de fundación de la Fenomenología. *Sein und Zeit* es una obra fundamentalmente aristotélica, en explosiva y no explicada mezcla con el luteranismo desaforado que le queda a Heidegger todavía en 1926.

-El aristotelismo del Heidegger de *Ser y tiempo* lo explica muy convincentemente Gustavo Bueno en internet, en una de esas teselas imprescindibles en que contesta a interlocutores varios y que puedes encontrar en la página de la Fundación Bueno. En el caso de la tesela que te recomiendo que visites la pregunta era: “¿A qué rayos se refiere Heidegger cuando habla del ser?”. Bueno pone en claro la base escolástica del Heidegger de *Ser y tiempo*, y su aristotelismo. Heidegger habría visto bien el alcance de la teoría de las categorías, y habría captado “lo esencial” de la *Metafísica* de Aristóteles al precisar que “el ser no es género”. *En passant* el sabio de Oviedo señala los efectos del olvido o la secundarización de la doctrina del carácter analógico del concepto de ser, y que el univocismo está en la base de los nihilismos. Pero no te fíes de mi versión, te recomiendo encarecidamente que oigas esa tesela.

-De todas formas, el Heidegger de entonces además de aristotélico era muy aficionado a Lutero. Con seguridad puede decirse que el factor decisivo de la formación filosófico-existencial de Heidegger es la lectura piadosa de la edición por entonces (una novedad editorial e histórico-teológica relativamente reciente, de 1908) de la primera versión de

la interpretación de Lutero de la Carta a los Romanos¹⁴. La doctrina de la justificación por la fe quizá le impresionó “todavía más” al joven Heidegger porque él era previamente católico piadoso.

-Volvamos a nuestro año 1919 de las protodecisiones. Ese año nació gente importante, se me viene ahora el de Sevilla... Pero no es el momento. En 1919 los vencedores en la primera guerra mundial firman el alevoso Tratado de Versalles, Heidegger abandona el sistema católico, Max Weber pronuncia en Munich la conferencia sobre la “Política como vocación” (elemento importante del contexto de entonces en la trayectoria de Heidegger, en realidad importante para todo alemán culto en aquella fecha (pero desgraciadamente hay apenas una huella alusiva a aquella resonante intervención pública en el curso impartido en 1921 sobre “ejercicios fenomenológicos”). En 1919 publica Jaspers, el interlocutor privilegiado del Heidegger de entonces, la *Psicología de las concepciones del mundo*, con muy clara inspiración weberiana, y por lo demás, pieza básica del Existencialismo según la historia de las ideas. Circa 1919 Freud saca las conclusiones doctrinales de su meditación del duelo y la melancolía en los años de guerra en *Más allá del principio del placer*. La primera edición de la interpretación de la Carta a los romanos de Karl Barth es de 1919, aunque Bultmann no consigue que Heidegger se interese por conocer al teólogo suizo. Quizá sobre todo, en 1919 se escribe el texto filosófico más lúcido del momento sobre el carácter literalmente *catastrófico* de la situación de Alemania: el epílogo del autor a la edición, siete años después de su redacción, de *Hegel y el Estado* de Franz Rosenzweig¹⁵. Pero la de Rosenzweig y el judaísmo alemán de esos años es otra historia. O no otra historia, pero una historia que habría que contar de otra manera, desde

14 Cf. OTTO PÖGGELER, “Heideggers Luthers-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt”, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger Jahrbuch, 1, München, 2004. Pöggeler cita las palabras del joven Lutero: “vocabulary istud iustitia tanta est mihi nausea audire”. Debieron impresionar al joven Heidegger, con poco oído entonces para la *diké* de Esquilo o del mismo Aristóteles.

15 Cf. F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat* (1920), Herausgegeben von Frank Lachmann. Mit einem Nachwort von Axel Honneth, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2010. Esta obra, publicada después de la Guerra, había sido presentada por su autor como tesis doctoral bajo la dirección de Meinecke en 1912. El epílogo (pp. 526-533), y las consideraciones al final del prólogo (pp. 17-19) explican contenidamente que se ha producido un abismo entre el año de escritura del libro, dependiente de una identificación con el Estado alemán “explicado” por Hegel y realizado por digamos Bismarck posible sólo antes de 1914, y lo que llama Rosenzweig, con comillas el “Geist” de 1919. El caso es que ese “espíritu” alemán de 1919 es a su vez condición histórica de posibilidad de la gestación, en febriles jornadas de escritura, de la obra culminante de la filosofía judía moderna, *Der Stern der Erlösung*. (Trad. esp. de Miguel García Baró, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997). Se han ampliado las posibilidades interpretativas de la obra fundamental de Rosenzweig a partir de la publicación de las más de mil cartas del filósofo de Kassel a su amiga Margrit Rosenstock-Huessey: F. ROSENZWEIG, *Die “Gritli“-Briefe*, herausgegeben von Inken Rühle und Reinhold Mayer. Mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig, Bilam Verlag, Tübingen, 2002.

luego teniendo a la vista las vidas destrozadas y las obras del dolor y de la inteligencia de los Martin Buber, Gerhardt Scholem, Walter Benjamin, Gustav Landauer, Isaac Deutscher, Ernst Toller, o el mismo último vivísimo Hermann Cohen. En la revista que funda Buber en 1916 con valiente título, *Der Jude*, y que surge del estímulo de la nueva situación de los judíos alemanes en el contexto de la judería europea a partir del estallido de la primera guerra mundial colaboran los cuatro grupos relevantes del judaísmo centroeuropeo: judíos ortodoxos, judíos socialistas pacifistas, sionistas, y asimilados conservadores. El ensayo inicial de Buber es impresionante, empezando por su título: *Die Lösung*. La respuesta comprometida (con “el” judaísmo y con las diversas naciones de los judíos de la diáspora) que reclama la primera guerra mundial es “la” solución. La solución, hay que entender, de la cuestión judía. Con esto no queda excluido obviamente como posible parte de la complicada “solución” la posición de pacifismo radical y revolucionario (de Gustav Landauer, o de Rosa Luxemburg), aunque Buber en los primeros meses de la guerra había caído, es la palabra, en el entusiasmo patriótico y en la “vivencia” del “espíritu de agosto”, como tantos otros, como el mismo Freud (¡exultante de sentimientos patrióticos como ciudadano del imperio austrohúngaro según el testimonio algo irónico de Jones antes de caer en la cuenta el austriaco en que aquello confirmaba sus peores diagnósticos sobre las raíces represivas de la cultura, y que desde luego era una pena, fuente de una permanente “decepción”, si recordamos sus “Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte” de 1915!).

-Con el impulso de ahora no podemos pararnos a considerar la *Spaltung* del alma judeoalemana en torno a 1919. Pero, y esto nos devuelve a nuestro motivo inicial, mejor será recordar que parte importante de la escisión del alma judeo-alemana en esa constelación histórica es lo que dice, y hasta lo que no dice, Weber, sobre la cuestión judía. Siempre desde luego hay que partir de su investigación científica, en especial aquí, del volumen sobre el *Judaísmo antiguo* en la serie de los trabajos de sociología de las religiones mundiales. Pero la conocida y controvertida aplicación de la expresión “pueblo paria” para designar un aspecto del judaísmo antiguo da lugar, si cabe decirlo así, y vaya usted a saber a través de qué mediaciones y conexiones supuestamente inconcientes, al quasiprofético aviso del peligro de los alemanes de devenir el pueblo paria de Europa¹⁶.

16 Max WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, III, (El judaísmo antiguo), trad. esp. de José Almaraz, Taurus, Madrid, 1998. Pero véase ahora la edición crítica de la obra en la *Gesamtausgabe*, bajo el cuidado de Eckardt Otto. Siguen siendo de obligada consulta los ensayos incluidos *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Herausgegeben von Wolfgang Schluchter, Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Algo más que una “curiosidad”, la referencia “positiva” de Rosenzweig al estudio de Weber en la correspondencia con Gritli: “Ich lese Webers Antikes Judentums, das mir sehr gut gefällt. Seine Nüchternheit hat ihn vieles sehen lassen, was die andern mit ihrem Idealismus nicht gesehen haben. Er hat den ganz richtigen Begriff der Offenbarung, und macht ihn unter dem Namen

-Se trataba de situar a Heidegger en 1919, en fin, de señalar algunos puntos de referencia para no perderse en el jaleo y el ruido de ese año.

-Lo he sugerido, la conexión de Heidegger con el círculo de Weber aparece al menos como motivo no totalmente impertinente, si seguimos la conexión muy obvia con Jaspers. De los poquísimos lugares en que en su vasta obra Heidegger cita el nombre de Weber (el alemán más importante de su tiempo, sin embargo, para muchos), el pasaje más significativo se encuentra al final de una larga reseña de la *Psicología de las concepciones del mundo* (reseña publicada póstumamente en la reedición de los *Wegmarken* en el marco de la *Gesamtausgabe*). El contexto es concretamente una consideración netamente crítica de la supuesta deficiencia metódica del planteamiento de Jaspers, deficiencia metódica asociada a su vez a una “mala interpretación” de Max Weber (y paralelamente de la específica conciencia metódica de la filosofía teológica de Kierkegaard). Jaspers no habría comprendido adecuadamente la intención de Weber, ni en el punto de la separación de la “consideración científica” y la valoración cosmovisional (*weltanschaulichen Wertung*), ni, por otra parte, “la conexión de la más concreta investigación histórica con el pensamiento sistemático”¹⁷.

-Pero el pasaje deja ver la toma de posición de Heidegger al menos implícita respecto del planteamiento metódico del propio Weber, no ya sólo en relación con la supuesta fallida interpretación de ese planteamiento por parte de Jaspers. Weber habría limitado la cuestión metódica candente al círculo preciso de “su propia ciencia”, a la sociología¹⁸. Y habría resuelto “su” problema, el de la fundamentación científica de la sociología, sobre la base de las investigaciones de Rickert acerca de las ciencias históricas y de la cultura.

“Bund” zum Grundbegriff seiner ganzen Darstellung” (cit. p. 761). Gary Abraham (*Max Weber and the Jewish Question*, Univ. of Illinois Press, Chicago, 1992) enfoca su análisis del estudio científico del judaísmo antiguo en el horizonte de una consideración sociohistórica de la cuestión judía en la Alemania de la época. Remitimos también a la aproximación crítica de Michael Spottel: *Max Weber und die jüdische Ethik. Die Beziehung zwischen politischen Philosophie und Interpretation des jüdischen Kultus*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1997. Sobre las alusiones de Weber en 1919 al riesgo de que Alemania deviniera el pueblo paria de Europa, vid. MWG I, band 16 (*Zur Neuordnung Deutschlands*), Herausgegeben W. Mommsen, 1988. Para un estudio del contexto de la genesis de los dos no separables célebres discursos de Weber en Munich, en 1917 (“Ciencia como vocación”) y en 1919 (“Política como vocación”), vid. W. SCHLUCHTER, “Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf”, in *Unversöhnte Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996. Una primera versión de este importante ensayo apareció como introducción en el volumen con las conferencias müniquesas en la MWG.

17 M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Gesamtausgabe I, Band 9, 1976, p. 40. (Hay traducción española, de Arturo Leyte, en Alianza Editorial).

18 “Für Max Weber war das Methodenproblem und zwar gerade und nur im Unkreis seiner eigenen Wissenschaft ein Brennendes”, *Wegmarken*, cit. p. 38.

Heidegger parece coincidir con Jaspers en que relevante para la filosofía es sobre todo la cuestión metódica de la psicología (y no tanto de la sociología, quizá una influencia husserliana). En cualquier caso, no cabría trasladar, insiste el filósofo de Friburgo, el planteamiento de Weber en el ámbito de la sociología a la psicología, y menos todavía si ésta se asocia a una determinada tendencia filosófica¹⁹.

-Un paso más: hay que cuestionar, dice el filósofo, que lo que acaso tenga sentido en la concreta ciencia de Weber, en la sociología, a saber, la separación entre la consideración científica y la *Wertung*, pueda trasladarse también al conocimiento filosófico.

-En plata, el filósofo sí puede valorar, sí podría articular una orientación de valor con un conocimiento específicamente filosófico, podría incluso, *à la Nietzsche*, a lo mejor, crear valores y todo. Subleva que el joven brillante filósofo del ser crea poder resolver en dos páginas los problemas fundamentales que plantea a la filosofía misma el trabajo científico y gnoseológico de Weber en el camino de la fundación de la sociología, y desde luego lo que de inequívocamente relevante para la filosofía había, sigue habiendo, en las consideraciones incluidas en la *Zwischenbetrachtung*. Subleva que Heidegger no atisbe el alcance de la sociología weberiana en las sociedades modernas. Eso en cambio lo intuyó, y lo expresó inolvidablemente, Jaspers. Podría resumirse, con alguna paradoja, pero bastante fielmente: lo relevante de la relación entre Weber y Heidegger es que, tras ese comentario lateral e indirecto en conexión con Jaspers, no hay huella relevante alguna del pensamiento de Weber.

-Ésta sería la hipótesis que sugiero en suma. Esa no-relación con el sabio de Heidelberg se esclarece a partir de una consideración suspicaz de la protodecisión heideggeriana de asumir la filosofía como *Beruf*. La correspondencia de la época habla del tema. Un paso más, sería, aproximar esa protodecisión a una paradójica decisión (aunque no muy reflexionada que digamos) por el acosmismo del filósofo del ser-en-el-mundo.

-Algo no encaja aquí, acosmista y teórico del ser-en-el-mundo.

-Eso que no encaja puede ser digno de ser pensado, *denkwürdiges*, por usar el léxico del concernido.

-El acosmismo como protodecisión existencial no reflexionada podría verse también en relación con la primera guerra mundial. Otro contexto inmenso. Obviamente también para el Sociólogo. El pensamiento científico y político de Weber es indesligable de la constelación histórica que lleva a Europa a su mayor y más destructiva (Patocka diría también la más desveladora) guerra civil (sólo comparable, en fin, *mutatis mutandis*, a

¹⁹ Ibid. p. 41.

la guerra del Peloponeso para los griegos de la época: tengo para mí que la filosofía de Platón es una respuesta a la guerra del Peloponeso, pero de momento que no conste esto en acta).

-El caso es que el acosmismo de Heidegger, su opción en el fondo “plotiniana”, podría verse también en relación con la relación de Heidegger con la guerra del catorce. Todavía bajo el “sistema católico” había publicado un breve texto militante, “Das Kriegs-Triduum in Messkirch”, en el que pondera, como signo de que vamos por el buen camino, que los libros más pedidos por los soldados alemanes en el frente son el *Nuevo Testamento*, el *Fausto*, y el *Zaratustra* de Nietzsche²⁰. Pero pensaba ahora, como ilustración del acosmismo de Heidegger, en un texto de madurez. Y considerado texto importante: “Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”.

-Derrida lo comenta largamente en *De l'esprit*. El argelino se empeña en interpretar como denegación, como confesión performativa, el violento rechazo heideggeriano del concepto cristiano de Espíritu. Quizá desde una determinada posición quasi-judía, la diferencia entre los teólogos cristianos y el pensamiento esencial del ser finito es *quantité négligable*...

-Pero “el” tema del pensamiento de la escritura es lo que los demás consideran “quantité négligable”, el resto abandonado, etc. *Laissons*.

-En el ensayo sobre Trakl puede uno ver uno de esos empeños del filósofo de negarse a la evidencia, en este caso con tal de sacar adelante el tema del *Geist* “auténtico”. En un cierto momento de su trayectoria, y mayormente para salvar al espíritu alemán del espíritu cristiano, arriesga el filósofo su famosa lectura de Trakl, en parte para arreglar las cuentas en relación con su “proveniencia teológica”. En suma, que el *Geist* auténtico es *Flamme*, y no tiene nada que ver con el *pneuma*, ni claro está, con la interpretación teológica cristiana del *Geist* en buena parte de la tradición especulativa alemana. La interpretación de Heidegger enlaza con una inquietante referencia a la primera guerra mundial.

-Resulta de esa lectura que el célebre poema de Trakl, “Grodek” -escrito poco después de asistir el poeta a la terrible batalla de Grodek, al principio de la guerra del 14-, no tendría “nada que ver” con la guerra del 14 (Die letzte Dichtung Trakls heisst “Grodek”. Man rühmt sie als Kriegsdichtung. Aber sie ist unendlich mehr, weil anderes²¹) Y ni siquiera “los nietos no nacidos” (*die angeborenen Enkel*) evocados en ese poema tendrían

20 In *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 22-26.

21 M. HEIDEGGER, *Unterwegs der Sprache*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1959, p.61.

nada que ver con los caídos, imposibles abuelos, en aquella batalla. Pero la del catorce y los filósofos es otra historia.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.09

[pp. 99-104]

Mi semblante

Ramón Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

Recuerdo perfectamente mi primer encuentro con la filosofía de Heidegger. Fue relativamente temprano, en 1968, nada más entrar en la Universidad, en los entonces llamados cursos comunes de Filosofía y Letras. El Prof. Luis Cencillo, recién llegado de Alemania, organizó un seminario libre sobre *Ser y tiempo*, al que asistí con más voluntad que aprovechamiento, porque realmente no entendía nada de aquel extraño texto, que el Prof. Cencillo leía en alemán traduciendo sobre la marcha. Sin embargo, aquello dejó en mí una clara huella, pues seguí leyendo una y otra vez el texto, y, pese a sus dificultades, percibí oscuramente que allí se encontraba una forma de analizar la realidad humana de una profundidad y clarividencia desconocidas. Pero durante la carrera y los primeros años de postgrado mi interés se dirigió a pensamientos más directamente “comprometidos”, más directamente relativos a la realidad político-social en ebullición (eran los años finales del franquismo). Es así como topé con el personalismo de Emmanuel Mounier, cuya figura humana y política admiraba profundamente y sobre el que hice la “tesina”. Pero fue justamente este trabajo lo que me llevó por otros derroteros, pues me convencí de que el personalismo carecía de una base filosófica a la altura de sus pretensiones éticas y políticas, tan dignas. Por eso en mi tesis doctoral abordé directamente esa carencia y me dediqué durante largos años a estudiar el modo kantiano de fundamentar la ética. Este período de lucha con los textos de Kant, intentando no hacer un mero trabajo académico, sino apoyándome en su pensamiento para entender la experiencia moral y en ésta, a su vez, para “verosimilizar” las “rigoristas” tesis kantianas, fue una época intensa de formación,

de la que guardo un gran recuerdo. De esa escuela kantiana proviene la exigencia, que nunca he abandonado, de unir rigor, hondura y claridad, que luego he intentado llevar a mi estudio del pensamiento heideggeriano. Un estudio que tiene su motivación también en esta época. Aunque no había dejado nunca la lectura de *Ser y tiempo*, fueron los textos sobre Kant contenidos en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que se publicaron entonces, 1975, y que leí con fruición, los que me llevaron a una lectura de casi toda su obra. Aquella explicación de la tesis de Kant sobre el ser, con el análisis fenomenológico de la percepción que conllevaba, no sólo me resultó extraordinariamente esclarecedora para entender la noción de realidad que Kant manejaba en la filosofía práctica y que yo necesitaba usar con exactitud, sino que proponía una forma de tratar un texto clásico, de un rigor y una penetración filosófica únicos, que para mí ha permanecido siempre como el modelo a seguir. La lectura, años después, de todos los cursos de Marburgo no hizo más que acrecentar en mí esta idea: la capacidad de mostrar la “cosa misma”, el problema genuino en toda su radicalidad, no más allá del texto, sino *en* el texto, sacándolo a la luz y obligando al lector a tomar posición, es una virtud en la que Heidegger es, me parece, literalmente inigualable y supera con mucho a la gran mayoría de los filósofos del siglo XX. Tan es así que muchos años después intenté averiguar en qué consiste la fuerza de esas interpretaciones de Heidegger en los años de Marburgo y traté de precisar en qué puede consistir una “interpretación fenomenológica” de un texto del pasado, como Heidegger llamaba a sus cursos sobre Aristóteles o Kant. Aquellas primeras lecturas se complementaron, ya como ayudante en la Complutense, con varios seminarios sobre la Introducción de *Ser y tiempo*, texto que sigue siendo irremplazable. El camino estaba ya abierto.

Fue, en efecto, la publicación de algunas de las lecciones de Marburgo en época relativamente temprana, antes de 1980, lo que me llevó definitivamente hacia el pensamiento de Heidegger, pues esos cursos me descubrieron un Heidegger nuevo, más cercano, en el sentido de que se veía cómo operaba realmente, cómo extraía su pensamiento de un paciente análisis de ciertas piezas fundamentales de la tradición filosófica. Frente a la seguridad expositiva y a la rotundidad con que se desarrolla *Ser y tiempo* —a la postre, una estrategia que disimula la dificultad intrínseca de desarrollar la cuestión del ser en la forma de un tratado sistemático—, esas lecciones revelaban el trabajo de fondo y me resultaban enormemente seductoras y convincentes, porque en ellas “se veían venir” las tesis de *Ser y tiempo* y se medía mucho mejor su alcance. Esta lectura de los escritos de los años veinte no se paró en ellos y continuó, lógicamente, con la de las publicaciones de después de la guerra, de las que me impresionaron, ciertamente, sus luminosas interpretaciones de la tradición metafísica, que mantenían

la fuerza de las “interpretaciones fenomenológicas” (los dos tomos del *Nietzsche* y los ensayos de *Holzwege* siguen siendo extraordinarios), pero que mostraban ya un ángulo de visión –el olvido del ser– muy fijo y unilateral que le lleva a establecer diagnósticos de una rotundidad más que dudosa. De estos años de ocupación con Heidegger nacieron dos libros, *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987) y *Hermenéutica y subjetividad*, en su primera edición (1993). El primero es un intento de exponer claramente lo esencial del pensamiento de Heidegger, sin apenas crítica ni valoración, el segundo es ya un conjunto de ensayos en los que tomo postura respecto de algunos aspectos de su filosofía, especialmente de sus interpretaciones de la metafísica de la subjetividad moderna, con las que mantenía y mantengo una clara distancia.

Pero volviendo a las lecciones de Marburgo, lo que más me chocó de ellas fue lo claramente que se veía cómo el debate con la concepción husserliana de la fenomenología jugaba un papel estelar, un debate completamente amortiguado en *Ser y tiempo*. Yo había leído bastante a fondo los grandes textos de Husserl, tanto durante la carrera como luego, ya profesor, cuando di, a finales de los ochenta, varios cursos sobre la teoría fenomenológica de la verdad. De él siempre me impresionó su rigor y su honradez, su capacidad para decir sólo lo que veía, sin retóricas ni búsquedas de brillantez; es el prototipo de filósofo fiable, como Kant. Cuando leí los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, que contiene lo esencial de la confrontación de Heidegger con la fenomenología, tomé la decisión de ahondar en esas diferencias. Lo que no podía imaginar es que esa reflexión sobre el sentido y el alcance de la fenomenología fuera lo que ocupara el centro mismo del pensamiento heideggeriano y articulara todo su proyecto. A medida que se publicaban los cursos iniciales de Friburgo, dos cosas se me hicieron patentes: que en esos primeros años Heidegger elabora un proyecto filosófico propio –la hermenéutica fenomenológica de la facticidad–, que abocará, desde luego, en *Ser y tiempo*, pero que es autónomo y deslindable de la ontología fundamental, y que lo que le da forma y tejido filosóficos es su proveniencia de la fenomenología. Fueron esas dos ideas lo que me hicieron abordar el trabajo que da origen a *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997), que es un intento de comprensión sistemática y metodológica de ese proyecto, muy alejado de lo que luego empezó a hacerse con la obra temprana de Heidegger, en general, estudios sobre la génesis de *Ser y tiempo*.

Mi conclusión de todos estos años es que el pensamiento de Heidegger –no sólo del “primero”, también ciertos rasgos básicos del “segundo”– es ininteligible si no se le sitúa, metódica y sistemáticamente, en el ámbito de la fenomenología. En este sentido la idea de una “transformación” hermenéutica de la fenomenología ha sido a veces mal entendida: la fenomenología no se convierte en otra cosa, en otro tipo de filosofía, sino

que sigue siendo lo que es y se abre, por exigencias de la “cosa misma”, a fenómenos que exigen un tratamiento metódico propio. Estoy convencido de que sin la comprensión de la problemática metodológica que subyace a la analítica existencial no se pueden apreciar bien las tesis básicas de *Ser y tiempo* ni la misma disposición de la obra. La hermenéutica fenomenológica que se practica en ella es pura y simplemente fenomenología y solo como tal puede entenderse. En este sentido he de confesar que este trabajo lo he realizado en España en un cierto aislamiento, pues, de un lado, la mayoría de los colegas y amigos que se ocupan de Heidegger suelen desatender a su trasfondo fenomenológico y tienden a ver la fenomenología como algo que Heidegger ha “superado”; de otro, los fenomenólogos confesos suelen mirar a Heidegger con recelo, cuando no con franca animadversión. Es algo que no consigo comprender y que no tiene parangón en otros contextos; no se da, desde luego, en Francia ni en Alemania (al menos en los círculos fenomenológicos que yo he frecuentado) ni tampoco hay huellas de esa actitud en grandes fenomenólogos como Merleau-Ponty, Fink, Landgrebe, Held, etc. En Latinoamérica, sin embargo, la cuestión es completamente diferente y la praxis fenomenológica de Heidegger es ampliamente reconocida. Tengo que agradecer a colegas latinoamericanos, especialmente al Prof. Alejandro Vigo, con el que comparto tantas cosas de su visión de Heidegger, los impulsos que en los últimos años he recibido para continuar en esa dirección.

Es obvio, a partir de lo dicho, que el Heidegger que ha absorbido la mayor parte de mi dedicación a él ha sido el “primero” —entendiendo por tal tanto la primitiva hermenéutica de la facticidad como la analítica existencial. Pero esa dedicación no ha significado nunca para mí ni un campo neutro de trabajo en el que “especializarse” y del que extraer series estandarizadas de *papers* académicos ni mucho menos una *Heideggergemeinde* a la que adscribirse y en la que instalarse cómodamente para, adoptando acríticamente su lenguaje, “heideggerianizar” y compartir con los adeptos filias y fobias. Se trata de algo mucho más elemental: la hermenéutica fenomenológica del primer Heidegger es una potente forma de pensamiento que ha influido profundamente en el pensamiento del siglo XX y que posee por sí misma la suficiente fuerza para que resulte atractivo el intento de probarla desde dentro, de examinar sus capacidades y sus limitaciones. En una palabra, el “primer Heidegger” es una *posibilidad de pensamiento* y como tal hay que tomarla. Y una posibilidad que, como fenomenológica, solo se prueba en la confrontación con los fenómenos, que tienen siempre la última palabra. Y eso significa que la hermenéutica fenomenológica se sitúa inequívocamente en el terreno de la verdad, no solo de la verdad como manifestación o venida a la presencia sino como ateniimiento fiel a los fenómenos. Por eso, si se la toma así, como una posibilidad de pensamiento que juega, como toda gran filosofía, en el terreno de la verdad, es imprescindible repetirla, ejercerla y examinar

su poder de esclarecer y comprender aquello que quiere explicar. Casi todo mi trabajo posterior (recogido en parte en *Del sujeto y la verdad*, 2004, y en la segunda parte de *Hermenéutica y subjetividad*, 2010) aunque no dedicado en exclusividad a Heidegger, ha consistido en poner a prueba conceptos esenciales de la hermenéutica fenomenológica, como verdad, interpretación, percepción, la estructura de prioridad y su función, etc. Me parece claro, a partir de él, que la hermenéutica heideggeriana no es asimilable sin más a lo que hoy predomina en la filosofía hermenéutica, una especie de gadamerismo radicalizado a través de Nietzsche. Si el descubrimiento básico de la hermenéutica es la estructura de prioridad o de anticipación (los pre-juicios), Heidegger tiene una concepción fenomenológica de ella, la ve como ingrediente del fenómeno, como un elemento que contribuye a la aparición del sentido, al encuentro efectivo con el mundo, no como una estructura que predeterminara de antemano el sentido, al modo de un aparato histórico-trascendental. Heidegger ha mostrado que la tarea esencial de la hermenéutica es pensar adecuadamente la articulación entre anticipación y donación. Así lo apuntaba claramente el célebre texto de *Ser y tiempo* sobre el círculo hermenéutico: “elaborar la estructura de prioridad a partir de las cosas mismas”. Algunos hermeneutas actúan como si esta frase no tuviera sentido, como si la existencia del pre-juicio hiciera superflua la “cosa misma”. Pero esto es absurdo, pues justamente en la anticipación la cosa se muestra como ella misma.

Pero centrar en la hermenéutica fenomenológica el pensamiento de Heidegger es, desde luego, un punto de vista unilateral. Soy plenamente consciente de que la obra de Heidegger no se reduce a ella y que para muchos contemporáneos ciertos temas del segundo Heidegger, como la crítica radical de la metafísica, la hermenéutica de la técnica, el antihumanismo o las indagaciones en el lenguaje poético son más significativas y resultan más expresivas de nuestra situación que los problemas metódicos del análisis existencial. Y no les falta razón, porque si hay algo que hace de la obra de Heidegger un caso único es su capacidad de conectar la aparentemente abstracta y lejana “cuestión del ser” con la realidad viva de una época. Nadie como él ha logrado mostrar la vigencia real de las bases metafísicas de la situación contemporánea. Con él se ve cómo las ideas filosóficas más abstractas impregnan la realidad en que vivimos, cómo son verdaderamente eficaces, no porque las ponga en práctica una élite ilustrada, sino porque configuran silenciosamente lo que vemos, lo que tocamos y lo que hablamos. Lo que Heidegger ha puesto tantas veces de relieve, la unión de un sujeto, que concibe su fondo último como una voluntad ilimitada, y una realidad tecnológicamente configurada, que le proporciona un campo irrestricto de movimiento, es hoy casi una experiencia cotidiana. No hay duda, pues, de su capacidad de penetración en el sentido metafísico de la realidad vivida de una época. Pero es una

penetración que, como decía antes, se funda en unas claves hermenéuticas dudosas, especulativas, difíciles de llevar al terreno de una confrontación con los fenómenos que busca interpretar. Dan lugar a diagnósticos demasiado globales, que tienden a uniformar y a tomar en bloque formas de pensamiento que exigen ser discriminadas. Es lo que ocurre con su crítica a la noción de sujeto, que tanto ha marcado al siglo XX, y que no sólo es injusta con determinados clásicos de la subjetividad, como Descartes, Kant o Husserl, sino que resulta difícilmente asumible en sus términos radicales si se la mide con los momentos “subjetivos” de la realidad humana, que por otra parte tan fielmente destacaba su obra primera. Si a ello se le añade que esa crítica va unida, como la otra cara de la moneda, con una cierta retórica del suelo natal, de la pérdida de raíces y otras expresiones ambiguas, que transforman el sentido de la *Unheimlichkeit* de *Ser y tiempo*, podemos encontrarnos con otro Heidegger, con ese que aprovechan tantos localismos y tantos nacionalismos identitarios. Y ese es, en efecto, otro Heidegger.

Breve recuerdo de Friburgo

Amador Vega

Universitat Pompeu-Fabra (Barcelona)

Llegué a Friburgo en los primeros días de septiembre de 1986, con la intención de escribir mi tesis doctoral bajo la dirección del profesor Rainer Marten, uno de los discípulos de Heidegger que entonces impartía clases en la universidad. Faltaban todavía algunas semanas para el comienzo de curso y mientras me dedicaba a la no fácil labor de hallar una habitación, hacía largos paseos por el Schlossberg, adentrándome en las estribaciones de la Schwarzbald. Era un otoño luminoso, con las lluvias suaves pero constantes, las primeras humedades que se elevaban de la tierra caliente del verano, también con las primeras chimeneas humeantes en las casas, a lo lejos, en las montañas que un día recorrería. Y también con las primeras inquietudes y las dudas acerca de la continuación de mis estudios heideggerianos. Aparentemente todo me llevaba a allí: *El Ser y Tiempo*, en la traducción de José Gaos, había sido para mí un libro inseparable desde los dos últimos años del bachillerato y me siguió acompañando hasta la tesis de licenciatura en la Universidad de Barcelona, si bien es cierto que los temas que más me atraían eran aquellos que se desprendían de la lectura que hacía Heidegger de San Agustín. Por entonces veía una línea en la que se daban cita mis propias preocupaciones y que iba desde Agustín a Heidegger pasando por Proust. En cierto modo, y con la actual perspectiva, buscaba la convergencia entre teología, estética y filosofía. Pero la especialidad en metafísica por la que opté, había acabado por ahogar la dimensión estética del problema, aun cuando el horizonte de una cierta “metafísica de artista, como la llamó Eugen Fink en alusión al primer Nietzsche, había quedado no resuelta.

Lo cierto es que cuando llegué a Friburgo, el fervor por Heidegger ya había empezado a declinar en mi interior, al tiempo que empecé a sentir la necesidad de indagar en el contexto problemático que había llevado al filósofo a su propia carrera filosófica. Así es como empecé a pasar las tardes en las bibliotecas de los distintos seminarios de la Facultad de Teología, en la última planta del Kollegium Gebäude I, en donde se me abrió un mundo que seguramente había estado buscando, pero que de ninguna manera podía imaginar como horizonte de mis estudios. Vista desde la universidad española, en la década de los ochenta, la Teología era algo prácticamente inimaginable para laicos. No así en Alemania, en donde los cursos de Teología eran visitados también por estudiantes de Medicina y Derecho, si bien es cierto que eran pocos los filósofos que los frecuentaban. En aquellas incursiones por los corredores de la última planta entré en contacto con el profesor Charles Lohr, jesuita originario de Nueva York, y por entonces director del Raimundus-Lullus-Institut, cuya biblioteca ocupaba tres oficinas. Lohr era un experto en la tradición aristotélica y su mayor contribución fueron los catálogos de manuscritos medievales y renacentistas de Aristóteles en los que estaba trabajando en aquellos años. Pero, además, dirigía ese singular Instituto de investigación, fundado por Friedrich Stegmüller, que lo había anexionado a su cátedra de Teología dogmática y en el que todavía hoy se lleva a cabo la edición crítica de las *Raimundi Lulli Opera Latina* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Brepols, Turnholt). La biblioteca del Instituto, especializada en las fuentes para el estudio de la teología medieval, era y sigue siendo una joya, pues lo tenía absolutamente todo: desde los Comentarios de Calcidio a Platón hasta las obras de Maquiavelo, todo ello acompañado de las mejores monografías especializadas. Por el Instituto pasaban continuamente investigadores de procedencia muy diversa y el ambiente de trabajo era verdaderamente único. Cada vez pasaba más tardes en aquellas estancias silenciosas y atestadas de libros y microfilms sobre los tejados de zinc de la universidad y, de pronto, se me hizo imperioso dar un cambio de rumbo radical a mis estudios, y dejarme introducir en el pensamiento medieval de la mano de aquellos expertos, entre los cuales se hallaba el Dr. Fernando Domínguez Reboiras, de hecho el editor principal de los muchos volúmenes de la obra latina de Llull y con el que aprendí no pocas cosas de muy diversa índole. Finalmente, en vista a la nueva dirección de mis intereses, opté por cambiar de tema de tesis y de director (Klaus Jacobi). Para alguien como yo, que se había hecho principalmente en los estudios de filosofía del siglo XX, aquel aprendizaje resultó no sólo muy rico por el amplio marco intelectual en el que me inscribió, sino porque imprimió en mi una manera de leer los textos de filosofía, con una atención y respeto por la tradición que no han dejado de acompañarme. Los tres años pasados en aquel lugar, además de la asistencia a las lecciones y seminarios, constituyeron el núcleo en torno al cual me inicié en los textos místicos medievales, Llull en primer lugar, pero también en el contexto de las

teologías judía y islámica. Más tarde seguiría con los estudios de los místicos alemanes, especialmente Meister Eckhart, coetáneo de Llull, al que pasé traduciendo durante unos años y cuyo pensamiento me acompaña desde entonces.

Heidegger parecía haber quedado, entonces, abandonado en mi formación, pero con la perspectiva actual puedo, en cierto modo, hacerme cargo de algunas cuestiones que no son extrañas a su obra y que, hoy por hoy, me explican algunas cosas de mis propios estudios. Poco tiempo después de mi regreso a Barcelona, se editó el volumen 60 de la *Gesamtausgabe* (Phänomenologie des religiösen Lebens), correspondiente a las “Lecciones tempranas de Friburgo”, semestre de invierno (1920/21) y de verano (1921), además de algunos bocetos para cursos que fueron anunciados en su momento, pero nunca impartidos (1918/19). Si en los primeros, Heidegger se ocupa de los problemas relativos a la “experiencia fáctica de la vida” (faktische Lebenserfahrung), a partir de las Cartas paulinas, temática que ha dado mucho de sí en las últimas décadas entre los estudiosos de la llamada “teología política”, además de realizar una tensa lectura del Libro X de las *Confessiones* de san Agustín, los esbozos para cursos no impartidos, de años anteriores, llevan por título: “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”. En estas páginas, Heidegger discute cuestiones de gran interés acerca de lo que debe entenderse por “Mystik”, o por el “elemento irracional en el pensamiento de Meister Eckhart”, así como otros aspectos relativos a la contemplación, la vivencia religiosa o la obra del teólogo romántico Friedrich Schleimacher. Las razones por las que Heidegger renunció a dictar estos últimos cursos han sido descritas con detalle por los editores de aquel volumen. Lo que aquí me interesa destacar es algo que afecta a los distintos cambios de marcha en el pensamiento de Heidegger y que, a mi modo de ver, ya se encuentra en aquellos orígenes.

Tenemos el testimonio de un paseo famoso por la Schwarzbald, el 8 de junio de 1918, de Husserl con sus dos jóvenes discípulos: Edith Stein y Heidegger. Parece que el maestro había estado comentando con estos la reciente publicación del libro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau 1917). Husserl, obsesionado en la aplicación del método fenomenológico a los diferentes campos del saber filosófico, indicaba a sus discípulos la necesidad de acceder a la verdadera dimensión religiosa liberándose del elemento dogmático. Y para ello les proponía la lectura de los místicos, de las vidas de estos, como necesario punto de partida histórico para el estudio de la vivencia religiosa. Por la correspondencia de Stein con Roman Ingarden y por el testimonio de Pauline Reinach, sabemos que poco después de aquel paseo, la filósofa judía se hizo regalar por su hermano las obras de Teresa de Ávila y de Schleimacher. El camino escogido por Stein ya es conocido: abandono de la carrera académica, conversión al catolicismo, entrada en el Carmelo y final en Auschwitz junto a su hermana Rosa. También conocemos los giros del camino que hizo Heidegger:

abandono de un proyecto de filosofía cristiana, “conversión” a un cierto luteranismo, la cátedra de filosofía y un final refugiado en sus escritos a la espera del “dios venidero”.

Lo que me resulta de mucho interés es hasta qué punto, tanto para Edith Stein, como para Heidegger, en un momento determinado de su camino filosófico, el “elemento místico” aparece como un fundamento inquietante sin el cual, sin embargo, no es posible hacerse cargo de las muy diversas direcciones que tomaron ambos pensamientos. Pero lo que me resulta especialmente relevante para los estudios heideggerianos es que dicho elemento místico, desde su oscuridad abisal, ilumina muchos aspectos del pensamiento moderno, uno de cuyos comienzos se halla ya a finales de la Edad Media europea con pensadores como Eckhart, Seuse o Tauler. El vocabulario forjado en lengua vulgar por estos pensadores constituye el primer vocabulario metafísico europeo. Y la cadena de transmisiones desde el siglo XIV hasta el siglo XX describe un muy peculiar mapa de “errancias”, que nos hablan de la *Geistesgeschichte* de Occidente.

No puedo hablar de todas estas cosas sin recordar la humedad de los bosques de aquel septiembre de 1986 en Friburgo, rodeado de todos aquellos libros de los filósofos medievales en el Raimundus-Lullus-Institut, que en la actualidad ocupa las estancias del antiguo despacho de Heidegger en su época del Rectorado.

Ontología, aleteiología y praxis

Alejandro G. Vigo

Instituto Cultura y Sociedad (ICS). Universidad de Navarra

Mi interés por el pensamiento de Martin Heidegger se remonta a la época de mis estudios de grado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, a fines de los '70 y comienzos de los '80. En aquellos años, la carrera de Filosofía tenía una impronta marcada principalmente por la presencia del pensamiento griego, por un lado, y de la filosofía trascendental alemana, en la línea que va de Kant a Heidegger pasando por Husserl, por el otro. Dentro de esa constelación, Heidegger jugaba, como es natural, un papel determinante, entre otras cosas, porque aparecía como el pensador clave a la hora de intentar conectar ambas tradiciones, en particular, en el ámbito de la ontología: Heidegger ofrecía caminos para leer de un modo completamente renovado los textos clásicos del pensamiento ontológico griego, que permitía hacerlos hablar en un lenguaje que resultaba relevante y hasta desafiante para el pensamiento contemporáneo. En sus manos, los textos de los presocráticos y Aristóteles, no tanto los de Platón, se convertían en puntos de referencia fundamentales de un intento de autoesclarecimiento filosófico que revertía, ante todo, sobre los propios presupuestos del pensamiento contemporáneo. Dicho de otro modo: los textos principales de la ontología griega proporcionaban el punto de partida para una reflexión que ponía en cuestión los prejuicios y los dogmas de lo que había llegado a ser nuestro propio "sentido común" filosófico, es decir, las bases mismas del modo de pensar heredado de las formas crepusculares del gran pensamiento de la Modernidad. El modo en el que Heidegger leía a Parménides, Heráclito o Aristóteles dejaba, pues, en claro por qué el propio Heidegger había podido declarar

que la “destrucción” de la historia de la ontología anunciada en *Sein und Zeit*, lejos de tener un sentido negativo respecto del pasado, dirigía su intención crítica, más bien, hacia el presente.

En mi caso, el poderoso impulso filosófico procedente de Heidegger, tal como lo transmitían las inolvidables clases del Prof. Adolfo Carpio, rápidamente entró en resonancia con el amor por la lengua griega, que alimentó en mí la figura de mi primer maestro, el filólogo Lorenzo Mascialino. Por cierto, Mascialino, en cuya cátedra trabajé como ayudante durante ocho años, nada tenía que ver con Heidegger y lo miraba con el recelo que emanaba naturalmente de su agudísimo olfato de clasicista y su robusto sentido de realidad. Pero toleraba benevolentemente mis devaneos. Por mi parte, aunque sin perder nunca del todo el contacto con la filosofía trascendental alemana, en particular, con Heidegger y Kant, hacia el final de mis estudios de grado, estaba decidido ya a ser, al menos, por un tiempo, un helenista. Pero en esa decisión Heidegger seguía jugando un papel motivador fundamental. De hecho, el progresivo acercamiento a Aristóteles, que iba a ser mi autor de referencia en la década siguiente, no podría explicarse sin la mediación de Heidegger, en particular, a través de la notable interpretación de la concepción aristotélica del tiempo que se desarrolla en la parte final de la lección contenida en el tomo 24 de la *Gesamtausgabe*. El Prof. Carpio dedicó el curso de metafísica del año 1982 al tema “Ser y tiempo en Heidegger y Aristóteles”. Asistí como alumno del último año de carrera e hice una primera traducción, precaria y vacilante, del texto de *Física* IV 10-14. La elección de mi tema de tesis de licenciatura, que versó sobre la conexión entre tiempo y sustancia en Aristóteles, vino directamente motivada por el modo en el que Heidegger leía el tratado aristotélico del tiempo, como una suerte de testimonio documental de la concepción griega del ser. A la vez, mi pertenencia al ámbito filológico se concretaba a través de mi adscripción, en calidad de ayudante, a la cátedra de Griego, primero, y luego, tras el regreso del Prof. Conrado Eggers Lan a la Universidad de Buenos Aires en 1985, también a la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua. Esa pertenencia me obligaba, por así decir, a intentar proceder como lo hacen los verdaderos *scholars*, cuando del estudio de los griegos se trata. De ahí emanaban, por tanto, restricciones metódicas muy precisas, que me ayudaron a esforzarme por tomar conciencia de los riesgos e intentar definir, en un proceso que no estuvo libre de tropiezos, lo que me parecía ser el modo más adecuado de canalizar los impulsos procedentes de Heidegger. Fui comprendiendo, cada vez con más nitidez, que la genuina admiración por la potencia filosófica de Heidegger y la sana acogida de su innegable capacidad de inspiración no debían degradar jamás, como por desgracia lo hacían tan frecuentemente, en ninguna forma de seguimiento dogmático de sus interpretaciones ni mucho menos en una absurda mistificación de los orígenes griegos,

tampoco naturalmente, de la propia lengua griega de la época clásica. Los ejemplos negativos, tan abundantes entonces como lo son todavía hoy, lamentablemente, también me fueron de gran ayuda, porque me permitieron, creo, definir con mayor claridad lo que, a mi juicio, *no* se debía hacer, en el tránsito por el resbaladizo terreno de la confluencia entre Heidegger y los griegos.

Si en un primer momento fue la temática vinculada con el papel del tiempo en la ontología aristotélica la que, de la mano de Heidegger, ocupó el centro de mi interés, en un segundo momento, a partir de mi traslado a Alemania a fines de 1988, se fue abriendo paso con cada vez mayor decisión el interés por la concepción aristotélica de la praxis. Aquí el impulso de Heidegger continuó siendo decisivo. Pero hay dos vertientes que explican mejor cómo y por qué.

La primera tiene que ver con el descubrimiento del impresionante libro del Prof. Wolfgang Wieland sobre la física aristotélica, una obra que, aparecida por primera vez en 1962, se convirtió muy pronto en un verdadero clásico. Wieland lee la física aristotélica en una clave que combina, de modo un modo notablemente creativo e inspirador, lo mejor de los aportes de las dos tradiciones dominantes en la filosofía de su época: la tradición de la filosofía analítica, por un lado, y la tradición fenomenológica, también en su vertiente hermenéutica, por el otro. Descubrí el libro hacia 1984 o 1985, calculo, cuando empezaba a trabajar en mi tesis de licenciatura y, paralelamente, en una traducción comentada de los libros III y IV de la *Física*, como parte de un proyecto más amplio compartido con mi amigo el Prof. Marcelo Boeri, compañero de estudios en la UBA desde los comienzos a fines de los '70. El libro de Wieland me impactó de un modo que no puedo describir adecuadamente, sobre todo, por la impresionante exhibición de conciencia metódica y profundidad filosófica que ponía de manifiesto poco menos que en cada página. En ese momento se imponía ya, también en Buenos Aires, la moda según la cual la única filosofía digna de tenerse en cuenta era la procedente de la tradición analítica anglosajona. Y mucha gente veía el libro de Wieland, sin más, como una obra perteneciente a *esa* tradición, por el simple hecho de que daba una importancia central al papel lenguaje en la interpretación de la concepción aristotélica de los principios. Para mí era claro, sin embargo, que el libro en modo alguno podía considerarse como la obra de un representante ortodoxo de la nueva corriente en boga. Lo que personalmente me impactaba de Wieland era, justamente, la imposibilidad de adscribir su modo de entender la filosofía a ninguna escuela determinada, y su enorme capacidad para incorporar todo lo que resultara filosóficamente relevante y fructífero, con total lucidez respecto de los precios que se debe pagar en cada caso, cuando se apela a tal o cual tipo de instrumento conceptual. Por lo demás, me parecía evidente que la procedencia de Wieland estaba

en la tradición del pensamiento fenomenológico y hermenéutico. No sólo se había doctorado con Gadamer, sino que además, como pude comprobar tiempo después, su tesis, escrita hacia fines de los '50 y dedicada al pensamiento tardío de Schelling, tenía una clarísima impronta heideggeriana. En ese escrito inicial, compuesto a una edad poco menos que infantil, pues el autor tenía sólo 23 años en el momento de la publicación (1956), la dependencia de Heidegger era todavía excesiva, seguramente, por la simple falta de tiempo para una asimilación más madura y distanciada. Pero en el libro sobre la física de Aristóteles, publicado sólo seis años más tarde, ya no quedaba nada de esa transitoria indigestión juvenil, al punto de que la decisiva influencia de Heidegger puede pasar poco menos que inadvertida para quien proceda de otras tradiciones filosóficas. A mí me resultaba claro, sin embargo, que lo que hacía Wieland con Aristóteles no podía comprenderse adecuadamente sin tomar en cuenta los decisivos impulsos provenientes de Heidegger. Y pude confirmarlo más tarde de modo directo, pues el impacto que me produjo la obra fue tal que me llevó a tomar la decisión de trasladarme a Heidelberg para poder estudiar con el autor.

Al llegar a Heidelberg a fines de 1988 mi intención era escribir una tesis doctoral sobre la concepción aristotélica del tiempo físico, vale decir, en el marco de la teoría del movimiento natural. Aunque inicialmente había aceptado mi plan, el Prof. Wieland, sin embargo, me disuadió y me sugirió abordar la cuestión del tiempo en un área diferente de la filosofía aristotélica, a saber: en el marco del análisis de la praxis y sus estructuras fundamentales, tal como Aristóteles lo lleva a cabo en su filosofía práctica. El tema me resultaba mucho más difícil por dos razones elementales: primero, porque, a diferencia de lo que ocurre en sede física, Aristóteles no desarrolla de modo expreso, en sede ética, una teoría del tiempo propio de la praxis; segundo, porque yo había estudiado mucho más la filosofía natural y la ontología de Aristóteles que su filosofía práctica. Y es aquí donde se inserta la referencia a la segunda vertiente que mencioné más arriba. El asunto tiene que ver nuevamente con Heidegger, pero esta vez en conexión con la obra del Prof. Franco Volpi, brillante estudioso y amigo inolvidable. Hacia 1985, estando todavía en Buenos Aires, llegó a mis manos por intermedio de un colega que era amigo de Volpi su libro pionero sobre Heidegger y Aristóteles, recientemente aparecido. Escribí entonces una reseña que apareció tiempo después en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Ya en Alemania me encontré con los artículos de 1988 y 1989, igualmente pioneros, en los que Volpi proponía la osada tesis que hizo famosa su lectura del Heidegger temprano, a saber: la que veía en la concepción de *Sein und Zeit* una suerte de radicalización, en clave ontológica, de las estructuras fundamentales avistadas por Aristóteles en su tratamiento de la praxis. La conexión entre ontología y praxis, evidente para cualquiera ya en una

primera aproximación a *Sein und Zeit*, aparecía ahora, al mismo tiempo, como el resultado de una audaz apropiación transformadora de la concepción de la acción y la vida humana elaborada por Aristóteles en su filosofía práctica. En el libro Volpi comentaba, además, el modo en el que Heidegger interpretaba el tratado aristotélico del tiempo de *Física* IV 10-14, buscando las huellas que documentaban de modo indirecto el papel posibilitante de la temporalidad originaria. Sobre esta base, la pregunta que se me planteaba era obvia: si lo que sugería Volpi sobre el papel de la concepción aristotélica de la praxis era cierto, ¿por qué, en el caso del tiempo, Heidegger no había buscado lo que quería encontrar en la ética de Aristóteles, más bien que en la física? ¿Por qué dirigía contra Aristóteles el reproche de haberse limitado, en definitiva, a llevar al plano del concepto la concepción vulgar del tiempo, orientada a partir del uso del reloj? Siguiendo los impulsos procedentes de la propia operación interpretativa llevada a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit*, ¿no se podía intentar reconstruir la visión del tiempo subyacente a la concepción aristotélica de la praxis, desde Aristóteles mismo y sin heideggerianismos, a fin de emplearla, a la vez, como hilo conductor para el esbozo de una ontología de la praxis, que no se dejara reducir a la ontología que el propio Aristóteles elabora para dar cuenta de la naturaleza y el movimiento natural? La confluencia de todos estos elementos y motivos explica el origen del proyecto que intenté llevar a cabo en la tesis doctoral, cuya versión publicada en 1996 lleva el título *Zeit und Praxis bei Aristoteles*.

La conexión entre ontología y praxis ganó protagonismo, pues, en los años de la tesis doctoral. Pero la explicación biográfica tiene aquí, como suele ser el caso, el orden inverso del que reclamaría una explicación de índole puramente conceptual. No en vano insistía el propio Aristóteles sobre la asimetría entre el orden de la adquisición y el de la justificación del conocimiento: “lo primero para nosotros es lo último por naturaleza”. En efecto, llegué a la conexión entre ontología y praxis del modo que acabo de explicar. Y sólo más tarde pude advertir con más claridad que el término medio que hacía posible la vinculación de ambos ámbitos había que buscarlo en la noción de verdad, tomada en el sentido radicalizado y ampliado que en los años de gestación de *Sein und Zeit* Heidegger intenta recuperar, una vez más, de la mano de Aristóteles. La radicalización heideggeriana consiste, como se sabe, en la recuperación del sentido esencialmente manifestativo de la verdad, entendida como *alétheia*, en el sentido que, con o sin razón desde el punto de vista histórico-filológico, Heidegger atribuye al término. Se trata, en definitiva, de una cierta recuperación de la noción de verdad trascendental, tal como fue elaborada en la tradición metafísica que conduce incluso hasta Kant y Hegel: la verdad como la apertura originaria del ente a la comprensión o, si se prefiere, como la venida a la presencia del ente, para emplear una metáfora recurrente en el propio Heidegger. En el caso de Heidegger, tal

radicalización hace coextensiva, a la vez, a la verdad, en su sentido trascendental, con la experiencia de sentido, en todas sus posibles formas. Por lo mismo, trae consigo también una drástica ampliación del ámbito de la verdad trascendental: todo posible modo de acceso al ente, vale decir, también el que tiene lugar a través del trato práctico-operativo, debe verse como un modo del “ser en la verdad”, como rasgo constitutivo del “existir” del *Dasein*, es decir, de su “ser en el mundo”. De este modo, la praxis queda (re)incorporada ella misma al ámbito de la verdad. Así lo había sugerido ya el propio Aristóteles con su concepción de la verdad práctica, tal como aparece desarrollada en el libro VI de *Ética a Nicómaco*, un texto fundamental para entender el punto de partida tanto de Heidegger como posteriormente también de Gadamer. Por otro lado, la tesis heideggeriana según la cual la ontología sólo es posible como fenomenología pone en el centro del interés ontológico la problemática verdad trascendental. Como había mostrado Emil Lask, el autor predilecto de Heidegger en los tiempos de la primera época de Friburgo, la lección fundamental del giro copernicano de Kant y de la fenomenología de Husserl viene a ser, en definitiva, una y la misma, a saber: la ontología, rectamente entendida, no puede ser sino *aleteología*, es decir, un *lógos* sobre las condiciones de posibilidad de la apertura del ente a la comprensión (*alétheia*) y, con ello, de la constitución originaria del sentido experimentado, en todas sus posibles formas.¹

Es, pues, en el contexto más amplio de una reformulación radicalmente aleteiológica de la problemática ontológica donde el acceso práctico-operativo puede adquirir la centralidad que muestra en la concepción presentada en *Sein und Zeit*. Pero esto abre también nuevas perspectivas para la consideración de la praxis misma, pues pone las bases de un modo de aproximarse a la acción que sitúa en el primer plano de la atención el entramado total de sentido que sustenta la genuina praxis, la cual resulta ella misma irreductible al sustrato kinético y causal que vehiculiza y expresa dicho sentido, al buscar realizarlo en la exterioridad. En un pasaje famoso de *Brief über den Humanismus* (1946), Heidegger se queja amargamente de que aún no hemos aprendido a pensar verdaderamente el “obrar” (*Handeln*), porque lo pensamos primariamente a partir de la producción de efectos (*Bewirken einer Wirkung*), cuando su esencia tiene más bien el carácter del llevar a cabo, en el sentido propiamente realizativo del acabamiento (*Vollbringen*). Como se sabe, en

1 No podría reseñar aquí todas las contribuciones que me ayudaron a encontrar el hilo conductor en lo que se me aparecía como un verdadero laberinto. Pero no puedo dejar de mencionar los trabajos señeros de dos intérpretes de la talla del Prof. Ramón Rodríguez y el Prof. Steven Galt Crowell, a los que tengo, además, por amigos. Tampoco puedo omitir la mención del Prof. Roberto Walton y el Prof. Alberto Rosales, dos verdaderos maestros del pensamiento fenomenológico, de quienes aprendí, de diversos modos, muchas cosas, que, en ocasiones, han sido decisivas en la búsqueda de mis propios caminos.

una lección dictada en 1930, Heidegger reprocha a Kant haber ofrecido el mismo tributo en el altar de la efectución, al intentar pensar la libertad desde la causalidad, y no desde la trascendencia del *Dasein*. Sin embargo, al igual que en el caso de Aristóteles, es el propio Heidegger, con su insistencia sobre la imposibilidad de reconducir el obrar al ámbito de la mera efectución, el que abre nuevas vías también para una renovada interpretación de la concepción kantiana. Dicha interpretación debería apuntar a recuperar aquellos aspectos que documentan una visión del obrar que no se deja circunscribir en los límites de la mera eficacia, justamente, en la medida en que parte del reconocimiento del carácter prioritario e irreductible del entramado de sentido que sustenta a toda genuina praxis. En tal sentido, mis empeños de los últimos años, intermitentes e inconclusos, por reconstruir de modo más integral los fundamentos de la concepción kantiana de la acción reconoce, una vez más, una clara inspiración heideggeriana, y ello también en lo que pudieran tener de crítico respecto del modo en el que Heidegger lee algunos de los aspectos centrales de la filosofía práctica de Kant.

No podría reseñar aquí todas las contribuciones que me ayudaron a encontrar el hilo conductor en lo que se me aparecía como un verdadero laberinto. Pero no puedo dejar de mencionar los trabajos señeros de dos intérpretes de la talla del Prof. Ramón Rodríguez y el Prof. Steven Galt Crowell, a los que tengo, además, por amigos. Tampoco puedo omitir la mención del Prof. Roberto Walton y el Prof. Alberto Rosales, dos verdaderos maestros del pensamiento fenomenológico, de quienes aprendí, de diversos modos, muchas cosas, que, en ocasiones, han sido decisivas en la búsqueda de mis propios caminos.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.12

[pp. 117-121]

Mi camino hacia Heidegger

Ángel Xolocotzi

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Al hacer un recuento de los pasos que nos guiaron hacia lo que ahora hacemos, suelen aparecer elementos que en algún momento fueron pasados por alto, debido a una justificación racional posterior. Mi encuentro con la obra de Martin Heidegger es de ese tipo.

Un simple estudiante de filosofía en la universidad no alcanza a comprender la magnitud de una obra pensante y, mucho menos, de un autor contemporáneo, cuando el plan de estudios está diseñado de forma historiográfica. Esa fue mi experiencia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Si al inicio de los estudios se mencionaba a algún autor del siglo XX, como Edmund Husserl o Martin Heidegger, la verdadera confrontación se postergaba con la justificación de que “se entenderán una vez que hayamos revisado toda la historia de la filosofía”. Cuando por fin, después de varios semestres de revisión de autores de la tradición, apareció la obra de Heidegger, mi decepción no pudo ser mayor: por un lado no entendía la traducción de *Ser y tiempo* de José Gaos y, por otro lado, no veía la continuidad de problemáticas y vocabulario a la que estaba acostumbrado. Heidegger no le corregía la plana a sus antecesores, sino que parecía romper radicalmente con ellos. Esos dos motivos condujeron a que mi primer encuentro concluyera en un alejamiento de su obra y a que compartiera la parola que en esa época divulgaban algunos miembros del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM: “Heidegger no forma, sino deforma”.

Mi interés en los últimos semestres de la carrera se centró en el psicoanálisis. Precisamente a partir de alguna referencia que Fernando Savater hacía a la voluntad y la contra-voluntad en Otto Rank, fue que decidí trabajar seriamente en los presupuestos filosóficos que ahí yacían. Ya que la obra de Rank no estaba traducida, organicé mi vida de tal modo que pudiese ir a Alemania para participar en un intercambio cultural y, al mismo tiempo, llevar a cabo mi investigación. Por “azares del destino”, la organización de intercambio me encontró un lugar en Friburgo. Poco antes de viajar una amiga de la universidad me recordó que ahí habían estado tanto Husserl como Heidegger.

Efectivamente, en diversos ámbitos en los que mencionaba mis estudios filosóficos, se me recordaba que en esa ciudad había estado Heidegger, no sin aludir a su compromiso político, especialmente como rector bajo el régimen Nationalsocialista. Para muchos alemanes de Friburgo, el nombre “Heidegger” se inserta en esa dimensión sin tener mayor idea de su obra. Es significativo que la ciudad cuente con una calle que lleva el nombre de “Edmund Husserl” y otra de “Edith Stein”, pero no se encuentra la calle “Martin Heidegger”. La relación de Heidegger con el nacionalsocialismo resonaba, pues, desde el inicio de mi estancia.

Sin embargo, me interesó más la posibilidad de entender su filosofía directamente en su idioma materno. Por ello, entré en contacto con el Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ya que se decía que era “el mejor conocedor de Heidegger”, además de haber sido su último asistente personal (1972-1976). Quizás una escena resuma el ambiente en ese momento: al esperar la “Sprechstunde” (hora de asesoría) del Prof. von Herrmann, entablé diálogo con dos estudiantes provenientes de Viena. Les externé mi asombro de que vinieran a Friburgo exclusivamente a estudiar. Les traté de decir que en mi caso, quizá el viaje hacia Alemania era necesario para aprender el idioma, o para reconocer las diferencias culturales; pero con Austria me parecía, ingenuamente, que no había gran diferencia ni necesidad de instalarse en esa ciudad. Los dos estudiantes sonrieron y uno de ellos simplemente me dijo lo siguiente: “Nos interesa estudiar a Heidegger y en Viena se dice que Heidegger vive, que todavía vive en Friburgo, pero que ahora se llama von Herrmann”. Eso me hizo entender en dónde y con quién estaba a punto de dialogar.

Hablé con von Herrmann y le conté, nuevamente de forma ingenua, mis intereses filosóficos sobre el psicoanálisis. Él me escuchó pacientemente y al concluir me dijo: “Sr. Xolocotzi, le voy a recomendar tres cosas: lea *Ser y tiempo*, lea los *Seminarios de Zollikon* y asista a mi seminario. Después hablamos”. Al salir de su oficina me dirigí a la librería y compré mi propio ejemplar de *Sein und Zeit*. Recuerdo que escogí una banca a las orillas del Dreisam, el río que atraviesa Friburgo, y ahí leía pausadamente el texto acabado de comprar. Eso fue como descubrir a un autor completamente nuevo que no tenía nada

que ver con lo que había “entendido” en la traducción al español, o con lo que me habían dicho en la universidad; incluso se alejaba de lo que hasta ese momento había leído sobre él.

Esas lecturas y los seminarios de von Herrmann lograron que Heidegger se mostrara como un pensador tan determinante, que mis intereses anteriores pasaron a segundo plano. Los *Seminarios de Zollikon* me hicieron ver las problemáticas de lo consciente e inconsciente de otra manera. Alcancé a detectar que quizás debería abordar las cuestiones de forma diferente. Tan grande fue mi entusiasmo por esos seminarios que, diez años después, publiqué su traducción al castellano: la primera edición (2007) en una editorial que lamentablemente no distribuía, la segunda edición (2013) con una editorial de seriedad reconocida (Herder).

Después de ese año determinante en Friburgo, mi regreso a México y a la filosofía fue diferente. La investigación se centró más bien en indagar sobre las “bases existenciales del psicoanálisis”, lo que en algún momento me acercó a Lacan, pero a la vez me alejó de Rank. Con ello yo ya había quedado prendado de la filosofía heideggeriana, de tal modo que escribí a von Herrmann con la intención de doctorarme con él. Me contestó que ya no aceptaba doctorandos porque se acercaba su jubilación; sin embargo, ya que me había conocido y dialogamos en varias ocasiones, haría una excepción.

De inmediato organicé nuevamente mi vida para la esperada estancia, aunque, ciertamente, no todo salió como hubiese esperado. La beca que solicité no me fue otorgada porque mi doctorado era directo, es decir, sin haber realizado estudios de maestría en México. En tal circunstancia se presentaba la posibilidad de quedarme en México, hacer una maestría y posteriormente ir a Alemania. Pero no sabía si von Herrmann me aceptaría en un momento posterior. Decidí vender mis muebles y libros, incluyendo aquella colección que en aquel momento consideraba mi gran joya: las obras completas de Freud de la editorial Amorrortu. Con ese dinero y con algunos ahorros en la bolsa, me dirigí a Friburgo para doctorarme. Después de inscribirme e iniciar oficialmente la estancia, mandé cartas a toda fundación posible con la intención de conseguir una beca. Finalmente y después de varios meses de búsqueda, el *Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst* (KAAD) me otorgó el apoyo que me mantendría durante de cuatro años, y con el cual concluí en 2001 mi doctorado.

La investigación versó sobre un ámbito prácticamente desconocido por aquel entonces en torno a la obra de Heidegger: sus primeras lecciones en Friburgo y la apropiación de la fenomenología husserliana. Precisamente en el año en que inicié el doctorado, Ramón Rodríguez publicaba de modo pionero un libro fundamental sobre ese asunto:

“*La transformación hermenéutica de la fenomenología*”. Más allá de algunos trabajos en inglés, como los de Sheehan, Kisiel o van Buren, o bien, en alemán, como los de Pöggeler, Imdahl o Merker, no había investigaciones especializadas al respecto.

Derivado de la tesis en alemán, publiqué en español dos libros (*Fenomenología de la vida fáctica* y *Subjetividad radical y comprensión afectiva*) y un buen número de artículos sobre la obra temprana de Heidegger. En la actualidad, el tema es algo que me sigue apasionando, sobre todo porque en ese ámbito se puede trabajar, tal como Husserl lo exigía, tomando en cuenta las pequeñas monedas y no los grandes billetes. Gracias a la continua publicación de las lecciones de Heidegger y Husserl, el seguimiento puntual que hace años emprendí, ahora me permite observar los matices, la gran cercanía y la crítica filosófica que existe entre estos filósofos. Sólo los que ignoran estos intercambios se mantienen en una ortodoxia sin alcance filosófico, y optan por descalificar a uno de los dos. El hecho de que los asistentes de Husserl y Heidegger, en primera y segunda línea, como Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Klaus Held y F.-W. von Herrmann, vean el diálogo más allá de una aparente polarización, me dio la confianza suficiente para llevar a cabo las interpretaciones que hice tanto en el proyecto doctorado, como en los trabajos posteriores.

A veinte años de mi descubrimiento “real” de la obra heideggeriana, viejos amigos me preguntan si acaso uno puede llegar a agotar la filosofía de Heidegger. A lo largo de estos años he intentado una y otra vez escabullirme por otros senderos; sin embargo, siempre encuentro nuevamente la radicalidad heideggeriana que me hace retornar. Lo apabullante de su obra quizás yace en ello: no en que haya tocado una amplia gama de “temas”, sino en que su modo de filosofar hace ver todo de otra manera. Ya sea que uno se pregunte por el tiempo, por la historia, por el lenguaje, o incluso, por el cuerpo, Heidegger siempre da qué pensar.

Para mí, el hecho de regresar una y otra vez a las referencias heideggerianas ha sido mucho más enriquecedor que otros proyectos posibles. Precisamente porque su radicalidad es como un parteaguas en la tradición filosófica occidental, Heidegger nos obliga a enfrentarnos irremediabilmente con la historia de la filosofía. Así es como este pensador alimenta mis lecturas, que van desde Anaximandro hasta Husserl. Si a ello le añadimos la magnitud de su obra escrita, la filosofía de Heidegger exige todavía muchos años de investigación. En ello se incluye, por supuesto, la relación entre su vida y su obra con la consecuente tematización de su relación con el nacionalsocialismo.

Queda mucho camino por andar. Y no sólo me refiero a los 13 volúmenes que faltan de publicarse en la *Gesamtausgabe* (Edición integral), sino a la asimilación de lo ya

publicado, y a los impulsos dados tanto para la filosofía contemporánea en general como para otros ámbitos del saber. Curiosamente, uno de estos “otros” ámbitos es el espacio iberoamericano, en el cual, el pensamiento heideggeriano ha tenido gran repercusión. De hecho, uno de los logros recientes que da muestra de ello, es la creación de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), cuya meta es difundir e intercambiar las investigaciones que se hacen al respecto tanto en España como en América Latina.

Como a muchos colegas, la obra de Heidegger me ha cambiado la vida. Pese a las controversias y los ataques, las horas de lectura de su obra me permiten asegurar dos cosas: que Heidegger es un filósofo con todas sus letras y que su filosofía es un reto para el pensar. Sólo espero poder afirmar algún día lo que Jean Beaufret decía al final de su vida: “ya estoy comenzando a entender a Heidegger”.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2014.I00.13

[pp. 123-138]

Ser es conversación. Remanentes, pensamiento débil y hermenéutica

Santiago Zabala

ICREA. Universidad de Barcelona

Traducción del inglés por Eva M. Bartusch para *Differenz*¹

La respuesta a la pregunta: ¿qué es la filosofía?, consiste en que correspondamos a aquello hacia lo que está en camino la filosofía. Y esto es: el ser del ente. Desde el inicio prestamos oídos a lo que la filosofía ya nos ha transmitido en esa correspondencia; la filosofía, es decir, la φιλοσοφία comprendida en sentido griego. Sólo así logramos la correspondencia, es decir, la respuesta a nuestra pregunta, manteniendo el diálogo con aquello hacia lo que nos entrega -es decir, nos libera-la tradición de la filosofía. No damos con la respuesta a nuestra pregunta recorriendo el espectro historiográfico de las definiciones de la filosofía, sino dialogando con aquello que nos ha sido transmitido por la tradición como ser del ente.²

Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* (1956)

1 Texto publicado originalmente en MALPAS, J y ZABALA, S. (Ed.): *Consequences of Hermeneutics: Fifty years after Gadamer's Truth and Method*. Northwestern University Press, 2010. pp. 161-176 y cedido por el autor para su publicación en castellano a *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*.

2 Die Antwort auf die Frage: Was ist das—die Philosophie? besteht darin, dass wir dem entsprechen, wohin die Philosophie unterwegs ist. Und das ist: das Sein des Seienden. In solchen Entsprechen hören wir von Anfang an auf das, was die Philosophie uns schon zugesprochen hat, die *Philosophie*, d. h. die griechisch verstandene. Deshalb gelangen wir nur so in die Entsprechung, d. h. zur Antwort auf unsere Frage, dass wir im Gespräch mit dem bleiben, wohin uns die Überlieferung der Philosophie ausliefert, d. h. befreit. Wir finden die Antwort auf die Frage, was die Philosophie sei, nicht durch historische Aussagen über die Definitionen der Philosophie, sondern durch das Gespräch mit dem,

Entre las consecuencias más importantes de Heidegger en la destrucción del Ser como existencia, en adición a la superación de la metafísica y la elevación de la hermenéutica al centro de la preocupación filosófica, es el debilitamiento del Ser a sus propios remanentes. Mientras algunos pocos investigadores de Heidegger consideran la destrucción filosófica del maestro alemán como un debilitamiento del Ser, la mayoría de los filósofos hermenéuticos contemporáneos coinciden que era el primero en dar importación ontológica a la hermenéutica. Para autores como Donald Davidson, Roland Dworkin y Nancy Holland la interpretación filosófica no solo se convirtió en un problema filosófico en sí, sino también la base para superar la división entre filosofía analítica y continental. Mientras muchas de las filosofías analíticas contemporáneas (como la de J. Searle) continúan restringiendo la ontología a un enfoque científico desde la tradición empirista, y filósofos continentales (como J.-L. Marion) firmemente mantienen la intencionalidad objetivista de su tradición fenomenológica, medio siglo después de la publicación “Verdad y método” de Hans Georg Gadamer la hermenéutica tiene la oportunidad de dejar de lado estas aspiraciones metafísicas tradicionales de indudable conocimiento.

La hermenéutica filosófica ya no debería de ser presentada como otra variación de la filosofía continental contra la filosofía analítica, sino más bien como la disolución de dicha división entre disciplinas, donde el lenguaje no se usa como representar la realidad, sino nos ayuda a romper “la costra de convención de la industria epistemológica”, como diría John Dewey. Mientras una nueva infraestructura/borrador intercambiable ya ha empezado de perfilarse en la fusión de problemas de ambas tradiciones en autores como Karl-Otto Apel, Ernst Tugendhat y John McDowell, esta misma infraestructura/borrador no llegará a ser el pensamiento del siglo veintiuno mientras no supera la metafísica de una forma productiva. Sin embargo, si la hermenéutica se puede presentar a sí misma como el pensamiento pos metafísico del siglo veintiuno no es solamente porque sus mejores practicantes (Schleiermacher, Dilthey y Nietzsche) abrieron una brecha mientras otros de ambas tradiciones (Thomas Kuhn, Michael Theunissen y Rüdiger Bubner) lo desarrollaron, es más bien porque ha llegado a ser la respuesta más apropiada a la destrucción de la metafísica de Heidegger. No obstante esto ocurrió solamente porque la hermenéutica dejó su enfoque conservativo al diálogo y se convirtió en una filosofía progresiva conversacionista donde el suceso, como señaló Rorty, se mide en “horizontes fusionado más que problemas resueltos, o incluso por problemas disueltos”³ Mas que una posición

was sich uns als Sein des Seienden überliefert hat. (M. HEIDEGGER, ¿Qué es la filosofía? Trad. J. A. Escudero, Herder, 2004, 54).

3 R. RORTY, “Being That Can Be Understood is Language,” in *Gadamer’s Repercussion: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. B. Krajewski (Berkeley: University of California Press, 2004), 29.

filosófica en la búsqueda de los orígenes del Ser, la hermenéutica, vía Vattimo y Rorty, se ha convertido en un sistema de pensamiento que aspira a descubrir los efectos del Ser.

La meta de este ensayo es demostrar que la destrucción de la metafísica de Heidegger junto con los efectos ontológicos de la hermenéutica resultan en “conversación”, que es en algo “débil”, como explicó Rorty, “en comparación con las investigaciones científicas.”⁴ Pero para demostrar que el Ser es conversación primeramente es necesario resumir los remanentes del Ser que la destrucción de Heidegger dejó expuestos y los efectos ontológicos que implica la interpretación. “Conversación” no solamente será el resultado más apropiado a la destrucción de la metafísica de Heidegger, sino también, como enfatiza Vattimo, “lo que interpretación puede generar”, eso es “Ser, nuevos sentidos de experiencia, nuevos caminos del mundo para anunciarse a sí mismo.”⁵

Antes de aventurarnos en los remanentes de Ser se debe de hacer hincapié en que Reiner Schürmann y Jacques Derrida se encuentran entre los pocos filósofos que le dieron a la destrucción su papel central que se merece en los pensamientos de Heidegger. Derrida practicaba deconstrucción como su sistema post-metafísico y Schürmann indicaba que tal práctica solo se daba en la “ausencia de fundamentos.” Aunque los dos son intérpretes originales de la destrucción de la metafísica de Heidegger, solamente Vattimo y Rorty heredaron sus consecuencias ontológicas y, vía la hermenéutica, las usaron como una forma de vencer a la metafísica: el primero interpretando la destrucción como el debilitamiento de Ser hacia sus remanentes y el segundo indicando la naturaleza conversacional de tal Ser.⁶ Ambos Vattimo y Rorty no solamente desarrollaron radicalmente la destrucción de Heidegger hacia un “pensamiento débil”, sino siguieron también al maestro alemán en su exigencia más innovadora: “efectuar para sí el Ser en cada momento de nuevo”⁷ Después de haber dicho esto no debería de sorprender que están entre los pocos intérpretes de Heidegger que tienden a rehusar el así llamado giro por el que el maestro alemán supuestamente pasó después de la publicación de *Ser y Tiempo*, del análisis del Ser “Dasein” a la consideración de la historia de épocas del Ser. Aquellos intérpretes que enfatizan este giro también tienden a considerar *Ser y Tiempo*

4 R. RORTY, *The Future of Religion*, with Gianni Vattimo, ed. S. Zabala (New York: Columbia University Press, 2005), 68.

5 G. VATTIMO, *After Christianity*, trans. L. D’Isanto (New York: Columbia University Press, 2002), 67.

6 Un resumen completo de las consecuencias de la destrucción de Heidegger se puede encontrar en el segundo capítulo del libro *The Remains of Being: Ontology After Heidegger* (New York: Columbia University Press, 2009).

7 M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 83.

como el único texto donde Heidegger produce filosofía innovadora cuando el análisis del Ser es realmente una constante en todos sus escritos.

No obstante la filosofía del Ser de Heidegger era también una evolución progresiva que le permitía responder a la destrucción que él mismo impuso al Ser. La confirmación de esto se puede encontrar en su introducción a la séptima edición alemana de *Ser y Tiempo* (1957), donde Heidegger lo asegura como esclarecimiento a la cuestión del Ser “el lector puede recurrir a mi *Introducción a la Metafísica*.”⁸ Aunque este texto es solamente de un curso de conferencias que dio en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1935, también es el primero que Heidegger escogió para su publicación general en 1953. No es solamente el texto más significativo de Heidegger después de *Ser y Tiempo*, sino también la explicación esencial de *Ser y Tiempo*. Si en el magnum opus de 1927 la preocupación principal era la cuestión del Ser, es en este texto en el que esta misma cuestión finalmente está siendo “esclarecida.” Igualmente, la destrucción no empezó en *Ser y Tiempo* sino más bien en los cursos en Friburgo y Marburgo en 1923 titulados “*Ontología – la Hermenéutica de la Facticidad*” y continuó a lo largo de sus volúmenes sobre Nietzsche y en sus notas en “*Contribuciones a la Filosofía (del acontecimiento)*”. A lo largo de estos textos el Ser ha sido tanto un problema constante como una respuesta progresiva, adaptándose no solo a su propia destrucción, sino también a las nuevas cuestiones fundamentales que surgieron de ahí, como voy a demostrar. En resumen, la “destrucción” no es una palabra aislada en la obra de Heidegger, más bien, como enfatizó Vattimo, representa la totalidad de un camino a seguir: la historia del debilitamiento del Ser.

Heidegger seguramente tachó la palabra “*Destruktion*” de la *Heidelberger Disputation* de Lutero de 1518 donde el reformador de la iglesia lo usaba para dismantelar la teología institucional en el nombre de la autenticidad del mensaje evangélico. Sin embargo, contrario a las intenciones del teólogo, Heidegger no buscaba un Ser auténtico u original, sino buscaba liberarlo de ser demasiado objetivo, una interpretación que limitaba sus posibilidades existenciales excluyendo polaridades binarias como Ser - nada, verdad - error, mente - materia. Estas polaridades surgieron del entendimiento de los objetos del mundo independientemente de nuestra existencia, o sea, como cosas en sí mismas. No obstante, si este fuese el caso y nosotros solamente tuviéramos que re-presentar estos objetos en su presencia atemporal, o sea un informe objetivo científico, entonces, entonces nuestro Ser llega a ser un objeto como otro más. En vez de esto, como Heidegger explicó inmediatamente en *Ser y Tiempo*, tenemos una relación con nuestro Ser que se

8 M. HEIDEGGER, *Being and Time*, translate J. Stambaugh (New York: State University of New York Press), xvii.

llama “existencia” porque es una auto-relación, por tanto una Ser-relación: Lo ónticamente señalado del “ser ahí” (Dasein) reside en que éste es ontológico.”⁹ Desde el principio la destrucción no era un asunto de encontrar el Ser verdadero, sino mas bien el aventurarse en una investigación histórico-teorética del Ser de los entes.

La confirmación de esto se ve en la crítica de Heidegger de la concepción de verdad como correspondencia – “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” – ya que presupone la idea de un Ser original que actuaría como un principio primario infranqueable. Aunque esta teoría tradicional de la verdad ya es la consecuencia de la interpretación metafísica del Ser, o sea, donde la distinción entre la esencia y la existencia de las cosas hay sido olvidada, Heidegger no lo critica para encontrar una teoría más verdadera, sino mas bien, como explicó Otto Pöggeler, porque estaba buscando una “plataforma conceptual diferente.” Pöggeler fue el primero en darse cuenta de esto y nos recuerda como ya “en sus primeras conferencias Heidegger propuso la exigencia de tener en cuenta la práctica y religiosa verdad junto a la teorética.”¹⁰ Esto es porque el entendimiento de Heidegger de la verdad como revelación no estaba intencionado para una disciplina o paradigma cultural en concreto, sino para un pensamiento general, es decir, el espacio olvidado entre Ser y entes: la diferencia ontológica.

Mientras la diferencia ontológica de Heidegger se puede interpretar como un resultado de la destrucción de la metafísica, no es algo que el filósofo haya introducido para detener la investigación;¹¹ es más bien, como especificó en *Ser y Tiempo*, el “punto de partida para la problemática ontológica.”¹² Esto es porque Heidegger explicó en 1956 que el sentido de la filosofía no se debería buscar

9 HEIDEGGER, *Being and Time*, 10.

10 O. PÖGgeler, “Heideggers logische Untersuchungen,” in *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten. Forum für Philosophie Bad Hamburg* (Frankfurt: M. Suhrkamp, 1989), 75-100.

11 Hay un testimonio interesante de Gadamer que nos muestra como, para Heidegger, la diferencia ontológica no era algo que haya producido el filósofo: “Me acuerdo todavía,” dice Gadamer, “bastante claro cuando en Marburgo el joven Heidegger desarrollaba este concepto de la “diferencia ontológica” en el sentido de la diferencia entre ser y entes, entre *ousia* y *on*. Un día, cuando Gerhard Krüger y yo acompañábamos a Heidegger a su casa, uno de nosotros dos arrojó la pregunta sobre, entonces, cuál era el significado de esta distinción ontológica, cómo y cuando uno debería de hacer esta distinción. Nunca olvidaré la respuesta de Heidegger: Hacer? Es la diferencia ontológica algo que hay que hacer? Esto es un malentendido. La diferencia no es algo introducido en el pensamiento del filósofo para distinguir entre el ser y los entes” (H.-G. GADAMER, *The Beginning of Philosophy*, trans. R. Coltman [New York: Continuum, 2001], 123).

12 M. HEIDEGGER, *Being and Time*, trans. J. Stambaugh (New York: State University of New York Press), 397.

recorriendo el espectro historiográfico de las definiciones de la filosofía, sino dialogando con aquello que nos ha sido transmitido por la tradición como ser del ente. Este camino hacia la respuesta a nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación de la historia; más bien, se trata de una apropiación y transformación de lo transmitido por la tradición. El término «destrucción» tiene en cuenta una tal apropiación de la historia. ... Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, dismantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente.¹³

Como podemos ver, la destrucción de Heidegger no estaba concebida para descubrir la diferencia ontológica, sino para dirigirnos hacia dicha diferencia, es decir, hacia el pensamiento del Ser. ¿Pero qué implica dicho pensamiento? Primeramente que la filosofía desde Platón no solamente haya sido un “olvido del Ser”, sino también una expresión de los remanentes del Ser. Si Heidegger repetitivamente insistía que “*es gibt Sein* [hay Ser]” y “*nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être* [estamos precisamente en una situación donde principalmente hay Ser],”¹⁴ es porque el Ser es un evento que supera toda investigación metafísica o, lo que es lo mismo, descriptiva que finalmente satisface nuestras necesidades. Por esta razón, más que con la verdad del Ser nos quedamos con los remanentes del Ser, dado que “permanecer”, explicó Heidegger, quiere decir “no desaparecer y, por tanto, estar presente;”¹⁵ en otras palabras, los remanentes son estos fragmentos desgastados que no solo sobran después de usarlos, sino también sobreviven. De este modo el Ser perdurado para Heidegger no es la más fuerte, al contrario, es la desgastada, más débil y vaporosa palabra de que no hay nada como él y que nunca se agota en la presencia de su inscripción.

Una confirmación de esta consecuencia de la destrucción se ve en la conferencia de Heidegger que dio en Friburgo en el semestre de invierno del 1941. En el §11, titulado “El Ser es el más desgastado [“*abgegriffen*”] y a la vez el origen,” donde encontramos las siguientes declaraciones:

El ser nos hace falta, puesto que lo necesitamos en todos los aspectos para con el ente. Y como nos hace falta el ser, hacemos uso del mismo en todo conducirse relativamente al ente. En este general y múltiple uso,

13 M. HEIDEGGER, *¿Qué es la filosofía?* Trad. J. A. Escudero, Herder, 2004, 54-55).

14 M. HEIDEGGER, *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 251.

15 M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, tecnos, 1999, 21.

en cierto modo el ser es consumido. Sin embargo no podemos decir que en ese consumo el ser se agote. Del ser nos siguen quedando siempre existencias. ¿Acaso queremos indicar con ello que ese uso del ser al que constantemente nos hemos referido deja al ser totalmente intacto?, ¿no queda el ser, cuando menos, mermado por tal uso?, ¿la indiferencia que el «es» introduce en todo decir, no da testimonio de lo desgastado que está eso que así nombramos? Si el ser no es concebido, entonces, por contra, es algo desgastado y por ello también «vacío» y «común». El ser es lo más desgastado. En nuestra comprensión, «el ser» permanece por doquier y en todo instante, como lo más comprensible de suyo. Así, es la moneda más desgastada con la que continuamente pagamos todo respecto para con el ente, sin cuyo pago tampoco recibiríamos nunca a cambio un respecto para con el ente en cuanto ente.¹⁶

Heidegger en este pasaje tan significativo, indicando que “Del ser nos siguen quedando siempre existencias”, no solo anticipa su condición (“desgastado”)¹⁷ sino también especifica el pensamiento del Ser, o sea, la metafísica en general, no puede ser superado “Überwindung”, sino solamente rebasado, llegar al término de, “Verwindung”. Mientras “Überwindung” se refiere a un completo abandono del problema, “Verwindung” en cambio alude al camino con el que uno rebasa una decepción mayor, no olvidándola, sino llegando al término de ella o, como dice Heidegger, “lo que pasa cuando, en el ámbito humano, se trabaja a través de pena y dolor.”¹⁸ Aunque no es el único pasaje donde Heidegger expone el estado del Ser después de la metafísica,¹⁹ sí nos indica que no es lo que el Ser es, sino como permanece lo que es esencial para la filosofía después de su destrucción. En otras palabras, el final de la metafísica se mezcla con el final de la búsqueda de la presencia del Ser porque la filosofía, después de haber recuperado la cuestión del Ser a través de la destrucción de su tradición, reconoce que solo nos quedan

16 M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, (Alianza, 1989) 97-98

17 Since “worn” is the participle of “wear,” meaning “affected,” “exhausted,” or “spent” by long use or action, “worn-out” means something that has being used until threadbare, valueless, or useless. (NdT): *Esta nota se hace obsoleta en la traducción, porque en castellano no se usa la misma palabra raíz.*

18 M. HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology*, trans. W. Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 39.

19 En los volúmenes sobre Nietzsche Heidegger especifica como “within metaphysics there is nothing to Being as such” (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. 3, trans. D. F. Krell [San Francisco: Harper & Row, 1991], 202) and in *Off The Beaten Track* how the ontological difference “can be experienced as something forgotten only . . . if it has left a trace” (M. HEIDEGGER, *Off the Beaten Track*, ed. and trans. J. Young and K. Haynes [Cambridge: Cambridge University Press 2002], 275).

sus remanentes. En esta condición la polaridad excluyente del Ser – Nada en la cuestión tradicional de la metafísica (“¿porqué tiene que haber entes en vez de no haber nada?”) termina favoreciendo al Ser porque, como dice Heidegger, es el Ser el que primero “El ser, ante todo, deja ser a todo ente en tanto que tal ente; esto es: allí hacia donde surge un ente para ser él mismo». El ser deja surgir a cada ente como tal ente.”²⁰

Después de la destrucción de la metafísica la filosofía ya no depende de la posibilidad de que una elección en una polaridad pueda ser correcta sino en la condición, estado o remanente del Ser. Pero para poder pensar en el Ser sin considerar la metafísica, por tanto sin entes, en su estado actual desgastado, es necesario reformular la cuestión tradicional metafísica a la cuestión de la condición del Ser. Esta es la forma en la que Heidegger en “*Introducción a la metafísica*” formuló la siguiente cuestión: “*Wie steht es mit dem Sein?*”, que creo que se traduce de la mejor forma con “How is it going with Being?”²¹ Heidegger especifica:

La pregunta fundamental de la metafísica que planteamos es: «¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» En esta pregunta fundamental ya resuena la pregunta previa: ¿qué pasa con el ser? ¿Qué queremos decir con las palabras «ser», «el ser»? El intento de dar una respuesta nos pone inmediatamente en un apuro. Estamos asiendo lo inasible. Y sin embargo el ente nos concierne incesantemente, nos sentimos referidos a él, nos sabemos a nosotros mismos «como entes».²²

Tal como Charles Guignon apunta correctamente, esta “cuestión tiene un timbre coloquial, casi de argot,”²³ lo que confirma que el Ser ahora aparece como algo débil

20 M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, (Alianza, 1989) 99

21 HEIDEGGER, *Introduction to Metaphysics*, 35. El traductor añade una nota explicando que la expresión “*Wie steht es um das Sein?*” “puede ser traducida mas coloquialmente con ‘What is the status of Being?’ o incluso ‘What about Being?’ Nosotros lo hemos mantenido en alemán para preservar los diferentes juegos de Heidegger sobre “standing” (35). Es importante de darse cuenta de que Heidegger, en las páginas 25, 27, 28, 29, 30, 32 y 70 de la edición original alemana usa “*Wie steht es um das Sein?*” y en las páginas 26, 56, 153 y 154 usa una fórmula diferente: “*Wie steht es mit dem Sein?*” Ambas versiones han sido traducido como “How does it stand with Being?” Aunque estoy de acuerdo de que no hay una gran diferencia en el sentido entre las dos formulaciones, he decidido traducir las dos versiones como “How is it going with Being?” porque captura mejor la formulación post-metafísica de la cuestión, por tanto del hecho que el Ser ha pasado por la destrucción.

22 M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, tr. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 73.

23 C. GUIGNON, “Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of *Phusis*,” in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, ed. R. Polt and G. Fried (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 34.

“aquello de donde procede todo ente e incluso la posible aniquilación del mismo.”²⁴ Aunque en la *“Introducción a la metafísica”* no se puede encontrar el término “desgastado”, Heidegger comenta que Nietzsche “habría tenido toda la razón cuando denominó a estos ‘conceptos supremos’, como el del Ser, ‘el último humo de la realidad evaporada.’”²⁵ El Ser ya no es un hecho presente, sino “es el acontecimiento fundamental, es la base que permite el surgimiento de la ex-sistencia histórica en medio del ente manifiesto en su totalidad.”²⁶ Este texto es la confirmación que la destrucción de la metafísica de Heidegger no implica el final de la metafísica, o sea, de la relación del pensamiento al Ser o del sujeto al objeto, sino solamente el reconocimiento que “al definir la oposición entre ser y pensar nos movemos dentro de un esquema corriente”²⁷ que no podemos superar. Heidegger concluye la *“Introducción a la metafísica”* llamando a la filosofía a “efectuar para sí el Ser en cada momento de nuevo”²⁸ porque después de su destrucción el Ser no se puede encontrar o descubrir, sino debe de ser retenido el mayor tiempo posible, o sea incorporado, adueñado o interpretado. Es por eso que Heidegger algunos años más tarde en *“Tiempo y ser”* quería aclarar que “tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma.”²⁹

Aunque Heidegger le dio varios nombres a esta tarea (*“An-Denken,”* dilatación, incautación), todos pertenecen a esta nueva cuestión fundamental de la filosofía (*“Wie steht es mit dem Sein?”*), que es una invitación a seguir pensando después de la metafísica. Ahora bien, la palabra “después” no solamente alude al término alemán *“Nachdenken”*, el “pensamiento que viene después”, sino también al “que le sigue”, al “seguidor del Ser.” Al dedicarse al *“Denken”*, pensar, no se trata de analizar, sino de atender o recordar el Ser, ya que *“Bauen”*, construir, que viene después de la destrucción de algo, no apunta a la noción de una nueva construcción, sino a *“Hegen”*, conservación, preservación y custodia. Es por esto que la filosofía, después de la destrucción, llegó a ser una respuesta, una contestación a la historia de los varios acontecimientos del Ser que nos han sido legados a través del lenguaje del Ser. En contraste a la actitud cartesiana, que mantiene como tarea del filósofo intentar atrapar lo que está delante de él, el filósofo

24 M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, tr. M.E. Vázquez García, (Alianza, 1989) 99

25 M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, tr. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 41. Aquí Heidegger cita al *Crepúsculo de los ídolos*, §4 “Razones” en la filosofía” de Nietzsche

26 M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, tr. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 181.

27 M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, tr. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 127.

28 M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, tra. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001), 83.

29 M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, tecnos, 1999, 44.

metafísico se vuelve oyente, un respondedor a los remanentes del Ser para establecer una relación de “audición.” En vez de una descripción filosófica del origen, presencia o verdad del Ser, después de la destrucción de la metafísica la filosofía se ha convertido en una interpretación de los remanentes del Ser.

Mientras Heidegger nunca denominó a la hermenéutica como el pensamiento que intentaba expresar después de la destrucción de la metafísica, hay varios indicios en sus escritos que revelan esto como el candidato adecuado. Por ejemplo, en el curso de 1923 el explicaba que la hermenéutica no significa adquirir conocimiento sobre cosas, sino “un conocer existencial, es decir, un Ser.”³⁰ De esta forma el problema filosófico de la hermenéutica no es el de describir el Ser lo más exacto posible, sino el guardar, mantener e interpretar sus remanentes. Es por ello que Heidegger cree que la hermenéutica ni siquiera es una filosofía sino solamente la interpretación del Ser, “que quisiera someter a la consideración bien dispuesta de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido.”³¹ Adicionalmente, cuando Heidegger discutía *Ser y Tiempo* en los años 50 con Tezuka, el continuaba considerar la hermenéutica como el pensamiento que puede llamar al hombre a su Ser esencial, es decir “juntar lo que se oculta en lo antiguo.”³² Como podemos ver, el interés de Heidegger por la hermenéutica iba más allá de las teorías tradicionales de la interpretación que proveía los criterios para entender lo que un texto, un evento u autor realmente quería decir; él estaba interesado en sus efectos ontológicos. ¿Pero cuales eran estos efectos ontológicos?

Heidegger seguramente respondería de manera diferente a esta pregunta, pero yo creo que los efectos ontológicos de la interpretación consisten en Ser, o sea generando remanentes futuros del Ser. ¿Pero como puede interpretación generar Ser, cuando, como dije antes, “es gibt Sein” o “il y a de l’être” siempre y como siempre lo fue? Realmente es solo porque el Ser ya está ahí, se puede generar vía la interpretación, pero no se puede crear del vacío. Después de todo, la diferencia ontológica nos permite entender al Ser como el horizonte en el que vivimos en vez de un ámbito que hay que atrapar. Mas que una posición filosófica en la búsqueda de los orígenes del Ser, la hermenéutica se ha convertido en el pensamiento post-metafísico que Heidegger estaba buscando para “efectuar para sí el Ser en cada momento de nuevo.”

Los únicos filósofos contemporáneos que concibieron la hermenéutica como el sistema pensativo adecuado para acercarse al final de la metafísica son Rorty y Vattimo.

30 M. HEIDEGGER, *Ontología – Hermeneutica de la Facticidad*, trad. J. Aspiunza (Alianza, 2000), 37.

31 M. HEIDEGGER, *Ontología*, 39.

32 M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann (Odos, 1987) 119.

Ambos filósofos descartaron sus tradiciones filosóficas, es decir, la filosofía analítica y continental, no para buscar una posición filosófica diferente, sino más bien en contra de esta búsqueda. Lo que les une no es solamente su interés común en dejar a un lado a la metafísica, como Heidegger demanda, sino también en transformar la obsesión de la filosofía para con la verdad a favor de una continuación de la conversación. Resumiendo, Rorty y Vattimo expusieron, a través de su hermenéutica post-metafísica, esta “plataforma conceptual diferente” que Heidegger buscaba para tener en “cuenta”, como explicaba Pöggeler, “la verdad práctica y religiosa junto a la teórica,” o sea: “pensamiento débil.”³³

Pensamiento débil es un término que formuló Vattimo en los primeros años 80 y que fue apoyado por Rorty muy poco después.³⁴ Invita a los filósofos analíticos y continentales a abandonar su reivindicación metafísica de las descripciones globales del mundo. En esta idea las verdades filosóficas, religiosas y científicas no solamente se circunscriben a su propio paradigma histórico, sino la mayoría solamente se conciben como efectos contingentes a sus paradigmas históricos. El hecho que sus reivindicaciones de la verdad se debilitan no se debe de interpretar como un fallo, sino como una posibilidad de emancipación, o sea, de independencia de una objetividad que restringe sus propios horizontes. Vattimo, sugiriendo que la destrucción de Heidegger se debe de leer como una debilidad de las estructuras de la metafísica, y Rorty, indicando como el valor de la filosofía ahora es “un asunto de su relación no a una materia de estudio, sino al resto de la conversación de la humanidad,”³⁵ no solamente superaron la metafísica, sino también hicieron hincapié en su inevitable continuación en la hermenéutica. El pensamiento débil es la posición común desde donde la hermenéutica de Vattimo y Rorty puede funcionar tanto sin volver a caer en la metafísica como, creando un Ser nuevo, a través de sus propios efectos. Tal como Vattimo explica, la interpretación

genera Ser, nuevos sentido de experiencia, nuevos caminos para el mundo de anunciarse a sí mismo, que no solamente son otros a los anunciados “anteriormente.” Es más, se unen a los últimos en una especie de *discursus* cuya lógica (también en el sentido de Logos) consiste precisamente en la continuidad . . . La hermenéutica ontológica sustituye a la metafísica de la presencia con un concepto del Ser que es esencialmente constituido por la característica de la destrucción. El Ser no se da a sí mismo de una vez por

33 Una historia detallada del pensamiento débil de Vattimo se puede encontrar en mi introducción a *Weakening Philosophy*, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007), 3-34.

34 R. RORTY, *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 6.

35 R. RORTY, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge (M) Cambridge University Press 2007), 129.

todas como una simple presencia, más bien ocurre como una declaración y crece en las interpretaciones que escuchan y corresponden (al Ser).³⁶

Como podemos ver, la hermenéutica ontológica de Vattimo solo es posible dentro de los remanentes del Ser, o sea, es una continuación, no un descubrimiento. Mientras las descripciones representan al Ser, las interpretaciones generan el Ser. Sin embargo esta generación no es autónoma sino parte de la continuidad de esta metafísica que no podemos superar. Lo que es manifestado no es el Ser, son los remanentes del Ser, estos efectos del Ser que brotan solamente de la diferencia ontológica. Aunque efectos, del latín “*effectus*,” “rendimiento” o “logro,” se puede usar para varias funciones,³⁷ aquí se entiende en contra de la búsqueda tradicional de la hermenéutica de causas, orígenes o verdades. Por ello Vattimo define la hermenéutica no solamente “como la teoría filosófica del carácter interpretativo de cualquier experiencia de verdad,” sino también como la única que “se piensa coherentemente nada más que como una interpretación.”³⁸

Es por estas mismas razones que Rorty decidió apoyar a la hermenéutica, la cual no consideraba una posición filosófica, sino mas bien la “expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse.”³⁹ Al igual que para Vattimo, para Rorty la hermenéutica filosófica no es una defensa de las ciencias humanas, un rival del método científico, o un oponente de la filosofía analítica, sino mas bien “lo que nos queda cuando dejamos de ser epistemológicos.”⁴⁰ Si la hermenéutica solamente fuera otra disciplina o posición, o sea, el descubrimiento de que hay diferentes perspectivas en el mundo, entonces esto presupondría una concepción de la verdad como el espejo objetivo de cómo son las cosas, cosa que Rorty quiere evitar.⁴¹ Al evitar esta noción metafísica de la verdad le llevó a Rorty a la hermenéutica de Heidegger, que es, como dije, mas sobre los efectos que sobre los orígenes de la verdad. En el Seminario Synergos de la Universidad de George Mason Rorty declaró en 1982 que la hermenéutica no solamente es lingüística, sino también esencialmente anti-platónica y por ello capaz de superar nuestra tradición epistemológica. Rorty especificó que

36 VATTIMO, *After Christianity*, 67–68.

37 J. L. Austin hizo hincapié también en la función de “efectos” en su teoría de “acto de habla,” o sea, en rendimiento del habla. Ver J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, ed. J. O. Urmson (Oxford: Clarendon, 1962).

38 G. VATTIMO, *Mas allá de la interpretación*, trad. P. Aragón (Paidós 1995), 45.

39 R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. (Catedra,) 216.

40 R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. (Catedra,) 223.

41 Sobre este concepto de la verdad vea la discusión de Rorty y Engel en R. RORTY and P. ENGEL, *What's the Use of Truth?* ed. P. Savidan, trans. W. McCuaig (New York: Columbia University Press, 2007), 47-59.

lo que Nietzsche – y más generalizado la “hermenéutica” – nos quieren decir, no es que necesitamos un método nuevo, sino que debemos de mirar de reojo a la idea del método. Él y sus seguidores no se deberían ver como ofertándonos un conjunto nuevo de conceptos, sino como ofertando un cierto escepticismo hacia todos los conceptos posibles, incluyendo los que ellos mismos usan . . . se deben de ver como los que nos instan a pensar en los conceptos como herramientas y no como imágenes – instrumentos resuelve-problemas en vez de fundamentos firmes desde donde se critican a los que usan conceptos diferentes.⁴²

Podemos afirmar ahora que Heidegger, Vattimo y Rorty no veían en la hermenéutica una filosofía o un camino alternativo hacia adelante para que la filosofía pueda elucidar textos, representar realidad o traducir comunicación, sino al contrario un pensamiento mas allá de estas alternativas. En contraste con los arquitectos de la hermenéutica (Pareyson, Gadamer y Ricoeur), Rorty y Vattimo re-direccionaron la hermenéutica para responder a la destrucción de la metafísica de Heidegger y sus consecuencias. El propósito de la hermenéutica del pensamiento débil es seguir generando nuevas palabras en nuestro lenguaje. Aunque ni Heidegger, Vattimo o Rorty nunca afirmaron que “Ser es conversación,”⁴³ esta idea no solamente responde a la destrucción del Ser en su presencia sino también a la nueva cuestión filosófica fundamental: “Wie steht es mit dem Sein?” Para justificar esta tesis es necesario hacer hincapié en la diferencia entre dialogo y conversación, en otras palabras, entre la hermenéutica conservativa de Gadamer y la hermenéutica progresiva del pensamiento débil.

Mientras Rorty y Vattimo le dieron un gran significado a la hermenéutica filosófica de Gadamer en sus escritos, ambos están mucho más cerca al pensamiento post-metafísico de Heidegger que a la teoría hermenéutica de Gadamer. Esto lo confirman tanto Georgia Warnke como Jean Grondin, dos distinguidas interpretadoras de Gadamer, que acusaron a Rorty y Vattimo de leer incorrectamente la hermenéutica del maestro alemán. Mientras Warnke le recuerda a Rorty que Gadamer no reemplaza verdad con edificación, sino “ve la hermenéutica como una evaluación de declaraciones de validez,”⁴⁴ Grondin va incluso más

42 R. RORTY, in “Rorty on Hermeneutics, General Studies, and Teaching,” in *The Synergos Seminars*, vol. 2, Fall, 1982, George Mason University, 14.

43 Investigaciones sobre el significado filosófico de conversación se puede encontrar en T. W. CRUSIUS, *Kenneth Burke and the Conversation after Philosophy* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press 1999) y más actual en in Dmitri Nikulin *On Dialogue* (Lexington Books 2005).

44 G. WARNKE, “Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty,” in *Richard Rorty*, vol. 4, ed. A. Malachowski (London: Sage, 2002), 182.

allá considerando la interpretación nihilística de Vattimo de la famosa tesis de Gadamer (“El Ser puede ser comprendido es lenguaje”) una “forma de relativismo lingüístico”⁴⁵ que no se puede encontrar en el maestro alemán. Ambas, Warnke y Grondin, tienen razón y encuentran una confirmación de sus críticas en Heidegger, que consideraba la filosofía hermenéutica “negocios de Gadamer”⁴⁶, en otras palabras, radicalmente diferente al pensamiento existencial que él estaba buscando. Sin embargo, esta diferencia no viene de la función interpretativa de la hermenéutica sino de la inherente búsqueda metafísica de Gadamer de la verdad a través del dialogo. Mientras “verdad” para Gadamer es una meta que se puede alcanzar vía el diálogo, “conversación” para el pensamiento débil, la hermenéutica es un camino para evitar de “hacer la pregunta de qué es real o no,”⁴⁷ o sea, la verdad.

Aunque Gadamer no continuaba la destrucción de la metafísica de Heidegger, si que seguía su insistencia en el lenguaje (como casa del Ser) para especificar el papel fundamental que el lenguaje juega en nuestra existencia. Gadamer puntualizó que el lenguaje no solamente es la “casa del Ser”, sino también una “casa del ser humano, una casa donde se vive, que se amuebla y donde uno se encuentra consigo mismo, o uno mismo en otros.”⁴⁸ En estos encuentros el lenguaje se vuelve un “nosotros” donde todos tenemos un sitio asignado en relación a los demás para poder entender, porque “El ser puede ser comprendido es lenguaje.” El lenguaje es el “elemento en el que vivimos, como peces en el agua . . . en una interacción lingüística que llamamos conversación.”⁴⁹ Sin embargo, hay una diferencia fundamental dentro de esta interacción lingüística que tiene que ser puntualizada.

Mientras las palabras alemanas “*Gespräch*”, “*Dialog*” y “*Unterhaltung*” deberían de ser traducidas como “discusión”, “diálogo” y “conversación”, la mayoría de los traductores de la obra de Gadamer tradujeron “*Gespräch*” correctamente como “conversación.” Esto no se debe a arbitrariedad lingüística, sino a una necesidad filosófica implícita en su significado. “*Gespräch*” no alude a algo programado de antemano bajo la dirección de un asunto subjetivo, donde los integrantes dejan a un lado sus prejuicios personales,

45 J. GRONDIN, “Vattimo’s Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism?” in *Weakening Philosophy*, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2007), 211.

46 M. HEIDEGGER, letter to O. Pöggeler, 5 January 1973, in O. Pöggeler, *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie* (Freiburg: Alber 1983).

47 R. RORTY, “Being That Can Be Understood Is Language,” in *Gadamer’s Repercussion: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. B. Krajewski (Berkeley: University of California Press, 2004), 26

48 H-G. GADAMER, *Das Erbe Europas* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), 166-173.

49 H-G. GADAMER, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L. E. Hahn, Library of Living Philosophers (Chicago: Open Court Press, 1997), 22.

sino al contrario, un “*Gespräch*” genuino nunca es el que queremos conducir sino más bien al que encajamos conforme vaya avanzando. Es por eso que no podemos decidir de ser envuelto en una conversación, asumir una posición de líder dentro de ella o sacar su verdad, sino más bien debemos de esperar a que estas funciones aparezcan por sí mismos; siempre seremos guiados por la conversación. Sin embargo, nuestro siempre ser llevados por el “*Gespräch*” no quiere decir que la verdad no vaya aparecer nunca, sino más bien de que será siempre un efecto contingente de sus propios y no-programados factores que nunca tendremos bajo control. Es por eso que “*Gespräch*” está más cerca al que en inglés se llama “conversation” (conversación) y no a “dialogue” (diálogo), que es una categoría especializada de conversación con el objetivo de encontrar verdad, como en los diálogos de Platón. En estos diálogos ambos interlocutores no solamente tienen el asunto subjetivo y su resultado bajo control, sino también están interesados en convencer a su audiencia de una verdad específica. A cambio, estar en una conversación quiere decir permitirse a uno mismo de ser llevado por el asunto subjetivo porque la conversación no tiene meta. *Mientras los valores de la verdad son las cuestiones principales en un dialogo, las interpretaciones contingentes, no-programadas e intercambiables son la preocupación principal de una conversación.* La conversación es libre de cualquier metafísica, epistemología o modalidades figurativas y es por eso que Rorty en su clásico de 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature* (Filosofía y el espejo de la Naturaleza) lo resalta como el “contexto definitivo dentro del que hay que entender el conocimiento”.

Aunque no es explícito si Gadamer quería decir conversación o diálogo con “*Gespräch*”, el hecho de que la verdad para él era significativa nos permite diferenciar su hermenéutica no solamente de la “plataforma conceptual diferente” de Heidegger, sino también del pensamiento débil de Rorty y Vattimo. También, y lo más importante, esclareciendo esta diferencia nos permite ver que “conversación” es débil en comparación con “diálogo”, donde verdad es la meta primordial y el control la condición necesaria. Sin embargo, es precisamente esta debilidad que responde no solo a la condición desgastada del Ser después de su destrucción, sino también a la nueva cuestión post-metafísica “*Wie steht es mit dem Sein?*” Como dije anteriormente, esta cuestión fue formulada por Heidegger para “efectuar para sí el Ser de nuevo” dado que esto ya no depende de la correcta representación del Ser, sino de la condición, estado o remanentes del Ser. Como en una conversación el Ser no es diferenciado, sino simplemente interpretado para permitirnos llegar a términos con la metafísica, que no podemos superar sino debemos mantener para evitar encajar en ella.

Finalmente, no debería de ser una sorpresa que la contribución de Rorty a una serie de ensayos sobre la división analítica y continental en el año 2003 se titulaba “Analitic

and Conventional Philosophy” (Filosofía analítica y convencional) y el último libro de Vattimo se llame *Farewell to truth*.⁵⁰ Ambos son invitaciones no solamente a extender las ramas de la filosofía contemporánea a través de la conversación, sino también, como dijo Heidegger, “manteniendo el diálogo con aquello hacia lo que nos entrega –es decir, nos libera- la tradición de la filosofía:”⁵¹ el Ser de los entes.

Bibliografía empleada en la traducción

M. HEIDEGGER, ¿Qué es la filosofía? trad. J. A. Escudero, Herder, 2004

M. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, (Editorial Gedisa, 2001

M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, tecnos, 1999

M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, trad. M.E. Vázquez García, Alianza, 1989

M. HEIDEGGER, *Ontología – Hermeneutica de la Facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza, 2000

M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Odos, 1987

G. VATTIMO, *Mas allá de la interpretación*, trad. P. Aragón, Paidós 1995

R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ed. Cátedra 1983

50 C. G. PRADO, ed. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy* (New York: Humanity Books, 2003). El ensayo de Rorty ha sido reimpresso recientemente en su última colección de artículos: R. RORTY, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 120-130.

51 M. HEIDEGGER, ¿Qué es la filosofía? Trad. J. A. Escudero, (Herder, 2004) 54.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Heidegger y los *Cuadernos Negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona

¹El silencio de Heidegger tras el descubrimiento de los horrores del nazismo fue notorio. En la actualidad, todavía se intentan encontrar las razones últimas que le llevaron a simpatizar con el movimiento nacionalsocialista. Sin embargo, Heidegger no permaneció en silencio. Un número importante de documentos –algunos de ellos de reciente publicación– plasman con claridad su opinión personal y política. En ellos admite que apoyó al partido nazi, que se equivocó y cometió errores y que no supo ver lo que iba a suceder después de dejar el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo en el año 1934. Pero también se apresura a añadir excusas y minimizar el grado de su involucramiento. Afortunadamente, la reciente edición de su diario filosófico en la primavera de 2014 – conocido en el marco de los estudios heideggerianos como *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*)– permiten ahora arrojar nueva luz sobre su nivel de compromiso personal con el nacionalsocialismo y reevaluar la dimensión política de su pensamiento.²

1 El presente trabajo se ha realizado en el marco del *Senior Fellowship* otorgado por la Fundación Humboldt y el proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte con el número de referencia FFI2013-44418-P.

2 Llegará el momento en que se sabrá cada cosa que Heidegger dijo y escribió, en que se conocerán cada aspecto concreto de su vida y cada detalle de su obra. Llegado ese momento, ¿quizá!?, se logrará establecer una nueva relación con su herencia filosófica, liberada del escrutinio político y la búsqueda constante de huellas nacionalsocialistas en su pensamiento (cf. BEISTEGUI, M. (1998). *Heidegger and Politics Dystopias*. London and New York: Routledge, pp. 3-4).

Sin duda, la publicación de los tres primeros volúmenes de los llamados *Cuadernos negros* ha encendido nuevamente la polémica. La controversia arrancó incluso antes de la publicación de esos cuadernos. La circulación de algunos extractos del libro generó una ácida discusión en diferentes revistas alemanas, francesas e italianas entre defensores y detractores del pensamiento y de la figura de Heidegger.³ Es incuestionable que los *Cuadernos negros* contienen algunas afirmaciones polémicas y ambivalentes en torno al tema de los judíos y el judaísmo. Un hecho que ha vuelto a despertar la espinosa cuestión del anti-semitismo y provocado una reapertura del llamado *Caso Heidegger*.

Con todo, ante la abundancia de materiales y evidencias documentales de las que se dispone en la actualidad hay que ser prudentes y cautelosos a la hora de replantear el problema de Heidegger, la política y el antisemitismo. Más que preguntar “¿Fue Heidegger un nazi?”, “¿Fue Heidegger un antisemita?”, nos parece más adecuado interrogarse por el tipo de nacionalsocialismo que él aspiró a establecer durante su período como rector de la Universidad de Friburgo. Además, sus discursos políticos de los años treinta no se pueden leer al margen del contexto socio-histórico alemán, caracterizado por la caída de la República de Weimar y el ascenso al poder del partido nacionalsocialista. Para Heidegger, la identidad alemana se fundamenta en el arraigo en la propia tierra natal. A partir de esta idea de fondo, el presente trabajo aborda las siguientes cuatro cuestiones.

En primer lugar, se explica qué son los *Cuadernos negros*. En segundo lugar, se ofrece una breve descripción del llamado *Caso Heidegger* y una revisión del estado actual de la investigación en torno a la vinculación heideggeriana con el nacionalsocialismo. En tercer lugar, se analizan la función y el significado espiritual que Heidegger otorga al arraigo (*Bodenständigkeit*), a la tierra natal (*Heimat*) y al pueblo (*Volk*) como elementos vertebradores de la identidad alemana. Este análisis se realiza desde la influencia que

3 A este respecto cabe mencionar las palabras de Eric Aeschmann en *Le Nouvel Observateur* comentando la polémica entre François Fédier, Hadrien France-Lanord y Peter Trawny (7 de diciembre de 2013). También merece la pena destacar las opiniones de Donatella di Cesare, Vicepresidenta de la *Heidegger Gesellschaft* y miembro de la comunidad hebrea de Roma, emitidas en una entrevista publicada en *La Repubblica* (18 de diciembre de 2013), los comentarios de Jürg Altweg sobre la debacle para la filosofía francesa aparecidos en la *Frankfurter Allgemeine Zeitschrift* (13 de diciembre de 2013) y las réplicas del editor alemán de los *Cuadernos negros*, Peter Trawny, publicadas en la revista alemana *Die Zeit-Online* (27 de diciembre de 2013). Para una contrarréplica del co-editor de las *Obras completas*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, véase el suplemento cultural de la revista italiana *Avvenire* (17 de julio de 2014). Otros intérpretes alemanes de la obra de Heidegger –como el biógrafo Rüdiger Safranski y los profesores Günther Figal y Klaus Held– han escrito y participado en programas radiofónicos y televisivos para discutir el asunto. De igual manera, la prensa internacional ha tomado parte en el debate, recurriendo a frases y citas hace tiempo publicadas, en las que Heidegger expresa abiertamente su postura ante el nacionalsocialismo y el judaísmo.

ejercen sus lecturas de Yorck, Spengler y otros representantes del movimiento conservador de la derecha alemana contrarios a la República de Weimar. Y, en cuarto lugar, se dirime la espinosa cuestión del antisemitismo en Heidegger.

1. ¿Qué son los Cuadernos negros?

Alrededor del año 1930, momento en el que se inicia el conocido viraje (*Kehre*), Heidegger emprendió la redacción de textos que intentaban aclarar elementos centrales de su pensamiento más esotérico, en especial los experimentos filosóficos y conceptuales en torno al pensamiento del acontecimiento apropiador (*Ereignis-denken*) que empieza a aflorar en *Contribuciones a la filosofía* (1936/38). Su hermano Fritz Heidegger ya aludía a estos cuadernos en una carta a Hugo Friedrich en 1950: “Heidegger es completamente él mismo en los manuscritos propios (no en las lecciones y conferencias); estos propios manuscritos están aquí casi intactos, sólo pocos han sido transcritos. Aquí aparece aquella actitud fundamental que debería ser principio y fin de todo filosofar; yo la llamo desde hace tiempo humildad. Aquí, en estos manuscritos se hallan ocultas las preciosidades y delicias del pensar heideggeriano. Espero que permanezcan ocultas largo tiempo.”⁴

El propio Heidegger dispuso en un gesto –por cierto muy nietzscheano– que estos manuscritos debían mantenerse clausurados por lo menos cien años, tal y como se desprende de los testimonios de su hijo Hermann Heidegger: “Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante cien años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme.”⁵ Ya sabemos las reservas que mostraba Heidegger ante la elaboración de unas *Obras completas*. Todavía en 1972 escribe a su editor Vittorio Klostermann: “Lamenta-blemente no puedo aceptar su deseo de editar una edición integral de mis trabajos”⁶. Sin embargo, el editor logra convencer

4 Esta carta se encuentra en el Archivo de la Universidad de Friburgo. Aquí la citamos a partir de Xolocotzi, A. (2009). *Facetas heideggerianas*. México: Los Libros de Homero, p. 66.

5 Entrevista a Hermann Heidegger, citado en Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, p. 66.

6 Citado en Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, p. 66. Para más detalles sobre la historia de la *Gesamtausgabe* y de los esfuerzos por conservar los manuscritos ante el temor de perderlos justo al final de la Segunda Guerra Mundial, consultar el citado libro de Xolocotzi (especialmente las páginas 67-70). Heidegger presiente el peligro que corren sus manuscritos por lo menos desde agosto de 1944. Su intranquilidad lo llevará a guardarlos en una gruta a orillas del Danubio cerca de Beuron (véase la carta del 15 de abril de 1945 dirigida a su esposa en HEIDEGGER, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970*. Buenos Aires: Manantial, p. 244s). Por lo que sabemos, este plan no se llegó a ejecutar y los manuscritos retornaron a Meßkirch con Fritz Heidegger y, finalmente, fueron depositados en el *Literaturarchiv Marbach*.

a Hermann Heidegger para formar un frente común. Y, finalmente, en 1973 Heidegger accede a la propuesta de una edición integral.

Los *Cuadernos negros*, por deseo del propio Heidegger, deberían haberse publicado una vez editados los 102 volúmenes que componen las *Obras completas* (*Gesamtausgabe*). Sin embargo, dicho deseo no se cumplió al pie de la letra. Ante el gran interés generado por estos cuadernos, tres de los nuevos volúmenes se publicaron en la pasada primavera de 2014 en la editorial alemana Vittorio Klostermann.

Ahora bien, ¿en qué consisten los *Cuadernos Negros*? Desde hace décadas estos textos constituyen uno de los mitos en torno a la figura de Heidegger, uno de los secretos mejor guardados en el *Archivo Heidegger* de Marbach. A juicio de los pocos que han tenido acceso a ellos, se trata del concentrado de su filosofía. El coeditor de la *Gesamtausgabe* y último ayudante de Martin Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, expresa la importancia de estos *Cuadernos negros* en los siguientes términos: “Cosa aparte son los volúmenes 94-102 de la cuarta sección. Esos volúmenes contienen los así llamados *Cuadernos negros* y *Cuadernos de trabajo*, como los llamaba Heidegger. Empiezan con el año 1931, es decir, justamente al inicio del pensamiento de la historia del ser y terminan el año de su muerte. Esos *Cuadernos negros* acompañan todo su caminar desde 1931 hasta 1976. En este sentido forman un manuscrito abundante y, temporalmente, contextual, pese a ser apuntes que nuevamente iniciaban, cada semana, cada mes, cada año. (...) Lo que aquí hay es una densificación pensativa. (...) No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia.”⁷

En definitiva, los *Cuadernos negros* se componen de treinta y cuatro cuadernillos con cubiertas enceradas de color negro, en los que Heidegger redactó una serie de apuntes entre 1931 y 1976. Los primeros catorce cuadernillos –los que ahora se han publicado– se titulan *Reflexiones* (*Überlegungen*) y abarcan los años transcurridos entre 1931 y 1941.⁸ Los otros veinte están en proceso de edición y se distribuyen de la siguiente manera: nueve corresponden a *Observaciones* (*Anmerkungen*), dos a *Cuadernos cuádruples* (*Vier Hefte*), otros dos a *Vigilias* (*Vigilae*), uno a *Nocturno* (*Notturmo*), dos a *Guiños* (*Winke*) y cuatro

7 XOLOCOTZI, A. (2003). “En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann”. *Revista de Filosofía* 108, pp. 41ss. También citado en Xolocotzi, *Facetas heideggerianas*, p.68/n. 1.

8 Cf. HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 94), HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 95) y HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 96).

a *Provisionales (Vorläufiges)*. En los últimos años han aparecido otros dos cuadernos, *Megistón (Megiston)* y *Palabras fundamentales (Grundworte)*. Por el momento no está previsto que estos dos últimos cuadernos se publiquen en el marco de la *Gesamtausgabe*.

¿A qué se debe toda la expectativa generada alrededor de dichos textos? Hasta hace poco se pensaba que los *Cuadernos negros* constituían una especie de diario filosófico, un bitácora pensante que nos proporcionaría la clave de lectura de la obra heideggeriana. Sin embargo, Heidegger nos sorprende una vez más. Como el mismo afirma no se trata de aforismos y de ningún tipo de literatura sapiencial, sino de “sencillas avanzadillas que en general intentan conquistar el *camino* de una reflexión todavía indecible para un preguntar inicial, que a diferencia del pensamiento metafísico se llama *onto-histórico*.”⁹ Las diferentes representaciones que encontramos en la historia de la metafísica son irrelevantes. Lo que aquí resulta decisivo es *cómo* se pregunta por el ser, no lo que se dice sobre él. En su escrito *Mirada retrospectiva* (1936/38), Heidegger se refiere a sus cuadernos, sobre todo a las *Reflexiones* II, IV y V, recordando que en ellos se conservan “los estados anímicos fundamentales del preguntar y las consignas a los horizontes más extremos de todo intento pensante.”¹⁰ El hecho de subrayar “los estados anímicos fundamentales del preguntar” refuerzan la idea de que en estas reflexiones se trata de “intentos pensantes”. En este sentido, el editor de los cuadernos decide colocar una indicación que probablemente se remonta al inicio de los años setenta, en la que se dice que los *Cuadernos negros* “no son apuntes para un sistema planificado, sino que en el fondo se trata de intentos de un nombrar sencillo.”¹¹ No deja de sorprender que en todos estos casos los *Cuadernos negros* se consideren simples intentos, aproximaciones a un pensar más inicial, tanteos de un decir lo indecible, tentativas de pensar lo impensado. Si lo que resulta “decisivo” es “cómo se pregunta”, esto es, como se trae a palabra el sentido del ser, entonces nos encontramos en los *Cuadernos negros* con un nuevo estilo de escritura. Junto a sus lecciones, libros, conferencias, tratados y discursos, nos encontramos con un estilo peculiar que se aproxima bastante lo que podríamos denominar un “diario pensante” (*Denktagebuch*).

En general nos encontramos con reflexiones filosóficas mezcladas con anotaciones sobre sucesos del momento. Así, en las más de mil doscientas páginas encontramos

9 HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 95, p. 274.

10 HEIDEGGER, M. (1997). „Rückblick auf den Weg“. En *Besinnung* (1936/38). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 66, p. 426.

11 HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 94, p. 1.

indicaciones sobre el rumbo que tomó su filosofía después de *Ser y tiempo* y precisiones sobre su segunda obra fundamental, *Contribuciones a la filosofía*. También hallamos opiniones acerca del período del rectorado en Friburgo y múltiples reflexiones sobre los peligrosos signos de la creciente maquinización de la vida cotidiana y la consumación de la técnica como expresión de la volutnád de poder, cuyo “último acto” se producirá cuando “la tierra misma explote en el aire” y “la humanidad contemporánea desaparezca”.¹² Pero junto a estas interesantes observaciones sobre el itinerario de su pensamiento y su diagnóstico del devenir de la historia de la metafísica, llaman la atención algunos juicios contundentes sobre el nacionalsocialismo y, a partir de 1938, sus severos comentarios sobre el judaísmo.

Como bien observa el editor alemán de los cuadernos, Peter Trawny, no hay evidencia de que Heidegger hubiera leído los *Protocolos de los sabios de Sión*, que difundían la tesis de una conspiración mundial judía.¹³ No obstante, una parte de los discursos de Hitler difundían los estereotipos ahí planteados, que Heidegger asimiló y asoció a su problemática filosófica en diversos momentos de su obra. Hablamos aquí de la asociación entre la calculabilidad y el modo de pensar de la época contemporánea y la cosmovisión judía que, de acuerdo con Heidegger, se identifica con el espíritu del cálculo. De este manera, la crítica de la modernidad se une y se extiende a la del judaísmo. Así, en *Reflexiones VIII*, 5 escribe: “Una de las figuras más ocultas de lo *gigantesco* y quizá la más antigua sea la de la historicidad del cálculo, el empuje y la mezcla confusa mediante la cual se funda la ausencia de mundo del judaísmo.”¹⁴ Y en *Reflexiones XII*, 24 sostiene que: “El actual aumento de poder del judaísmo tiene su fundamento en el hecho de que la metafísica de Occidente, sobre todo en su desarrollo moderno, proporciona el punto de partida que hace visible un racionalidad vacía y una capacidad de cálculo que de

12 HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 96, p. 238. A juicio de Heidegger, esto no es una desgracia, sino más bien la ocasión para una primera “purificación del ser (*Reinung des Seins*) de sus más profundas desfiguraciones provocadas por la hegemonía del ente.” (HEIDEGGER, *ibid*, p. 238). Heidegger se distancia claramente de los principios de purificación racial del nacionalsocialismo. Pero, al mismo tiempo, interpreta el judaísmo mundial (*Weltjudentum*) como la cúspide de la manifestación onto-histórica de la calculabilidad y la maquinación (HEIDEGGER, *ibid*, p. 46). Hay que tener claro que las manifestaciones de Heidegger no deben interpretarse en términos *políticos*. Se trata, más bien, de su particular interpretación *filosófica* de la historia del ser. Dicho en otras palabras, el judaísmo – junto con el bolchevismo, el americanismo y el nacionalsocialismo– es un fenómeno onto-histórico.

13 Cf. TRAWNY, P. (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 23ss.

14 HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 95, p. 97.

otro modo pasaría desapercibida.”¹⁵ Afirmaciones de este tipo han vuelto a despertar la cuestión del antisemitismo y reavivado el famoso *Caso Heidegger*. Estos primeros tres volúmenes recién publicados brindan elementos suficientes para derribar la imagen de un Heidegger apolítico y rural recluso en su cabaña, que desatendía la realidad socio-política de su tiempo.

2. El *Caso Heidegger*: nuevas evidencias documentales y estado actual de la investigación

La recepción de la obra heideggeriana ha mostrado profundas dudas acerca de la viabilidad política de su pensamiento. Esas dudas se remontan al escándalo político —el llamado *Caso Heidegger*— que desembocó en la publicación de los trabajos pioneros de Derrida (1987), Farías (1987), Lyotard (1988) y Ott (1989) en torno a la implicación de Heidegger con el nacionalsocialismo.¹⁶ A estos primeros trabajos sobre la dimensión política de la obra heideggeriana, le siguieron los de Nolte (1992), Pöggeler (1990), Rockmore (1991), Sluga (1993), Young (1997) y Wolin (1993), entre otros.¹⁷ A la luz de este escándalo se tomó conciencia de que Heidegger ya no puede ser leído de la misma manera y que sus lazos con el nacionalsocialismo eran innegables.

Por otra parte, tenemos la *historia oficial* contada por el mismo Heidegger en diferentes momentos de su vida: desde su ensayo retrospectivo *El rectorado 1933/34: hechos y reflexiones* y su carta del 4 de noviembre de 1945 dirigida al Comité de Depuración de la Universidad de Friburgo, hasta su conocida entrevista con la revista *Der Spiegel* en 1966.¹⁸ A ello se suman la reciente publicación de discursos políticos, actos académicos

15 HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 96, p. 46.

16 Cf., respectivamente, DERRIDA, J. (1987). *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Editions Galilée; FARIAS, V. (1987). *Heidegger et le nazisme*. Paris: Éditions Verdier; LYOTARD, F. (1988). *Heidegger et "les juifs"*. Paris: Débats; OTT, H. (1989). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

17 Cf., respectivamente, NOLTE, E. (1992). *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin: Propyläen; PÖGgeler, O. (1990). *Der Denkweg Martin Heideggers* (3rd edition). Pfullingen: Neske; ROCKMORE, T. (1991). *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press; SLUGA, H. (1993). *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press; WOLIN, R. (1993). *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. Cambridge, CA: MIT Press; YOUNG, J. (1997). *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.

18 Cf., respectivamente, HEIDEGGER, M. (2000). „Das Rektorat 1933/34 - Tatsachen und Gedenken (1945)“. In *Reden und andere Zeugnisse* (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 372-394; HEIDEGGER, M. (2000). „Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit – Reintegration (November 4, 1945)“. In *Reden und andere Zeugnisse* (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 397-404; HEIDEGGER, M. (2000). „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger

y entrevistas radiofónicas de los años treinta en el volumen 16 de las *Obras completas*, el conocido *Discurso del Rectorado*, el controvertido texto de 1933/34 sobre el Estado, la historia y la naturaleza, las reflexiones entre 1936 y 1938 y los comentarios desperdigados sobre el pueblo judío que encontramos en *Contribuciones a la filosofía*.¹⁹ Asimismo, se dispone de las autorizadas opiniones expresadas por contemporáneos de Heidegger, como las de Karl Löwith (1986), Hermann Mörchén (1981), Hans Jonas (2003), Karl Jaspers (1978) y Heinrich Petzet (1977).²⁰

Después de unos años de silencio, el *Caso Heidegger* se reavivó con los libros de Farías (2009) y Feye (2005),²¹ que desvelaron nuevos documentos y escritos políticos que pretenden demostrar el nazismo de Heidegger. También se editó el volumen coordinado por Taureck (2008), que establece una comunidad de intereses entre Heidegger y el nacionalismo.²² Sin embargo, este tipo de interpretación extremadamente politizada muestra algunos errores documentales y un elevado grado de unilateralidad,²³ como han puesto de manifiesto las últimas investigaciones de Denker y Zaborowski (2009), Grosser (2011), Xolocotzi (2013) y Zaborowski (2010).²⁴

(September 26, 1966)". In *Reden und andere Zeugnisse* (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 652-683.

19 Cf., respectivamente, HEIDEGGER, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; HEIDEGGER, M. (2000). „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Mai 27, 1933)". In *Reden und andere Zeugnisse*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 107-117; HEIDEGGER, M. (2009). „Über Wesen und Begriffe von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34". In DENKER, A. & ZABOROWSKI, H. (ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger Jahrbuch 4 – Dokumente* (53-88). München: Karl Alber, pp. 53-88; HEIDEGGER, M. (1997). *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 66).

20 Cf., respectivamente, LÖWITH, K. (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Stuttgart: Metzler; MÖRCHEN, H. (1981). *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta; JONAS, H. (2003). *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; JASPERS, K. (1978). *Philosophische Autobiographie*. München: Piper; PETZET, H. (1977). *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske.

21 Cf. FARIÁS, V. (2009). *Heidegger y el nazismo* (edición ampliada). Palma de Mallorca: Objeto Perdido ; FAYE, E. (2005). *Heidegger et l'introduction du nationalsocialisme dans la philosophie*. Paris: Albin Michel.

22 TAURECK, B. (ed.) (2008). *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*. München: Wilhelm Fink.

23 El caso más flagrante es el de Julio Quesada (cf. QUESADA, J. (2008). *Heidegger de camino al holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva), que ignora muchos textos publicados en el volumen 16 de las *Obras completas*.

24 Cf., respectivamente, DENKER, A. & ZABOROWSKI, H. (eds.) (2009). *Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger-Jahrbuch 5 – Interpretationen*. München: Karl Alber; GROSSER, F. (2011). *Revolutionen Denken. Heidegger und das Politische*. München: Beck Verlag; XOLOCOTZI, A. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México, D.F.: Plaza y Valdés

A pesar del amplio consenso que existe en el ámbito de los estudios heideggerianos en torno a la filiación política de Heidegger, el debate continúa abierto, especialmente tras la publicación de nuevos documentos y discursos políticos depositados en el *Archivo Heidegger* y, por supuesto, la reciente edición de los *Cuadernos negros*. Estos cuadernos contienen información biográfica y política decisiva acerca de las turbulencias del periodo nazi. Entre otras cosas, queda claro que Heidegger rechaza la ideología nacionalsocialista de la dominación racial y biológica. Los *Cuadernos Negros* muestran que Heidegger intenta pensar filosóficamente algunas de las cuestiones planteadas por el nacionalsocialismo, en particular la cuestión de qué es lo que define al pueblo alemán (*Volk*). Apenas se dice nada sobre asuntos políticos concretos. Su interés se dirige hacia el significado espiritual y simbólico de la revolución nacionalsocialista más que a sus efectos concretos.

Los estudios de Farías, Sheehan, Ott y otros han demostrado con claridad las conexiones entre Heidegger y el nacionalsocialismo. Pero, con frecuencia, la discusión en torno a la postura política de Heidegger descansa en una concepción ahistórica del nazismo, que se tiende a concebir más como un mal moral que un complejo movimiento político, ideológico y social que desembocó en un holocausto sin parangón en la moderna historia europea.²⁵ El nacionalsocialismo no es algo monolítico, sino un movimiento —especialmente en sus inicios— que aspira a una revolución política y social que se transformó de manera dramática en un régimen de devastación humana.

De ahí la necesidad de situar los textos heideggerianos en el contexto de la caída de la República de Weimar y la subida al poder del partido nacionalsocialista. En los últimos años el tema de la República de Weimar ha recobrado un interés inusitado, tal y como muestran algunas de las publicaciones más recientes. Entre ellas destacan la clásica aproximación cultural de Gay (1968), la radiografía de las consecuencias económicas tras el Pacto de Versalles de Fergusson (1975), el análisis sociológico de Weitz (2007), el estudio jurídico de la constitución de Weimar ofrecido por Jelinek (2010), la aproximación sociológica de Möller (2010) y la explicación histórica de Jay (1994).²⁶ A ello cabe añadir

Editores; ZABOROWSKI, H. (2010). *“Eine Frage von Irre und Schuld?” Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.

25 Cf. BAMBACH, Ch. (2003). *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca and London: Cornell University Press.

26 Cf., respectivamente, GAY, P. (1968). *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. London and New York: Norton&Company; FERGUSON, A. (1975). *When Money Dies: The Nightmare of the Weimar Collapse*. London: William Kimber; WEITZ, D. (2007). *Weimar Germany. Promise and Tragedy*. Cambridge: Princeton University Press; JELINEK, W., BUHLER, O. y BORNATI, C. (2010). *La constitución de Weimar*. Madrid: Tecnos; MÖLLER, H. (2010). *La República de Weimar. Una democracia inacabada*. Madrid: Antonio Machado Libros; JAY, M. y KAES, A. (eds.) (1994). *Weimar Republic Sourcebook*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

los estudios sobre la ideología nacionalsocialista de Benz (1993) y los análisis históricos del específico contexto académico de la universidad alemana de los años treinta compilados por Leaman (1993) y Martin (1991).²⁷

En definitiva, por una parte, hay que analizar lo que Heidegger dijo -sus *reflexiones*- e hizo -sus *hechos*- durante el periodo del régimen nacionalsocialista; y, por otra, ver cómo esos hechos han de ser interpretados en relación con su filosofía y su contexto histórico. En otras palabras, tanto la “historia oficial” contada por el propio Heidegger como el “caso Heidegger” tienen que completarse –y, en parte, corregirse– sobre la base de investigaciones archivísticas, documentales, históricas y filosóficas. Aquí nos interesa centrar la atención en una lectura de las reflexiones heideggerianas en torno al judaísmo profundamente enraizada en el contexto social e histórico de la Alemania conservadora, una Alemania muy crítica con la República de Weimar.

3. ¿Qué es Alemania? Arraigo, tierra natal y pueblo

3.1 La política de la tierra

Heidegger tiene una particular visión de la historia del ser, en la que se establece una relación de privilegio entre los griegos y los alemanes –en concreto, entre los pensadores griegos y los poetas alemanes. Desde su perspectiva, la identidad alemana se forja lingüística, histórica y culturalmente en torno a la noción de “tierra natal” (*Heimat* o *Heimatland*). El espíritu alemán no se define a partir del modelo territorial del Estado nación, sino por el arraigo que los alemanes establecen con los lazos de su comunidad y su historia. Como se sabe, Heidegger rechazó con insistencia el biologismo de la ideología nazi y su retórica racista. Él parece estar más interesado en pensar filosóficamente algunos de los principales problemas del nacionalsocialismo, en particular la cuestión de qué significa ser un pueblo (*Volk*).²⁸ Aquí pueblo no se piensa en términos racistas y biológicos.

27 Cf., respectivamente, BENZ, W., BUCHHEIM, H. y MOMMSEN, H. (eds.) (1993). *Der Nationalsozialismus. Studien zur Ideologie und Herrschaft*. Frankfurt am Main: Fischer; LEAMAN, G. (1993). *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Berlin/Hamburg: Argument Verlag; MARTIN, B., JOHN, E., MÜCK, M y OTT, H. (eds.) (1991). *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg: Ploetz Verlag.

28 Obviamente lo político también juega un papel importante en el pensamiento de Heidegger durante los años del rectorado. En 1933/34, el estado nacionalsocialista encarna para él una continuación y realización del estado prusiano. A juicio de Heidegger, Bismarck cometió el error de no incluir al proletariado en el estado. De ahí su interés y fascinación por el nacionalsocialismo: “nacional” expresa el elemento popular (*völkisch*); “socialismo” remite a la integración del trabajador. En ese contexto, Hitler es el *Führer*, la persona que representa y lleva a cabo la voluntad del pueblo (*Volkswillen*). En 1933/34, el *Führer* y el *Führerprinzip* tienen una presencia recurrente en la filosofía

El pueblo se identifica con el espíritu de una nación . El Estado –como señala Heidegger– es el modo de ser del pueblo.²⁹

Heidegger está convencido de que la filosofía en sentido originario sólo puede llevarse a cabo en diálogo con la política. Pero se trata de una noción muy particular de política. En su caso no se trata tanto de política en un sentido institucional, legal y socio-económico como de una política de la tierra, de una geopolítica, de una archi-política.³⁰ Esta política de la tierra representa el espacio histórico y ontológico en el que el Dasein lucha por encontrar su lugar. Su propio sentido de ser está enraizado en la comunidad, en la tradición, en la historia. La tierra tiene aquí un significado ontológico.³¹ Ella se convierte en el espacio que permite desplegar las posibilidades humanas básicas, esto es, constituye la matriz, el ahí (*Da*) en el que y contra el que el Dasein se auto-realiza como un determinado ente político. En la medida en que los seres humanos habitan sobre la tierra, éstos crean espacios cuyos bordes no coinciden necesariamente con los límites territoriales y/o geográficos. La tierra constituye lo que los griegos llaman *chton*: el lugar donde los humanos permanecen y crean una tierra natal (*Heimatland*).³²

¿Cuál es el momento adecuado para llevar a cabo este tipo de política? Los turbulentos años de la República Weimar presentan la oportunidad esperada –no sólo para Heidegger

heideggeriana del Estado. Pero ya en 1934/35 se empiezan a detectar síntomas de distanciamiento y desilusión con el régimen nacionalsocialista y un creciente interés por la poesía de Hölderlin y la filosofía de Nietzsche. Para un análisis detallado de las estaciones del pensamiento heideggeriano durante el régimen nacionalsocialista véase el trabajo de GROSSER, F. (2011). *Revolutionen denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969*. München: Verlag Beck, pp. 66-98.

29 Cf. al respecto las interesantes observaciones de Zaborowski sobre el intento heideggeriano de formular una ontología de lo político, una meta-política a partir de una concepción espiritual del pueblo que nada tiene que ver con criterios biológicos y racistas (cf. ZABOROWSKI, H. (2010). *“Eine Frage von Irre und Schuld?” Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer, pp. 414-420. Sin duda, aquí se deja notar la influencia de la *Filosofía del derecho* de Hegel, a la que Heidegger dedicó varias sesiones de trabajo en el semestre de 1934/35 (cf. HEIDEGGER, M. (2011). *Seminare Hegel-Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 86, pp. 59-185.

30 Cf. BAMBACH, Ch. (2003). *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca and London: Cornell University Press, p. 14.

31 Por ejemplo, el concepto de “tierra” empleado en *El origen de la obra de arte* no remite a una naturaleza idealizada y dada antes de la aparición de la cultura. La tierra, más bien, es una dimensión de la existencia del individuo que se manifiesta en la lucha con la cultura y el mundo. La tierra no es un fundamento estable, sino un espacio de realización de posibilidades de existencia creativas (cf. HEIDEGGER, M. (1997). *“Der Ursprung des Kunstwerkes”*. En *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 5, p. 35s).

32 Esto se deja ver con claridad en las interpretaciones de algunos himnos de Hölderlin de las lecciones del semestre de invierno de 1934/35 (cf. HEIDEGGER, M. (1999). *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 39, pp. 167ss).

sino para gran parte del mundo académico alemán.³³ La inestabilidad económica, la dislocación social y la agitación política del período de Weimar parecen presentar la ocasión propicia (*kairós*) para liberar a la filosofía del cosmopolitismo, el liberalismo y, por ende, la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*) característicos de la cultura urbana de Weimar. Para combatir esa falta de arraigo Heidegger intenta recuperar el acceso a las raíces profundas de Alemania y la tradición filosófica occidental. Eso explica la estrecha relación que se establece entre los poetas alemanes (Hölderlin, George, Trakl, Rilke) y los pensadores griegos (Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles). Ya en las lecciones del semestre de verano de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Heidegger recuerda a sus estudiantes la necesidad de recuperar el suelo que mantiene vivo a la ciencia griega.³⁴ A lo que alude Heidegger no es otra cosa que el mantenimiento en el suelo, la constancia (*Ständigkeit*) en la tierra (*Boden*). Este regreso a los orígenes alemanes de la tierra natal es una reivindicación común del ala conservadora del llamado “movimiento popular” (*Volkstum*). Autores como el conde Yorck de Wartenburg y Oswald Spengler son dos representantes de este movimiento que, entre otros, ejercieron una fuerte influencia sobre Heidegger.

3.2. Yorck y el arraigo en la propia tierra natal

Durante los mismos años en que Heidegger dedicaba un gran esfuerzo interpretativo a los textos de filosofía práctica y política de Aristóteles (1924/25), también están marcados por una lectura atenta de la correspondencia entre el conde Yorck de Wartenburg y Wilhelm Dilthey publicada en 1923. En las cartas de Yorck a Dilthey, que influyen de manera decisiva en el sentido de la historicidad de *Ser y tiempo*, Heidegger encuentra una importante fuente de inspiración para su concepto de “tierra natal” (*Heimatland*). En muchas de esas cartas, Yorck vuelve y una otra vez sobre el tema de la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*) de Alemania y defiende un tipo de vida enraizada en el suelo propio y en la tradición histórica. La permanencia en la propia tierra natal constituye un elemento primordial de la estabilidad (*Ständigkeit*) –tanto de la del individuo como la de la comunidad. Aquellos que abandonan su propio suelo en favor del flujo de capital y la vida urbana han perdido sus lazos con su propia identidad histórica. Yorck señala aquí a los judíos como ejemplo

33 Para un estudio detallado de las implicaciones de la Universidad de Friburgo con el nacionalsocialismo y, en particular, del rectorado de Heidegger véase MARTIN, B. (1991). “Universität im Umbruch: Das Rektorat Heidegger 1933/34”. En E. JOHN, B. MARTIN, M. MÜCK y H. OTT (eds.), *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg und Würzburg: Ploetz, pp. 9-23.

34 Cf. HEIDEGGER, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 18, pp. 36-37.

de este tipo de vida gobernada por el dinero y el afán de lucro: “Los judíos, toda esa tribu que carece de cualquier sentimiento hacia el suelo físico y psíquico.”³⁵

El interés que Yorck muestra por el lugar de nacimiento y por una vida asentada en la tierra natal genera una gran influencia en el pensamiento de Heidegger. Al reconfigurar la identidad alemana en términos de arraigo y autoctonía en lugar de criterios estrictamente económicos y territoriales, Yorck destaca una dimensión fundamental de la existencia alemana: su asentamiento en una tierra, cuyo verdadero sentido es histórico más que topográfico. La comprensión que Yorck tiene de la tierra natal y del paisaje local como fuerzas que dan forma al destino histórico alemán proveen a Heidegger con un modelo que le permite pensar la conexión entre arraigo (*Bodenständigkeit*) y destino (*Geschick*). En los párrafos 73-77 de *Ser y tiempo*, Heidegger retoma el análisis de Yorck y despliega una particular lectura del destino de la existencia humana: el Dasein, en cuanto determinado por el cuidado (*Sorge*), nunca existe en solitario y desconectado de la herencia de su tradición. La lectura de Yorck le permite reconceptualizar el papel constitutivo de la tradición y del arraigo en la propia tierra natal como dos elementos fundamentales que determinan la existencia individual y colectiva. Esa existencia –tanto la de los individuos como la de las comunidades– es algo dinámico y sometido a un constante proceso de revisión y reinterpretación.

Yorck resalta la necesidad de comprender al Dasein no como un sujeto aislado, monádico y burgués, sino como un ente cuyo ser está constituido por su generación. Eso significa que el destino de todo individuo (*Schicksal*) está estrechamente entrelazado con el destino colectivo del pueblo (*Volksgeschick*) al que pertenece. El destino colectivo, el *Ge-schick*, no es algo dado de antemano. Se trata, más bien, de una búsqueda en común (*Ge-*) de las posibilidades históricas que la tradición envía (*schicken*) a una comunidad; posibilidades que en cada caso deben ser realizadas y apropiadas en confrontación con sus raíces históricas.

A juicio de Heidegger, el arraigo está ligado con la historicidad. El Dasein –entendido de manera colectiva como pueblo– sólo se convierte en lo que es (esto es, alemán) en la lucha y el esfuerzo por recuperar sus raíces en la historia, en el lenguaje y en la tierra natal. Sin embargo, durante los años veinte y el período de la República de Weimar, Heidegger nunca aborda explícitamente el significado de lo que es ser alemán. Eso no se producirá hasta el estallido eufórico de la nacionalsocialismo en 1933, momento en el que Heidegger muestra un creciente interés por la cuestión del arraigo popular (*völkische*

35 YORCK (1970). “Katharsis”. En GRÜNDER, L. (ed.). *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, pp. 174-175.

Bodenständigkeit) en diálogo abierto con la política de la revolución conservadora.³⁶ La irrupción nacionalsocialista de 1933 proporcionó a Heidegger lo que Maquiavelo llamó *l'occasione*: la ocasión política, el momento kairológico, el instante oportuno para el pueblo alemán y el rol de liderazgo de su *Führer*. Más allá de los escritos, manifiestos y palabras de Heidegger, más allá de sus intenciones políticas, hay que comprender su postura política en el marco del conservadurismo académico de la época, uno de cuyos propósitos consiste en restablecer las raíces históricas del pueblo alemán. Ese espíritu de renovación se palpa muy bien en el famoso discurso del rectorado de mayo de 1933 *La auto-afirmación de la universidad alemana*.

3.3 La cuestión alemana

Cuando afirmamos que Heidegger elabora conceptos como el de “tierra natal”, “comunidad” y “pueblo” a partir de sus lecturas de Yorck y Spengler, no estamos sugiriendo que el uso de tal vocabulario explique por sí mismo su participación con el nazismo, aunque tampoco se puede negar que ello allana y facilita el camino para una interpretación positiva del movimiento nacionalsocialista. En nuestra opinión, el uso de tales términos en el contexto intelectual de la época no es meramente incidental. Ese trasfondo ideológico impensado se moviliza con facilidad en el momento de afirmar la alemanidad (*Deutschtum*), reivindicar los lazos de sangre, defender la pertenencia a un mismo suelo e invocar el sacrificio, el patriotismo y el nacionalismo.

En las postrimerías de los años veinte encontramos en Max Müller y Hans Jonas testimonios que confirman la inclinación heideggeriana hacia la nación alemana

36 Ferdinand Tönnies es uno de los principales representantes de este movimiento popular (*völkisch*). De acuerdo con él, Occidente está marcado por tipos de organización social: la sociedad (*Gesellschaft*) y la comunidad (*Gemeinschaft*). La primera es una asociación artificial que se basa en la idea de un contrato libre entre individuos motivado por el interés, mientras que la segunda se caracteriza por lazos familiares y de sangre, por compartir un lugar y una tierra comunes, por tener un mismo espíritu de pueblo. Las sociedades están gobernadas por el cálculo, la codicia, el poder, la ambición, la vanidad, el beneficio, la falta de espíritu y la explotación de la naturaleza y de los individuos. Las comunidades, en cambio, se mueven por la pasión, la sensualidad, el coraje, la piedad, la imaginación, el respeto de la naturaleza y la permanencia en la tierra natal. En palabras de Tönnies, “en el curso de la historia, la cultura del pueblo (*Kultur des Volkstums*) se ha transformado en una civilización del Estado (*Zivilisation des Staatstums*).” (TÖNNIES, F. (1963). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 251). En Spengler puede encontrarse una elaboración más profunda de las tesis de Tönnies en torno a la decadencia de la cultura y a los peligros del auge de la civilización. Heidegger entró en contacto con los motivos de la “comunidad”, el “pueblo” y la “cultura” expresados por Tönnies a través de su lectura del libro de Spengler *La decadencia de Occidente*, lectura al que dedicó algunas clases durante los primeros cursos de Friburgo al inicio de los años veinte.

(*deutsche Volkstum*) y sus simpatías hacia la ideología de la sangre y el suelo (*Blut und Boden*). Max Müller describe al Heidegger de Friburgo de 1928/29 de la siguiente manera: “Heidegger cultivaba con sus estudiantes un estilo completamente diferente al de otros profesores. Realizamos muchas excursiones. Por supuesto, la relación con el pueblo (*Volk*), la naturaleza y el movimiento estudiantil eran un tema recurrente de conversación. La palabra “nacional” (*völkisch*) le era muy cercana, si bien nunca la conectó con ningún partido político.”³⁷ Y Hans Jonas nos ofrece el siguiente relato: “Es cierto que en Heidegger siempre se podía detectar cierto punto de vista marcado por la idea de “la sangre y el suelo”. Para él, su origen de la Selva Negra tenía una gran importancia. Eso se debe no sólo al hecho de que amaba el esquí y las montañas, sino que también tenía algo que ver con su posición ideológica: uno debía mantenerse cercano a la naturaleza. Algunas de sus observaciones mostraban una suerte de nacionalismo primitivo.”³⁸

Heidegger estaba realmente convencido de la necesidad de un cambio profundo y duradero de la realidad alemana cuando en la primavera de 1933 escribe una carta a Elisabeth Blochmann en la que se detecta un lenguaje revolucionario que marca el momento decisivo de su entrada en el reino de la política: “Para mí, la situación presente exige actuar al servicio de un gran cometido y participar en la construcción de un mundo fundado en el pueblo. Podemos descubrir esto, al igual que la vocación de los alemanes, en la historia de Occidente, pero sólo si nosotros mismos nos exponemos a y apropiamos de ella de una manera nueva. El tiempo para un primer despertar ha llegado.”³⁹

El diagnóstico heideggeriano de la sociedad alemana contemporánea concluye con una invitación al cambio, un cambio que debe desembocar en una reforma de la universidad. Ese es uno de los mensajes expresados en el *Discurso del Rectorado*. Por cierto, encontramos proclamaciones similares en rectores de otras universidades alemanas de la misma época. Por ejemplo, las de Hans Heyse en la Universidad de Königsberg y las de Ernst Krieck en la Universidad de Frankfurt. Heyse, Krieck y Bäumler, entre otros muchos, estaban convencidos de que el camino de la transformación de la sociedad alemana pasaba por una reforma universitaria y un retorno a la cultura griega. Una reforma sazónada con una intensa retórica patriótica, marcial, nacional y heroica; una reforma que invoca la dureza y la severidad. En este contexto, Heidegger se ve a sí mismo como un filósofo de transición

37 MÜLLER, M. (1986) „Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik“. *Freiburger Universitätsblätter*, p. 18.

38 JONAS, H. (1990). “Heidegger’s Resoluteness”. En G. NESKE and E. KETTERING (eds.). *Martin Heidegger and National Socialism*. London: Continuum, p. 200.

39 HEIDEGGER, M. y BLOCHMANN, E. (1990). *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, p. 60.

en un tiempo de transición que se enfrenta heroicamente a los peligros que acechan a la universidad y, por ende, a Alemania en una era dominada por el nihilismo.

Aquí también se dejan sentir con fuerza las huellas de Ernst Jünger y Friedrich Nietzsche. Ambos ayudaron a Heidegger a comprender las profundas implicaciones metafísicas de su tiempo. A partir de sus lecturas de Nietzsche y de Jünger, iniciadas a principios de los años treinta, Heidegger empieza a tomar conciencia de que la maquinación y el nihilismo son las fuerzas que animan el destino de Occidente. Las causas políticas y metafísicas del nihilismo son la voluntad de poder y la falta de arraigo del mundo moderno. Heidegger quiere sacudir las conciencias adormecidas de sus contemporáneos a través de un mensaje de revelación (*Offenbarung*); una revelación que consiste en un salto (*Sprung*) hacia el origen (*Ursprung*).

En el centro del creciente interés que Heidegger empieza a mostrar por Jünger, Nietzsche, George y Hölderlin se encuentra la pregunta fundamental: “¿Qué es Alemania?” Alemania puede determinar su destino de tres maneras:

A) Al estilo de Jünger, que habla de una “Alemania de los trabajadores” en el marco de un nuevo nacionalismo de tintes sociales y militares;

B) Al estilo del nacionalsocialismo, que concibe una “Alemania sometida al *Führerprinzip* y la teoría racial”;

C) Al estilo de Stefan George, que poetiza la idea de Hölderlin de una “Alemania entendida como patria y tierra natal”.

La patria alemana (*deutsche Vaterland*) es el origen silente y oculto que todavía está a la espera de ser descubierto en el momento adecuado. De nuevo nos encontramos con la elaboración del mito de la tierra natal (*Heimatland*) que responde a una clara estructura kairológica del tiempo.

De hecho, los *Cuadernos negros* arrancan con una observación sobre la esencia de los alemanes: “Ser alemán: la carga más íntima de la historia de Occidente a la que se está arrojada y que hay que cargar sobre las espaldas”.⁴⁰ Una de las preguntas centrales que vertebra muchas de las reflexiones heideggerinas contenidas en los *Cuadernos negros* es la de “¿Quiénes somos nosotros?”. Aquí se produce un paso de la *Jeweiligkeit*, del conocido ser-en-cada-caso-mío del Dasein analizado en *Ser y tiempo*, a la *Jeunsrigkeit* del segundo Heidegger, al ser-en-cada-caso-nuestro, es decir, se da un paso del destino individual al destino colectivo de la nación alemana. Más allá de los legítimos juicios morales y políticos que se puedan formular contra la implicación heideggeriana con el

40 HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen VII-XI*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 95, p. 1.

nacionalsocialismo, ése nos parece el marco desde el que cabe interpretar filosóficamente los pasajes de Heidegger sobre el judaísmo que, como se sabe, se integran en su crítica de la modernidad y en sus reiterados ataques al americanismo y bolchevismo.

Retomando la relación que Hölderlin establece entre los alemanes y los griegos, Heidegger encuentra una fuente de inspiración para su ideal de una tierra natal alemana. Los alemanes –como escribe a Schwoerer para recomendar a uno de sus estudiantes– deben reafirmar su legado o sufrir el destino de una “creciente judaización” (*Verjudung*).⁴¹ La carta a Schwoerer concluye situando la diferencia entre alemanes y judíos en el lenguaje de la tierra natal. Los alemanes están profundamente arraigados a su tierra natal (*Heimatland*), a su suelo patrio (*Vaterland*), mientras que los judíos son un pueblo marcado por la diáspora, la migración, el éxodo, esto es, por la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*). La forma de vida urbana y desarraigada de los judíos puede llegar a representar un peligro para la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*). Desde la perspectiva de Heidegger, según el cual la autoctonía se basa en el arraigo en la tierra natal, los judíos son un pueblo desarraigado. Como comenta Derrida, la única forma de arraigo que conocen los judíos es la de la palabra y la escritura.⁴² De ahí que no nos deba sorprender que en 1933 Heidegger advirtiera a Jaspers de la “peligrosa red internacional de los judíos”⁴³ o que en *Contribuciones a la filosofía* declare que “el bolchevismo es judío”.⁴⁴ Sin embargo, hay que ser cautelosos a la hora de descifrar el sentido de las afirmaciones heideggerianas. Heidegger no es un típico antisemita racista. En repetidas ocasiones rechaza el racismo biológico.⁴⁵

4. ¿Antisemitismo o antijudaísmo?

Cada vez que se habla de la relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo se suele plantear la pregunta de si Heidegger fue antisemita o si dejan detectar tendencias antisemitas en su obra filosófica. La respuesta a este tipo de preguntas no es nada fácil

41 Cf. SIEG, U. (1989). “Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers”. *Die Zeit*, núm 52 (22 de diciembre de 1989).

42 Cf. DERRIDA, J. (2002). “Edmond Jabés and the Question of the Book” (1981). En *Writing and Difference*. London and New York: Routledge.

43 JASPERS, K. (1977). *Philosophische Autobiographie*. München: Piper, p. 101.

44 HEIDEGGER, M. (1979). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 65, p. 54. Pero eso no significa aniquilar a los judíos. Heidegger rechaza la idea de un dominio de la raza y el control político (Heidegger, GA 65, p. 397.)

45 Cf. POLT, R. (2009). “Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand”. En A.DENKER y H. ZABOROWSKI (eds.). *Heidegger Jahrbuch 5 – Interpretationen*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 156, 159, 169 y 171.

por las implicaciones políticas y las ramificaciones morales que trae consigo. Desde luego, no se puede responder con un simple “sí” o “no”. Antes de responder a la pregunta de si Heidegger y su obra son antisemitas hay que tener claro que se entiende por antisemitismo y, por ende, qué se entiende por antijudaísmo.⁴⁶ Hay que tener claras las diferencias entre ambos fenómenos para no caer presos de juicios rápidos.

Así, por ejemplo, se habla de un antijudaísmo de orden religioso y cultural y de un antisemitismo de orden biológico y racista. Por una parte, hay que distinguir entre una tradición de hostilidad contra los judíos como miembros de una comunidad religiosa que se remonta al siglo I y, por otra, un movimiento político-social de rechazo y discriminación de la “raza judía”. Evidentemente, no se trata de minimizar la culpa de Heidegger. En la discusión con el antisemitismo nacionalsocialista resulta difícil encontrar las palabras adecuadas para describir los sucesos acontecidos, en particular cuando se intenta explicar el holocausto. Tampoco es fácil distinguir con claridad las fronteras entre “antisemitismo” y “antijudaísmo”. El uno no se puede entender sin el otro. Las fronteras entre ambos fenómenos son fluctuantes.

¿Se puede acaso distinguir con tanta claridad entre dos tipos de enemistad contra los judíos? ¿No significaría eso una exculpación del antijudaísmo en comparación con el antisemitismo y su búsqueda de una “solución final” a la cuestión judía? Con todas las dificultades implicadas en la diferenciación entre anti-judaísmo y anti-semitismo y siendo conscientes de la precaución que hay que mostrar en el uso de esa diferenciación, no se puede perder de vista que existieron y existen diferencias de peso entre: a) un prejuicio ideológico condicionado por motivos culturales y religiosos contra los judíos y b) el propósito justificado de manera pseudocientífica de exterminar a toda la “raza judía”. Como comenta Zaborowski, incluso si prescindimos distinguir entre antijudaísmo y antisemitismo y optamos por el uso del concepto general “antisemitismo”, nos veríamos obligados a distinguir entre diferentes tipos de antisemitismo –al menos con respecto a la posición social de los judíos y al uso de la violencia contra ellos.⁴⁷ Cuando se discute la relación de Heidegger con los judíos hay que tener en cuenta una serie de diferenciaciones

46 Para una historia del antisemitismo resulta obligada la referencia al trabajo de BENZ, W. (2004). *Was ist Antisemitismus?* München: Beck, pp. 9-26. También resultan interesantes los estudios de BENZ, W. y BERGMANN, W. (eds.) (1997). *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*. Freiburg: Herder; SCHOEPS, J. y SCHLÖR, J. (eds.) (1995). *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. München/Zürich: Piper; CLAUSSEN, D. (1987). *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*. Darmstadt. Finalmente, remitimos a la instructiva historia conceptual de la entrada “antisemitismo” en SCHMITZ-BERNING, C. (2000). *Vokabular des Nationalsozialismus*. Berlin: De Gruyter, pp. 34-39.

47 Cf. ZABOROWSKI, H. (2010). „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer, pp. 603-604.

y matizaciones en torno a lo que se quiere decir con el término “antisemitismo”. No nos podemos limitar a unas cuantas fuentes.⁴⁸ El camino del pensar y la vida de Heidegger también tienen que considerarse desde su particular contexto histórico.

A nuestro juicio, hay que establecer una clara diferencia entre antisemitismo entendido como animosidad racial y biológica contra los judíos y antijudaísmo como reflejo de una larga tradición europea contra el pueblo y la religión judíos. A tenor de la evidencia documental disponible resulta difícil hablar de un antisemitismo sistemático en la filosofía de Heidegger.⁴⁹ Lo que sí podemos detectar en Heidegger son huellas profundas de un antijudaísmo espiritual y cultural, particularmente presente en las esferas universitarias y académicas. No cabe duda de que la relación de Heidegger con el judaísmo es altamente problemática y ambivalente, pero no podemos describir su posición como unilateralmente antisemita, si por antisemitismo entendemos la persecución racial y aniquiliación sistemática de los judíos.

¿Cómo debe responderse entonces a la pregunta de si Heidegger fue antisemita o no? Ya a finales de los años veinte circulaba el rumor de que Heidegger era antisemita. Toni Cassirer, la mujer de Ernst Cassirer, reconoce en su autobiografía que “la inclinación [de Heidegger] hacia al antisemitismo no nos era extraña”.⁵⁰ Y a principios de los años treinta –como señala Bultmann– se extendió el rumor de que Heidegger había ingresado en el Partido Nacionalsocialista.⁵¹ Incluso su antiguo amigo y colega, Karl Jaspers, mostraba en su informe redactado en 1945 para la Universidad de Friburgo sus reticencias respecto a la

48 En su obra, en particular en los múltiples volúmenes que integran la *Gesamtausgabe*, no se detecta un antisemitismo *sistemático* que nos permita hablar de un antisemitismo filosófico o, como afirma Faye, de una introducción del nazismo en la filosofía. Otra cosa es valorar las afirmaciones heideggerianas sobre el judaísmo desde la óptica de su proyecto filosófico. Esa labor, por supuesto, puede realizarse al mismo tiempo que uno se sigue interrogando por la actitud personal y política de Heidegger y sus simpatías por ciertos aspectos de la ideología nacionalsocialista. Véase en este contexto el trabajo de Roubach sobre la recepción heideggeriana en Israel (cf. ROUBACH, M. (2009). “Die Rezeption Heideggers in Israel”. En A. DENKER y H. ZABOROWSKI (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 5. Heidegger und der Nationalsozialismus*. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 419-432).

49 En este sentido nos sentimos más próximos a las posturas más moderadas de Grosser, Martin, Safranski, Sluga, Thöma, Xolocotzy y Zaborowski que a las acusaciones de Faye y Farías. A este respecto se puede mencionar la carta que Herbert Marcuse escribe a Heidegger en agosto de 1947, en la que éste le acusa de una total falta de sensibilidad más que de un antisemitismo malvado y perverso (cf. MARCUSE, H. (1989). “Brief an Martin Heidegger vom 28. August 1947”. En B. MARTIN (ed.). *Martin Heidegger und das „Dritte Reich“. Ein Kompendium*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 156).

50 CASSIRER, T. (2003). *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 187.

51 Cf. HEIDEGGER, M. y BULTMANN, R. (2009). *Briefwechsel 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 187s y 191s. El propio Heidegger confirma la existencia de tales rumores en una

actitud que Heidegger mostraba hacia los judíos.⁵² Y en las cartas a su mujer, Elfride Preti, publicadas en 2005, Heidegger ya hablaba en 1916 de la “judaización de nuestra cultura y de las universidades”.⁵³ Heidegger vuelve a hablar de la “judaización” (*Verjudung*) en unos términos similares en una carta dirigida en 1929 a Victor Schwödrer, Vice-presidente de la *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft*.⁵⁴ En el caso de las cartas a su esposa y a Schwödrer se trata de dos casos que parecen mostrar con claridad cierto antisemitismo racista.

De nuevo, se suscita la misma cuestión planteada al inicio: ¿qué tipo de antisemitismo sostiene Heidegger? A la luz de la documentación disponible, parece difícil hablar de un antisemitismo racista o biológico en Heidegger. También en los *Cuadernos negros* y otros escritos encontramos pasajes en los que Heidegger se muestra extremadamente crítico con este tipo de antisemitismo. Es cierto que Heidegger establece una diferencia entre judíos y no-judíos, pero esa diferencia no se sustenta en criterios biológicos. Sus comentarios sobre los judíos se realizan desde la perspectiva del espíritu y no de la raza. Así, por ejemplo, en su libro sobre Nietzsche deja claro que “la biología como tal nunca decide sobre lo *qué* es la vida”.⁵⁵ La verdadera cuestión relativa a la relación heideggeriana con los judíos no se puede dirimir de esta manera. Más bien hay que tomar en consideración como su aproximación filosófica a la tradición hebrea constituye un momento decisivo en la forma que interpreta la entera historia de la filosofía. Heidegger no está interesado –al menos filosóficamente hablando– en legitimar el exterminio de los judíos, sino en alcanzar una comprensión crítica de su presente. Su diagnóstico del presente se ve fuertemente influenciado por su interpretación del nihilismo nietzscheano: el presente es un tiempo dominado por el principio metafísico de la voluntad de poder. La introducción de una “selección y cría racial” (*Rassenzüchtung*) de la que habla Heidegger

carta a Hannah Arendt del invierno de 1932/33 (cf. HEIDEGGER, M. y ARENDT, H. (1999). *Briefwechsel 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 68).

52 Cf. HEIDEGGER, M. y JASPERS, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 270.

53 HEIDEGGER, M. y PETRI, E. (2005). “*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, p. 51. Sin embargo, doce años más tarde escribe a su mujer que “sin duda, los ‘judíos’ son ‘los mejores’” (HEIDEGGER y PETRI, *ibid.*, p. 156). Resulta difícil sostener la tesis de que Heidegger era una antisemita espiritual en los años veinte. Esa situación cambia al principio de los años treinta con la creciente importancia concedida a las cuestiones del pueblo y la nación alemanas.

54 Cf. SIEG, U. (1989). “Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers”. *Die Zeit*, num. 52 (22 de diciembre de 1989).

55 HEIDEGGER, M. (1989). *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske, p. 520.

en sus lecciones de los años treinta sobre Nietzsche,⁵⁶ no tiene nada que ver –como afirma Faye– con “una selección de la raza como la que en esos tiempos se pone sangrientamente en marcha con el nacionalsocialismo.”⁵⁷ No se trata de una legitimación ontológica del racismo nacionalsocialista. La “cría del ser humano” (*Züchtung des Menschen*) es la culminación de la metafísica de la subjetividad, es la expresión máxima de la técnica moderna en su intento de explotar los recursos naturales y humanos, es un producto de la maquinización (*Machinalisierung*) que gobierna el presente. Heidegger opina que Nietzsche es el primer en reconocer el carácter metafísico de la máquina, que convierte al ser humano en un tipo (*Typ*), en una simple figura (*Gestalt*) a la que se le puede imprimir una forma, en un material de experimentación (*Versuchsmaterial*).⁵⁸

A este respecto, se suele citar el pasaje de las *Conferencias de Bremen* para sostener la tesis de que el pensamiento heideggeriano es en el fondo antisemita. Este el caso de de Wolin y Faye, entre otros. En la conferencia de 1949 intitulada *El engranaje (Das Gestell)* se dice: “La agricultura es ahora una industria alimentaria mecanizada, en esencia lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que bloquear y matar de hambre a países, lo mismo que la fabricación de bombas hidrógenas.”⁵⁹ ¿Cómo se puede colocar la “fabricación de cadáveres” junto a la “industria alimentaria mecanizada”? Más allá de la insensibilidad heideggeriana y de la discusión moral sobre el holocausto, Heidegger quería pensar filosóficamente los motivos profundos de la “fabricación de cadáveres en las cámaras de gas”. Desde la perspectiva de la crítica heideggeriana de la técnica que se extiende de manera planetaria, la fabricación de cadáveres es la expresión y la consecuencia de la desertización espiritual inherente a la voluntad de poder. Esta voluntad reduce cualquier cosa, incluso cualquier persona o colectivo, a simple objeto de uso y de explotación allende de cualesquieras consideraciones humanas, sociales, políticas, religiosas o morales. Uno puede estremecerse ante la insensibilidad y la “supuesta” ignorancia de Heidegger, pero con ello no se hace justicia a su pensamiento. Por una parte, las interpretaciones de Faye y Farías y, en menor parte,

56 Cf. HEIDEGGER, M. (1997). *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 6.2, p. 309.

57 FAYE, E. (2008). “Heidegger, der Nationalsozialismus und die Zerstörung der Philosophie”. En B. Taureck (ed). *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heideggers*. München: Wilhelm Fink, p. 53.

58 HEIDEGGER, M. (2007). *Nietzsches Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 50, pp. 55s.

59 HEIDEGGER, M. (2005). *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 79, p. 27. Para una interpretación crítica de este pasaje, véase THÖMA, D. (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 626ss.

las de Taureck, extraen pasajes fuera de su contexto y, por otra, no parecen establecer la necesaria diferenciación entre antijudaísmo y antisemitismo.

En el caso de Heidegger, nos encontramos ante un tipo de antisemitismo que podemos calificar de “religioso”, “cultural” o “espiritual”. En una carta dirigida a Arendt, en la que comenta la existencia de rumores sobre su antisemitismo, leemos que: “Por lo demás, en cuestiones relacionadas con la universidad soy igual de antisemita que hace diez años en Marburgo. Este antisemitismo incluso encontró el apoyo de Jacobstahl y Friedländer. Esto no tiene nada que ver con relaciones personales (por ejemplo, Husserl, Misch, Cassirer y otros).”⁶⁰ Cuando Heidegger habla de la “judaización” (*Verjudung*) los hace desde un determinado contexto cultural. Nuevamente hay que andarse con cuidado y evitar exculpar a Heidegger como un producto del espíritu de su época. Pero, por otra parte, tampoco puede caerse en acusaciones generalizadas. Parece que para cada prueba de antisemitismo encontramos otra prueba en contra.⁶¹ También se da el caso de que los documentos existentes pueden interpretarse de diversa manera. Sin duda, este antisemitismo cultural o espiritual se vio reforzado por el antisemitismo pseudo-científico del nacionalsocialismo. Una vez más: no se trata de quitar importancia al anti-semitismo de Heidegger. Pero tampoco cabe deducir una relación directa con la *Shoah* como la que muestra la radicalizada ideología racista del nazismo.

La cuestión de la culpa y de la relación heideggeriana con el judaísmo es ciertamente problemática y, a tenor de las últimas afirmaciones contenidas en los *Cuadernos negros*, muy espinosa. Una relación que nada tiene que ver con cuestiones políticas, sino que más bien parecen enmarcarse en su interpretación del destino metafísico de un Occidente dominado por la ciencia y la técnica.⁶² El distanciamiento heideggeriano del espíritu

60 HEIDEGGER, M. y ARENDT, H. (1999). *Briefwechsel 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 69.

61 Por ejemplo, encontramos testimonios de la ambivalente relación heideggeriana con los judíos en una carta a su mujer del año 1932. En ella expresa su desencanto con las capacidades filosóficas de Baeumler, aunque ensalza su valor como historiador (cf. HEIDEGGER, M. y PETRI, E. (2005). “*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, p. 176). De esta ambivalencia también de cuenta una carta de Jaspers de 1945 dirigida a la Comisión de Depuración: “En los años veinte Heidegger no era un antisemita. Sus palabras sobre el judío Fraenkel demuestran que, al menos en 1933, mostraba ciertas conexiones antisemitas. Eso no excluye, como asumo, que en otros casos el antisemitismo era contrario a su conciencia y a su gusto.” (HEIDEGGER, M. y JASPERS, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 271)

62 Como sostiene Donatella di Cesare, la crítica de Heidegger adopta en muchos momentos un tono mesiánico (cf. entrevista publicada el 18 de diciembre en la *La Repubblica*, p. 40). Ese tono mesiánico, espiritual y religioso se palpa con claridad en la idea del último dios que encontramos en *Contribuciones a la filosofía*. En ellas se afirma que sólo los venideros son la verdadera voz

urbano de los judíos no es el resultado de un racismo biológico, sino la consecuencia de su análisis de la metafísica de la subjetividad y el nihilismo. Desde esa perspectiva, los judíos representan la racionalidad vacía y el espíritu de cálculo característico de la era moderna. Como señala en los *Cuadernos negros*: “La pregunta por el papel de judaísmo no es racista, sino una pregunta metafísica acerca del tipo de la humanidad.”⁶³ Puede que uno no comparta la crítica heideggeriana de la técnica moderna, incluso uno puede preguntarse si la comprensión heideggeriana de la modernidad no es demasiado unilateral y simplificada. Pero si uno analiza la confrontación de Heidegger con la modernidad a partir de los textos disponibles resulta altamente problemático afirmar que Heidegger justifique y legitime el exterminio de los judíos. ¿Antijudaísmo en Heidegger? Sin duda. ¿Antisemitismo? Sí, siempre y cuando no se asocie de manera directa con la interpretación racista del pueblo y la política de exterminio ejercida por el nacionalsocialismo. ¿Debemos ser indulgentes con un gran pensador como Heidegger? Probablemente, no. Pero tampoco podemos ignorar su legado filosófico. En cualquier caso, los *Cuadernos negros* nos invitan a reflexionar sobre la responsabilidad de la filosofía hacia la política.

del pueblo y que el renacimiento del pueblo acontecerá muy probablemente por medio de un despertar religioso. El pueblo tiene que encontrar a su dios, y los venideros deben iniciar esa búsqueda (cf. HEIDEGGER, M. (1979). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 65, 319 y 398).

63 HEIDEGGER, M., *Überlegungen XIV* (GA). Frankfurt am Main: Frankfurt am Main, p. Cf. cita y comentario de Trawny

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Política Editorial y Evaluación / Editorial Policy and Evaluation

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es anual (julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con las derivas de Heidegger)
- Textos de Heidegger (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política Open Access

Differenz sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.

Differenz pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el comité editorial elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores del número editado.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

Normas de publicación / Standards Publication

1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a differenz@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en Differenz, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en Differenz. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

4. Formato de las publicaciones

4.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Calibri cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

4.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

4.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo de procesador de texto.

4.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Comentarios de Heidegger a Aristóteles

1.1 Comentario al cocepto de «physis»

4.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

—Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

—Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

5. Notas al pie, citas y referencias bibliograficas

5.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita

se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

-Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Heidegger, M.: op. cit., p. 108.

-Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Heidegger, M.: El concepto cit., p.15; Freud, S., Obra cit., vol. 4/1, p. 95.

-Puede utilizarse “Ibídem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

—En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 5.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

5.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

VIGO, A.: “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia” en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

PRICE, D.: “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]: “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

5.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Comité Editorial comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web (<http://institucional.us.es/differenz>) en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El Número se cierra el 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Differenz*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo. **8. Número en preparación / Next Journal**

Se invita a enviar originales a la dirección de la Revista. Junto al texto, que deberá atenerse a las Normas de publicación, y un breve currículum del autor o autores. Los originales recibidos serán informados por dos especialistas externos que aconsejarán sobre su publicación o no y, en su caso, propondrán a los autores las modificaciones que estimen necesarias. Fecha límite de entrega de los trabajos: 30 de abril.

Cómo citar la revista / How to cite the journal

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

Contacto / Contact

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía (Univ. Sevilla)

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es

