

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

IMPLICACIÓN POLÍTICA DE HEIDEGGER

Otto Pöggeler
(Bochum, RFA)

En el invierno de 1929-30 acosaba la crisis económica mundial desde América hacia Europa, para los alemanes -después de la derrota de las potencias medianas europeas de 1918 y después de la inflación de 1923- la tercera de las crisis que todo lo derrumbó. En aquel momento el filósofo Martín Heidegger reclamaba en sus lecciones que aquella indigencia debía finalmente afectar al estado de acorde [Gestimmtheit] de los hombres, que para Europa se había puesto de manifiesto desde la primera guerra mundial. Cuando Hitler en 1933 tomó el poder en Alemania, Heidegger creyó deber «conectar»: apoyado por amigos más jóvenes como el filólogo clásico Wolfgang Schadewalt y el jurista Erik Wolf, asumió el Rectorado de la Universidad de Freiburg. Heidegger, que siempre impulsó la reorientación de la Universidad según una

Constitución acorde con el «Führer», pronto debió ver que el lugar de las esperadas confrontaciones abiertas acerca del camino futuro había sido ocupado por la lucha de los grupos y grupúsculos, tanto en la universidad como también en la política universitaria del Reich. «La noche de los cuchillos largos», que en junio de 1934 trajo entre otras la muerte de Röhm, jefe de la SA, ponía al descubierto de manera irrefutable lo que sucedía propiamente en la política. En estos momentos Heidegger ya había dimitido de su cargo de Rector y en el verano de 1934 en un curso de Lógica sobre Heráclito (que en el semestre de invierno siguiente continuó en unas lecciones sobre Hölderlin) había reemprendido su independiente camino del cuestionar. El curso *Introducción a la metafísica* del verano de 1935 situaba al nacionalsocialismo, junto con el bolchevismo y el 'positivismo' occidental, en la serie de aquellos movimientos que rebajan el espíritu a puro instrumento de la infraestructura de una raza, clase o situación social.

En los tres años siguientes, de 1936 a 1938, Heidegger elabora, en conexión con las lecciones sobre Nietzsche, los *Beiträge zur Philosophie* [Aportes a la Filosofía], como un diagnóstico crítico del momento. En qué profunda soledad –según el aire del Nietzsche de Sils-Maria– surgió esta obra incompleta, lo muestra el hecho que Heidegger no habló de este trabajo ni siquiera con los discípulos y amigos más allegados.¹ Cuando los *Beiträge* aparezcan con motivo del centenario del nacimiento de Heidegger, entonces quedará claro que Heidegger tenía in mente otra cosa que las corrientes de la filosofía existencial de moda, que una vuelta como conversión de occidente, que un postmodernismo. De este modo los *Beiträge* ofrecen la ocasión de comprobar la cuestión de hasta qué punto Heidegger estuvo vinculado con el nacionalsocialismo, a favor del cual había optado en 1933.

I. La fuga de los «Beiträge»

Heidegger intentó en sus lecciones sobre Nietzsche y en confrontación con Nietzsche elaborarse un diagnóstico de la época. Sin embargo sólo en alusiones finales llegan estas lecciones a hablar de las cuestiones que para Heidegger están conectadas con la cuestión filosófica fundamental. Si se compara el curso sobre la voluntad de poder como arte con las conferencias, elaboradas poco antes, sobre el origen de la obra de arte, salta inmediatamente a la vista que el cuestionar de Heidegger se mueve en otro mundo diferente del nietzscheano. De todos modos a lo largo de los años Nietzsche fue quedando siempre más atrás como un pensador que con su inversión [Umkehrung] de la tradición metafísica quedó enredado en las aporías de esta tradición y que pensó más bien de modo romano o maquiavélico que de manera griega. Hölderlin, el poeta,

pasa siempre más decididamente delante de Nietzsche. Los *Beiträge zur Philosophie* son el intento de elaborar en un todo contextualizado las cuestiones que habían quedado abiertas en la confrontación con Nietzsche y frente a las cuales el poeta Hölderlin emplaza el pensamiento. En estos *Beiträge*, por tanto, se debe también decidir la cuestión de si aquel filósofo, que siempre es nombrado como el mayor pensador del siglo XX, pertenecía al movimiento político del nacionalsocialismo, que en nuestro siglo ha traído las peores desorientaciones, los más terribles crímenes y las mayores destrucciones.

En una *Nota previa (Vorblick)* a su obra, Heidegger afirma que el sobretítulo esencial *Del acaecimiento propio (Vom Ereignis)* debe pasar detrás del título «público» de *Beiträge zur Philosophie*, puesto que en la época del tránsito de la metafísica a un «pensar de la historia del ser» [seynsgeschichtlichen Denken] en primer lugar puede uno atreverse a hacer solamente un «intento». Este intento es una fuga, en la cual un curso de pensamientos [Gedanken-Gang] piensa lo mismo por seis caminos en los capítulos «El rumor evocador» [Der Anklang], «El dar juego» [Das Zuspiel], «El salto» [Der Sprung], «La fundación» [Die Gründung], «Los ad-venientes» [Die Zu-künftigen], «El último Dios» [Der letzte Gott]. Hasta ahora la filosofía se había extraviado siguiendo la cuestión-guía que determinaba el diferente ser del ente y que lo fundaba en un ser supremo o segurísimo. Ahora debe desplegarse la cuestión fundamental de la verdad del ser mismo (del «Seyn»). Si se experimenta el acontecer de esta verdad como un acaecimiento propio [Ereignis], entonces el ser-ahí [Da-sein] como la estación [Stätte] de esta verdad debe ser apropiado [Übereignen] por el acaecimiento propio. Así el pensamiento se convierte en una fuga que se ensambla [fügt] de diferentes maneras en el acaecimiento propio de la verdad. El pensamiento dispone [verfügt] solamente de su camino; debe abandonar la pretensión de un «sistema», aunque no deba remitir en nada en el «rigor del ensamblaje» [Strenge des Gefüges]. El fragmento de *Ser y tiempo* fue no sólo mal entendido, sino que era también equívoco con su pretensión de dar una «ontología fundamental» así como con su separación entre la analítica del ser-ahí y el (ya no publicado) despliegue del sentido del ser y la separación entre la construcción sistemática y la destrucción histórica. En los *Beiträge* Heidegger emprende el intento de una fundamentación [Begründung] de la filosofía de un modo diferente y nuevo, pero con el lamento de que nadie entiende lo que «él» aquí piensa e intenta: de la verdad del ser hacer saltar el ser-ahí para fundar [gründen] en él el ente en conjunto [im Ganzen] y como tal, pero en su medio el hombre (6ss).

Los *Beiträge* realizan el «ocaso» que con la experiencia entra en el acaecimiento propio y con ello en la denegación [Verweigerung] de la verdad del ser y de este modo hace posible una transformación [Wandlung] del ser-ahí. Por ello Heidegger debe retirarse [abwenden] de

los «hodiernos» que en un alejamiento de ellos apenas sean dignos de mención: huyen a "nuevos" contenidos y hacen aderezo hasta ahora no conocido de los antiguos muebles de lujo de la filosofía de escuela alegando lo «político» y lo «racial». A los rasos charcos de las «vivencias» Heidegger contrapone la soledad de aquellos que «lejos y fuera» admiten solamente aquellas preguntas simples que pueden determinar el estilo de pensar de siglos (18s). Ya la primera aproximación a *Ser y tiempo*, el curso sobre Ontología o Hermenéutica de la facticidad del verano de 1923, se dirigía en brusca polémica contra el «hoy» de los historiógrafos y filósofos; en los *Beiträge* ha cambiado este hoy mismo así como su comprensión: está decididamente determinado por las cosmovisiones, que determinan también el ámbito político, a través de los escolasticismos de las iglesias cristianas y el «liberalismo», a través de las tendencias «populares» y el bolchevismo como forma final del marxismo. Entre estas cosmovisiones, que no se dejan poner en cuestión, hay enemistades. Pero estas enemistades se sitúan en el mismo nivel. Heidegger apela al pensamiento nietzscheano de la «la moral de la rebelión de esclavos», cuando lleva ad absurdum los lemas de la propaganda nacionalsocialista: si el bolchevismo propugna el dominio de la razón con la igualación de todos, siendo ésta sólo una consecuencia del cristianismo y éste de origen judío, entonces el bolchevismo es efectivamente judaico, pero también el cristianismo es bolchevique. El pensamiento pregunta quienes somos nosotros y así llega a una más peligrosa enemistad cuando intenta introducir una «justificación del occidente desde su historia» a través del preguntar lo que merece ser preguntado. En este lugar Heidegger afirma que la peligrosidad de esta pregunta es tan esencial que pierde «la apariencia de la enemistad con la nueva voluntad alemana» (54). Aún de momento, por tanto, Heidegger espera a largo plazo que su intento de pensar pueda quizás converger con aquella «ruptura» del 1933, que Heidegger aún no quiere ver fijada como una determinada posición política.

De la misma manera que en *Ser y tiempo*, también en los *Beiträge* hay un acorde fundamental [Grundstimmung] que guía a la verdad del ser. Pero este acorde fundamental ya no se encuentra, con Kierkegaard, en la angustia, que singulariza el ser-ahí en el ser para la muerte. Heidegger remite más bien a su curso sobre Hölderlin del invierno de 1934-45, el cual, con el himno *Germanien*, concibe el acorde fundamental tanto en sentido epocal como también lo relaciona con la conexión de los grandes creadores solitarios con sus pueblos. Es un puro malentendido la transformación de la analítica del ser-ahí en una psicología que parte del hombre como un ente dado (y no de la comprensión del ser en él). Es el estremecerse del ser como acaecimiento propio en el ser-ahí, que se pulveriza en el estado de acorde [Gestimmtheit]; esta pulverización no es ningún extinguir, sino la preservación del fuego, de acuerdo con el «escarpamiento» [Zerklüftung] del ser (es decir de las modalidades). Así el

acorde fundamental no puede llevar solamente un único nombre. Al asombro de los griegos ante la abundancia del ser responde el retenimiento [Verhaltenheit], que deja a la verdad del ser su abismalidad [Abgründigkeit] y solamente «posee» esta verdad en la renuncia. Heidegger por lo menos arranca refiriendo la multiplicidad del acorde fundamental a los diversos caminos de su curso de pensamientos [Gedanken-Gang]. El acorde-guía [Leitstimmung] del rumor evocador es el pavor horroroso [ent-setzende Schrecken] del abandono del ser que se descubre [der sich enthüllenden Seinsverlassenheit], pero ya también al mismo tiempo el pudor ante el acaecimiento propio evocador. Al dar juego [Zuspiel] pertenece las ganas de los comienzos que se superan a sí mismos; el salto aparece en la «apariencia de los más irrespetuosos» y sin embargo está ya acordado con el pudor. El retenimiento, al que pertenecen pavor y pudor, es al mismo tiempo el presentir [Ahnen und Er-ahnen] que el futuro toma en la amplitud del estar remitido, que se esconde (20ss, 33ss, 107, 169, 227).

Ser y Tiempo (en el § 74) había referido, solamente al modo de un golpe de mano, los singulares con su «destino» [Schicksal] a aquella «dispensación» [Geschick], que ensambla [zusammenfügt] una generación y un pueblo. Puesto que los *Beiträge* conciben el acaecimiento propio de la verdad del ser (de lo divino, de las cosas) más concretamente como historia y de-cisión [Ent-scheidung] epocal, deben más exactamente preguntar «quién» es el que emprende el ser-ahí. Aquí se distinguen los escasos «singulares» de los numerosos «confederados»: los unos son echados a la soledad del pensar y componer [Dichten] creativos, de la acción y del sacrificio; los otros toman de la fundación de los singulares las leyes para la transformación del ente. Los muchos por el contrario están mutuamente remitidos por un origen común; solamente un entendimiento entre los singulares, de los pocos y de los muchos podría conducir más allá de las cápsulas envolventes de los órdenes corrientes hacia lo que podría llamarse un «pueblo». Este pueblo tendría que encontrar la estación del instante para el acaecimiento propio de la verdad, de acuerdo con la unicidad del ser cada vez como un único. La «asamblea del pueblo» está siempre en el más alto peligro de equivocar el buscado ámbito de la decisión, en el gran ruido de las convulsiones histórico-universales (96ss). Heidegger no quiere pasar por alto la tarea de ofrecer un «apoyo» al imparable «desarraigo» y por medio de «organización» establecer el dominio de los principiantes sobre las masas liberadas («es decir sin suelo y ávidas de lo propio») (61s). Entre los grandes creadores, que se convierten en solitarios, ya no aparecen «caudillos» políticos. La individuación de la historia en determinadas comunidades y épocas es presupuesta, sin embargo precisamente respecto del hablar de pueblo Heidegger resalta ambigüedad y equivocación. En un hablar como «todo debe estar al servicio del pueblo» encuentra Heidegger el abandono del ser

[Seinsverlassenheit] que domina en la orientación a la tangibilidad, utilidad y funcionalidad inmediatas (30). Ciertamente el gran comienzo y el gran final de la filosofía occidental pueden evocarse como la filosofía del pueblo griego y la filosofía del pueblo alemán; sin embargo tales constataciones [Fest-stellungen] equiparan la filosofía a servicios como vestido o alimentación y no dicen nada sobre la tarea de llevar un pueblo a la verdad del ser (42s).

El pensar sobre la verdad del ser, como la disposición que se ensambla [die sich fügende Verfügung], exige el supremo coraje para la soledad de aquellos escasos que piensan la «nobleza del ser» [Adel des Seyns] y dicen de su «unicidad» (11). Así, el fragmento 16 da una determinación de la filosofía que también está a la base de la conferencia orientada didácticamente de algunos cursos de pensamientos de los *Beiträge* en el curso sobre lógica del invierno 1937-38: «Filosofía es el saber desde la meditación [Besinnung] inmediatamente inútil pero al mismo tiempo dominador» (43). El saber dominador (tal como ya hizo también la fenomenología de Heidegger en el tiempo de la colaboración con Husserl) pretende trazar [Vorzeichnen] el camino de todo ocultamiento [Bergung] de la verdad en el ente y así «dominar» este ocultamiento. Este trazar es meditación histórica sobre las decisiones decisivas; no debe entenderse como saber «absoluto» al modo de la filosofía del idealismo alemán. La filosofía es con todo «necesaria», porque el hombre está arrojado al ente a fin de proyectar la verdad del ser; en ello recae en la indigencia de los comienzos y tránsitos (45s). Si la fuerza de la influencia y penetración inmediatas vale como poder, entonces el pensar permanece impotente; no puede mostrar ningún resultado ni éxito en influencia, sino que debe poner en juego "todo el carácter extraño del Ser". Su auténtico poder (el pensar de la verdad del Ser) no permite ninguna constatación ni valoración. La soledad del preguntar propio del pensar no consiste en un retirarse; tiene su origen en el ámbito de la verdad del ser y, con las "influencias" y los "éxitos" de un pensador, no hace más que intensificarse (47s). Si el pensar "inicial" es referido al ocultamiento de la verdad en el ente, entonces desde este ocultamiento se puede también entender la "instalación" de la verdad en una obra de arte, de la que hablan las conferencias sobre la obra de arte. Heidegger nombra diversos modos de tal ocultamiento: fabricación de útiles [Zeuganfertigung], la orientación productora de la técnica [Machenschaftseinrichtung der Technik], el hacer obras del arte [das Werke-schaffen der Kunst], la acción creadora de estados [die staatsbildende Tat], el sacrificio del pensar [das denkerische Opfer]. La ciencia, como "vástago lejano de una determinada penetración de la fabricación de útiles", es excluida de la fundación perseguida [eigenständigen] de la verdad (71).

Inquiriendo, la filosofía abre la experiencia (el entrar [Einfahren] en la verdad del ser); ella misma no puede "precisamente fundar

inmediatamente historia". Al principal enemigo lo encuentra la filosofía en la "total cosmovisión". La cosmovisión tiene su punto fuerte en que orienta la experiencia en una determinada pista y su entorno, impidiendo precisamente así la experiencia propiamente dicha. Así la cosmovisión es siempre un fin, mientras que la filosofía intenta volver a los comienzos de la historia y conducir estos comienzos más allá de ellos mismos (36ss). La cosmovisión en su fuerza efectiva tiene que cerrarse al crear que señala más allá de sí, y así tiene que decaer en empresa. Según Heidegger esto vale para la cosmovisión cristiana y su apologética, que desplaza [umstellt] la opción platónica [Ausgriff] por el ente en la seguridad de la salvación del alma; igualmente vale para el liberalismo, que relaciona los rendimientos de la cultura a ideas y valores, como también para la cosmovisión popular, que niega la «transcendencia» y hace del pueblo la meta y el fin de la historia. Puesto que las cosmovisiones no ven las decisiones propiamente dichas, pueden mezclarse en su nivel; así se vinculan ideas populares y cristianismo, ideas populares y política cultural, cristianismo y cultura (25). También el bolchevismo (entonces excluido de Alemania, pero para Heidegger algo europeo y occidental y nada propiamente «ruso») pertenece a este corro. Frente a las cosmovisiones totales, cerradas en sí mismas, Heidegger exige el pensar que preguntando tiene que realizar un giro [Kehre]: el hombre es transformado en ser-ahí, que se apropia [zueignet] en la medida que es apropiado [übereignet] por la verdad del ser. Solamente en el acaecer propio [Ereignen] de la verdad del ser encuentra el ente en su propio [Eigenes] que ya no puede ser pensado como obvio en los modos acostumbrados (por ejemplo como ousia). Sin embargo esta apropiación [Ereignung] permanece siempre también denegación; de esta manera la verdad del ser en su abismalidad y contra-fundamentalidad [Abgründigkeit und Ungründigkeit] puede solamente ser «silenciada». Solamente este silenciar (la «sigética») ensambla las aperturas mantenidas y su «lógica» en el amplio acontecer de la verdad [umfassende Wahrheitsgeschehen]. Este acontecer es, en un sentido único de la palabra, una «historia», que fue experimentada por Nietzsche como decisión (78ss, 85).

El giro [Kehre] exige del pensar un «cambio» [Umschlag], que no puede ser concebido como dialéctica: en la «fuga» (ensamblaje) del ser lo que parece poder interpretarse antropológica o moralmente como la decisión o la producción [Machenschaft] se convierte en el acontecer de la verdad del ser. Decisión ya no significa entonces simplemente la toma de una elección, sino aquella de-cisión, que enfrenta a dioses y hombres, la tierra y el mundo y con esta inauguración de una apertura decide nuevamente sobre el ser de lo divino o de las cosas (83s, 87). ¿Debe continuar el ser distinguiéndose solamente del asimiento [Zugriff] del ente y debe la verdad permanecer pura corrección [Richtigkeit]?, ¿debe el

hombre añadir a su animalidad lo racional de este asimiento o debe experimentar nuevamente el ser en su verdad y ésta en su esencia y el hombre transformarse en ser-ahí? Entonces la naturaleza no sería ámbito de explotación y ocasión de «vivencia», sino que como tierra sería la portadora del mundo; la historia no sería arsenal y autoconfirmación como precursoridad, sino el subir de la corriente de la cordillera de montañas extrañas e inasequibles; el arte no sería la institución de las vivencias [Erlebnisveranstaltung], sino el poner-en-obra [Ins-Werk-setzen] de la verdad, etc. El hombre osaría de nuevo la decisión y no se abandonaría en el estado de «suprema actividad» de la ausencia de decisión (en la lucha de las cosmovisiones) (90ss).

Primero se había dispuesto después de la *Nota previa (Vorblick)* una segunda introducción *Das Seyn* a los *Beiträge*, pero al mismo tiempo se había dicho que este «intento de comprender de nuevo el todo», no pertenece a este lugar. Por eso la edición ha colocado esta parte al final de la obra, como una mirada retrospectiva. Heidegger ve las palabras del ser como «bloques de una cantera en la que se corta la roca primitiva [Urgestein]» (421, 436). Toda «ontología» se queda atrás, leyendo el ser en el ente, quizás refiriendo aún la verdad del ser mismo a tal ser: las condiciones de su posibilidad. El ser, que como decisión enfrenta dioses y hombres así como tierra y mundo, no puede ser concebido desde las representaciones indeterminadas como «movimiento», «vida», «devenir», que tradicionalmente se han contrapuesto al ser. Este ser pertenece a la «corriente de la apropiación» [Er-eignens], que hace surgir sus riberas como el entre [das Zwischen] de la de-cisión (472, 476). Cuando Heidegger habla de «la» historia, entonces ha de rechazar que «sangre y raza» se hagan «titulares de la historia» y que la prehistoria de el «carácter válido» a la historia (493). Heidegger puede verter solamente su burla sobre aquella antropología, que constata rectamente propiedades en el hombre presente, de tal manera que después sobre estas rectitudes [Richtigkeiten] se puedan construir «ciencias» como biología o estudio de las razas. Estas ciencias pueden corroborar una cosmovisión; pero se pregunta Heidegger, quienes son los que encuentran aquí algo recto (479). Un filosofar, que quiera cortar roca primitiva, no puede cerrarse a lo «titánico» de su hacer; solamente en el riesgo histórico puede ordenar al Ser la denegación y por tanto la «nada» y soportar los «impulsos de la apropiación» [Er-eignen]. Este filosofar, que camina la estrecha cresta de su única cuestión, encuentra en Hölderlin su compañero, que garantiza que la verdad del Ser misma es acaecimiento propio [Ereignis] y como apropiación [Ereignung] es la de-cisión de los dioses y hombres, de la tierra y del mundo (462ss).

II. Los caminos del curso de los pensamientos

El primero de los seis caminos de los *Beiträge* busca el «rumor evocador»: el olvido del ser, que se olvida de sí mismo, como indigencia de la no-indigencia [Not der Notlosigkeit] debe convertirse en abandono del ser [Seinsverlassenheit] y así hacer «resonar» la historia del ser. Desde el rumor evocador del abandono del ser se debe recoger la experiencia nietzscheana del nihilismo (138ss). Si la edad de la "civilización" (con Max Weber) es llamada la del «des-encantamiento» [Ent-zauberung], entonces se tiene que ver que este desencantamiento es un encantamiento, incluso embrujo por cálculo, utilización, domesticación, manejo y regulación (124). Como consecuencia del originario abandono del ser se conoce también la «movilización total» (de la que ha hablado Ernst Jünger). Si por la prioridad de la movilización se fuerza un nuevo «tipo» ["Schlag"] de hombre, entonces esto sólo es una contraconsecuencia, pero nunca meta propuesta (143). El contrajuego de conocimiento y arte en Nietzsche, de desencantamiento y encantamiento en el diagnóstico de la racionalidad europea, de movilización y nuevo tipo de hombre, con la que se toca la esfera mítica, en Heidegger se convierte en la conjunción de fabricación [Machenschaft] y vivencia. Se dice que todo puede hacerse con tal que haya la voluntad para ello, sin embargo esta voluntad ya de antemano ha rebajado lo posible a lo representable y producible. El asimiento [Zugriff] platónico al ser sobre la idea, la concepción cristiana del ente como creado, el levantamiento [Aufstand] moderno en la subjetividad que se asegura a sí misma, conducen, según Heidegger, a que fabricación y productos [Machenschaft und Gemächte] y finalmente todo se hunde en lo incuestionado. La fabricación puede dar validez a lo digno de ser preguntado solamente como vivencia que se desgañita, que se hace accesible a todos y que como lo «misterioso» se hace público de muchas maneras, por ejemplo informando con «imagen» y "sonido" sobre la soledad de los hombres «creadores» (110). ¿Se podrán en este abandono experimentar de nuevo señas (Winke) de la llamada (Anspruch) del Ser de que lo natural no es sólo objeto de la explotación, el hombre no es material para domesticar, la obra de arte no es medio para la organización de las vivencias y que lo divino no se reduce a las interpretaciones del «dios moral»?

Heidegger encuentra el fundamento para el «desarraigo histórico» en el abandono del ser, que sustrae el ser al ente, pero haciéndolo aparecer como «siendo» y «ente». El abandono del ser se anuncia en la insensibilidad para lo que es considerado esencial; de este modo tanto lo comunitario como lo racial, lo inferior y bajo como lo nacional es llamado «pueblo». Lo que podría ser condición del ser histórico: lo «popular» por ejemplo en su multiplicidad de sentidos, se «idolotiza» como lo incondicional. El pensar se queda estancado en el planteamiento de ideas

y valores para la empresa cultural, de tal manera que se impiden las decisiones esenciales (por ejemplo sobre lo cristiano o sobre el arte) (117). El abandono del ser se recubre de múltiples formas: el cálculo cree poder planificarlo y organizarlo todo; la velocidad busca solamente «rendimientos máximos» y lo instantáneo con su referencia a lo eterno se esconde en la inquietud de la empresa; el resurgimiento de lo gigantesco da a las masas en lo social su espacio y la escuela solamente puede entenderse desde su contrario: la instrucción; el desnudamiento, la publicación y comunización [Vergemeinerung] de todo acorde [Stimmung] se refugia en sentimentalidades como la invocación de la providencia y del «dios-señor» (120ss). En lo «gigantesco» la cantidad deviene calidad, a saber suplicio o esencia del ser mismo; cuando lo gigantesco no conoce la auténtica sobreabundancia y lo inagotable, se muestra que es solamente el ocultamiento de una carencia (135ss, 441ss). La «doctrina» nietzscheana del nihilismo es tomada solamente como una psicología cultural interesante, pero exagerada, porque no se quiere conceder que todas las metas han desaparecido. Un medio para la persecución de la meta, como el «pueblo», es elevado a meta; «bienes culturales», que estaban cerrados a la mayoría, se hacen accesibles de manera igualitaria al «pueblo». (Heidegger nombra aquí la vivencia ruidosa y embriagante de los cines y viajes de baños, sin duda una alusión a organizaciones nacionalsocialistas como «Fuerza por medio de alegría» [Kraft durch Freude]. Seguramente Heidegger piensa en la guerra civil española, cuando habla de que aquellos que juegan a protectores del cristianismo se encuentran en la parte opuesta del bolchevismo. Sin embargo esta disputa de oposiciones conduce solamente a dar solidez al nihilismo: la característica esencial del nihilismo no es la destrucción de iglesias y conventos, sino la impotencia para decisiones y para la comprensión de que el hombre es usado por la «divinización del otro dios», por tanto por la nueva experiencia de la esencia de lo divino (138ss).

Según Heidegger es precisamente la ciencia quien (juntamente con la cosmovisión) oprime el saber «dominador» del ser y su apropiación. Así Heidegger cambia su actitud respecto de la ciencia: toda especie de fundamentación teórico-científica (trascendental) del trabajo científico (tal como aún intentaba *Ser y tiempo*) es para él tan imposible como una donación de sentido popular-política o de cualquier otro modo antropológico (142). En el tránsito al otro comienzo la tarea urgente es conocer la ciencia como un poder en aquella fabricación que ha nacido de la historia occidental. Precisamente la fijación «liberal» de la ciencia en el puro modo procedimental permite que el discurso de una "crisis" de la ciencia se declare habladería y que la ciencia se organice «populística» o «americana» o «bolchevísticamente» (148). La cuestión es entonces solamente donde residen los medios para un mayor éxito. Si la ciencia es organizada totalmente en su carácter de empresa, entonces los progresos

en la explotación y utilización de la tierra así como en la domesticación y adiestramiento del hombre darán «hoy situaciones todavía inimaginables», que no podrán impedirse por ningún recuerdo romántico de lo anterior. Ciertamente puede que la tarea de ahuyentar una situación final, exija aun siglos (157, 149). Algunos motivos del rector friburgés de 1933 se aclaran cuando Heidegger indica que todo saber del Ser, al que la universidad se sentía vinculada, desaparece en la configuración al modo empresarial de la ciencia necesariamente especializada. La antigua facultad de filosofía busca la rápida y actual explotación de sus resultados de la investigación y por tanto geografía y periodismo se convierten en las materias centrales. (La conferencia *La edad de la imagen del mundo*, publicada en los *Holzwege*n, da una versión moderada y precavida de esta crítica).

Cuando en la historia del pensar Heidegger busca el "dar juego" de la propia tarea, entonces se concentra en los primeros pensadores griegos y en aquella línea desde Leibniz hasta Nietzsche que se emplaza en Kant. Ciertamente que el fin de la metafísica, que creativamente ha sido realizado por Nietzsche, aparece de nuevo cubierto. Heidegger constata no sólo que la "resurrección de la metafísica" es utilizada por las iglesias cristianas para una escolástica cosmovisiva. (Ya en 1923 en su curso sobre ontología o hermenéutica de la facticidad había dicho en un "prólogo" no leído en el curso, que la filosofía interpreta su corrupción como "resurrección de la metafísica", tal como Peter Wust, en su camino hacia una filosofía cristiana, había llamado un libro; respecto del título «Ontología» Heidegger había notado que no debía ser «consigna para el levantamiento de esclavos contra la filosofía»). Ahora Heidegger teme también el predominio de la «metafísica» de Richard Wagner y su Chamberlain propagandista; junto con otros naturalismos y biologismos esta misma inversión de la metafísica podría apoyar al nacionalsocialismo (173s). Con todo Heidegger cree que la historia puede «enseñar»: el primer comienzo del pensar puede remitir a la verdad olvidada como tiempo-espacio de juego [Zeitspielraum]; aunque el mismo escrito sobre la libertad de Schelling no haya conducido a ninguna decisión, conducen, a pesar de todo, la monadología y la doctrina de las modalidades en el idealismo a la necesidad de una fundación del ser-ahí como historia. Pero el idealismo permanece preso de una tradición no fundamentada. Ya Filón y Agustín habían anclado la doctrina de las ideas en el pensar de Dios; la orientación cristiana a la salvación de las almas ha preparado el levantamiento moderno en la subjetividad. Precisamente porque el idealismo alemán absolutizaba el yo trascendental kantiano y por su relación con lo cristiano se hacía «cercano a la vida», debía expulsar al positivismo y biologismo como a sus enemigos. Con su doctrina de la jerarquía, de la distinción cercana a Heráclito entre señor y siervo y con el realce de lo «distinguido», Nietzsche indicó, por lo menos de pasada, la pregunta de

cómo un saber dominante podría apreciar el ser en su cuestionabilidad (224). Expresamente Heidegger constata que el buscar otro comienzo no es ningún «contramovimiento», ya que un tal permanecería siempre determinado por aquello en cuya contra se sitúa (186). Pero apela a aquellos separados y solitarios, que en su tiempo fracasaron: Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche son nombrados como aquellos que debieron huir temprano de la claridad del día, porque experimentaron en lo más profundo el desarraigo «y presintieron sus dioses en lo más íntimo». Estos tres muestran la «historia oculta» del siglo XIX. Pero por encima de la lucha desesperada de Kierkegaard contra su tiempo y su iglesia y por encima de la «estremecedora caminata» de Nietzsche Heidegger sitúa Hölderlin, quien siendo el más primerizo se anticipó pensando lo más ampliamente posible (204, 432).

El tránsito del primer comienzo al otro solamente puede acaecer como «salto»; solamente en un tal salto en la apropiación de la verdad del ser se muestra en absoluto lo que puede ser el dar juego [Zuspiel]. Este salto es «ocaso», a saber la colección de toda grandeza en el instante de la disposición para aquella verdad que sólo está cerca en la denegación. Este ocaso no puede entenderse desde el progreso o decadencia de la cultura, ya que el «enmañaramiento» de la esencia humana recae en el «antropologismo» (228). Con todo, el ser necesita para su verdad la esencia del hombre; el hombre pertenece al ser. Este «contraempuje» del necesitar y pertenecer es el llamado «giro» [Kehre] (251). (Así el hablar de un «giro» de Heidegger o incluso de un Heidegger I y II en analogía con un Wittgenstein I y II no está desprovisto de todo sentido. Con palabras que Kierkegaard usó en una nota de su escrito sobre la angustia para lo *exaifnes* [lo súbito] de Platón, *Ser y tiempo* remite al instante que por la angustia es retenido al «salto»; pero el círculo, en el que la analítica del ser-ahí en vistas a su sentido se ha concluido con la interpretación del sentido del ser y su historia, no ha sido aún recorrido. Los *Beiträge* ya no intentan comprender el ser-ahí en su situación con conceptos no aclarados como «existencial» y «ser» o en su caso «modo de ser»; más bien ensamblan el pensar con el ser-ahí en su situación y con ello lo insertan en la historia del ser de los instantes de la apropiación y de la denegación de la verdad). Con la denegación a la verdad del ser le pertenece una «nada», que no es superada, como en Hegel, como negatividad en el saber absoluto, pero sobre todo no puede ser cargada en la cuenta del pesimismo o del heroísmo (264ss). El ser-para-la-muerte es aquella «capacidad», que lanza a la extrema severidad de la nada y de la necesidad y exige una doctrina del «escarpamiento» del ser, en la cual la posibilidad no es pálido reflejo de la realidad. Esta capacidad no es ni poder como seguro de una posesión ni violencia como irrupción impotente de una capacidad de transformación; está referida a un origen prominente de un «dominio» que no se apodera del pensar, sino que se da como legado en el ámbito de lo libre (281s). Se ha

entendido todo mal si del adelantarse hacia la muerte se hace cosmovisivamente una filosofía de la muerte, que orienta la vida a la nada de la muerte o que enseña un mantenerse en esta nada.

Los *Beiträge* alcanzan su cima en el capítulo «La fundación», que partiendo del ser-ahí pasando por la esencia de la verdad lleva al espacio-tiempo como abismo y al ocultamiento [Verbergung]. La esencia abismal-contrafundamental de la verdad del Ser debe ser fundada en la transformación del ser-ahí en el ahí del ser; así el ahí del ser-ahí ha de entenderse como el espacio-tiempo de juego [Zeitspielraum] y la estación del instante [Augenblicks-Stätte] de la verdad (del despejamiento para el ocultarse). Precisamente en este capítulo, tan documentado como profundo, desaparecen los indicios de rechazo a los «hodiernos»; Heidegger se queda siempre más solo. Del «pueblo» se habla aún al principio, cuando su esencia ha de ser concebida «desde el ser-ahí». Pero esto significa saber que el pueblo no puede ser nunca meta y fin y que este opinar es solamente la ampliación popular del pensamiento del yo y de las representaciones del mantenimiento de la vida concurrente. Si la esencia del pueblo (tal como insinúa Hölderlin) es su «voz», entonces esta voz no habla precisamente en la llamada efusión inmediata del hombre no deformado, el cual está ya muy mal formado, sino solamente en unos pocos (319). El ser-ahí retorna a sí mismo cuando se ha apropiado por y cuando se ha transferido a la verdad del Ser; esta apropiación [Ereignung] produce el origen del sí-mismo [Selbst]: la «propiedad» (tomando la palabra como abstracto de propio, a la manera de «igualdad»). La propiedad es el dominio de la apropiación [Eignung] en el acaecimiento propio [Ereignis]; desde ella hay que entender la mismidad [Selbstheit], que es más originaria que cualquier yo, tu y nosotros. Sin embargo, la dispersión en yo, tu y nosotros y el desmenuzamiento de la masificación pertenecen a la propiedad como impotencia para mantener la propiedad y por tanto como abandono del ser (pertenecen por tanto a aquel ser-camino, en el que Heidegger intenta comprender el carácter de impropio [Uneigentlichkeit] desde el ser-ahí como estar-chiflado y perdido). La disolución del yo en la vida del pueblo quiere iniciar una superación del yo, pero lo hace solamente bajo la renuncia de la condición de una tal superación (de la meditación sobre el ser-sí-mismo [Selbstsein], (319ss). No es el yo, tu, nosotros o vosotros ni ninguna «comunidad» el que alcanza el cabe-sí del sí-mismo, que acaece desde la insistencia [Inständigkeit] del emprender la apropiación (322). La apelación [Zuruf], que hace pertinente a la apropiación, o la «seña» [Wink] exige la disposición para el «vacilante carácter repentino de los instantes» (391).

Los dos últimos capítulos «Los ad-venientes» y «El último dios» son breves y esquemáticos; preguntan por el ensamblaje, en el que se orienta la verdad del ser como despejamiento para el ocultarse, después de la disputa de tierra y mundo, del cara a cara entre el «último» Dios y de los

hombres advenientes. El último dios no es el último de una serie, después del cual no viene nadie más; es el que eleva lo divino en su esencia última y suprema, a saber le da eternidad como «paso fugaz» [Vorbeigang]. En el curso del invierno 1934-35 Heidegger había puesto de relieve que Hölderlin –detrás del cual se reúnen los «advenientes»– habló de la «caducidad» de todo lo celestial. Esta caducidad es pensada por Heidegger como el paso fugaz en el instante, que da su respectiva hora a lo divino. Si el tiempo se convierte en instante, entonces la pregunta «¿por qué en absoluto?» puede agitarse en la experiencia de lo divino y ser «satisfecha» en esta experiencia; el tiempo se abre hacia su origen, la eternidad y así obtiene la libertad también de ceder de nuevo con su respectiva finitud. La filosofía solamente puede acusar esta dimensión del ser-ahí. No espera un regreso de los dioses griegos (que tuvieron su hora) ni está a la espera de nuevos dioses; pero pregunta de nuevo la esencia de lo divino. Los "advenientes" deben buscar el dios para su pueblo; como buscadores silenciados recaen en la apariencia de mantenerse contra el «pueblo» aún no popular. Sin embargo un pueblo es solamente pueblo, cuando recibe su historia asignada por el dios, que fuerza a ir más allá de sí mismo. El saber de la co-pertenencia desde la «tierra» es portado por el «pudor más íntimo» de ser cada uno un incondicionado y así de «idolotizar» un condicionado haciéndolo incondicionado. Por otra parte Heidegger pregunta si se ha terminado el tiempo de los dioses, cuando lo «masivo» suelta todos los «rangos de su enfurecerse» y es arrastrado lo inseguro y mediano así como todo lo que se consolaba con lo de hasta ahora (398ss). Brusco permanece – a entender desde Nietzsche– el rechazo: el último dios es el «totalmente otro» a diferencia de los dioses sidos, «incluso a diferencia del cristiano». Heidegger lo sabe: solamente pocos siguen la seña de este totalmente otro; los «pueblos y Estados», pero también los «cultos» e «iglesias» de hasta ahora, son «demasiado pequeños» para la larga preparación para el instante del paso fugaz, a saber ya demasiado arrancadas de todo crecimiento y entregadas solamente a la fabricación (414, 416). El pensar no puede anticipar la decisión sobre el futuro; con todo es claro que el curso de los pensamientos de los *Beiträge* deja siempre más atrás al pensador como un solitario.

III. La implicación

Apareciendo los *Beiträge* ahora póstumamente, como cesura entre ellos y nosotros se encuentra no sólo la autodestrucción de Europa; el surgir de técnicas como la atómica también han hecho evidente de modo completamente nuevo la amenaza de la vida en esta tierra. Por ello están hoy estos apuntes bajo otra luz, diferente de la que tuvieron cuando se escribieron. No hay duda de que Heidegger hubiera arriesgado posición y

libertad, dando a conocer sus apuntes inmediatamente a la opinión pública de entonces. Con todo, es evidente que sólo lentamente se liberó de su engaño acerca del nacionalsocialismo. Heidegger debió desmontar sus esperanzas en la creación de los grandes creadores (mucho más allá de las visiones que se había forjado en los *Beiträge*); de este modo Nietzsche pasó detrás de Hölderlin, porque había concebido lo griego desde lo romano y maquiavélico y porque su doctrina del instante quedó enredada en las aporías metafísicas. Heidegger debía además comprender que los *Beiträge* también por su asunto habían quedado contradictorios en sí mismos: ¿puede hablarse de «la» historicidad cuando sin embargo separamos la historia de la naturaleza y del Ser «ideal»? ¿puede hablarse de un «último» dios, poniendo la esencia de lo divino en el paso fugaz? No sin razón dejó Heidegger incompletos y sin ultimar los *Beiträge zur Philosophie*.

Sigue en pie la pregunta de cómo pudo el pensar de Heidegger poner en absoluto esperanzas en la «irrupción» del nacionalsocialismo. ¿No estaba en correspondencia la radicalidad del pensar, que se debe totalmente al instante y a la estación del instante, con la radicalidad de una política revolucionaria, que encontró en la dictadura el camino más corto para su consumación? Ciertamente Heidegger no sigue la pseudoradicalidad de una cosmovisión científica, con la que por ejemplo Georg Lukács creyó durante años poder ponerse al servicio de la dictadura de Stalin. Su pensar, que «anhelaba meditación», estuvo desde el principio en una relación ambigua respecto del nacionalsocialismo. Sin embargo faltaba en Heidegger toda orientación política que hubiera podido conocer la realidad del nacionalsocialismo y contraponerle otra dirección política. El Fragmento *La cuestión del ser* en la *Nota previa* (72s) ya no espera nada de *Antike* (una revista, en la cual Werner Jaeger, antes de que debiera emigrar, quiso publicar el discurso de toma de posesión de Heidegger como Rector); el bullicioso entusiasmo por la Antigüedad "sufrida por Nietzsche" no era más que una ilusión que cubría la propia confusión. Cuando Heidegger quiso abordar esta confusión con la única cuestión por el ser, entendía con Nietzsche el "valor" desde la "idea" platónica, pero también esta «idea» como un apreciar y valorar ocultos. El nuevo bullicio de «ontología», de «trascendencia y paratrascendencia», de «metafísica» es puesto al margen a favor de la única cuestión. ¿Pero no hubiera sido necesario, a causa de la misma cuestión del ser con y contra Nicolai Hartmann determinar «ontológicamente» los conceptos fundamentales, con el preguntar por la «paratrascendencia» de Oskar Becker justificar la doctrina de las ideas por lo menos para limitados ámbitos del ente, con la tradición de Scheler o con la abruptamente rechazada doctrina de las cifras de Jaspers discutir conjeturas «metafísicas»?² Aún en el curso del invierno 1935-36 Heidegger había resaltado la historia del ser en la nueva determinación fisicalista del movimiento por Galilei; sin embargo este paradigma de la historia del ser fue después dejado al margen a favor de la

confrontación con la pseudociencia politizada por ejemplo del «biologismo». La filosofía como «pensar» fue puesta en la vecindad del componer [Dichten]. Seguramente se hizo por «algo» (como el «ser»); sin embargo la caracterización del filósofo como pensador quedó en una sospechosa cercanía con las caracterizaciones coetáneas de personalidades como Paracelso en «imagen» y «sonido» (110).

No solamente el arte o la composición [Dichtung], sino también la política fue concebida como un acontecer creativo, en el cual la acción formadora de estado debe asumir su riesgo. Así debieron entrar en juego las anacrónicas representaciones como la ambivalente representación del «pueblo». Faltó no sólo una comprensión propia del ámbito de lo político, sino también toda orientación sobre las configuraciones decisivas en el ámbito político. Cuando se habló con Nietzsche de la nobleza de lo «distinguido», quedó abierta la pregunta si con ello ya se había tomado una determinada posición política. En consecuencia otras formas (como el liberalismo y el socialismo) no podían ser conocidas según su propio planteamiento. ¿Se puede aún -tal como hizo Heidegger en su curso sobre Hölderlin de 1934-35- referir los dioses y el dios a un «pueblo»? El fragmento 54 pregunta si puede haber «una prueba más dura» para el abandono del ser que la de la masa de hombres que se desfoga en lo gigantesco y sus instalaciones que no es digna ni siquiera de encontrar su aniquilación por el camino más corto. ¿Quién -se pregunta- presentía el rumor evocador de un dios en una tal negativa? Solamente la retirada de toda «actividad cultural» podía responder a la indigencia del momento y experimentar la necesidad del tránsito y del sacrificio (113s). Repetidas veces Heidegger ha aducido la frase hölderliniana de la órbita más corta devolviéndola al universo, a fin de formular el exigido «ocaso» en la verdad del ser y con ello también la experiencia del «último dios». Pero aquí el hablar de la aniquilación de aquellos que solamente són vistos como masa pertenece a un desprecio típicamente nietzscheano. No se encuentra aquí el lector tentado de defender al tal presunto «pensador» respecto incluso de los esfuerzos sociales del nacionalsocialismo (para prescindir de aquellas tendencias sociales que pertenecen completamente a la religiosidad cristiana primitiva, y que no surgen de un derivado del cristianismo como platonismo para el pueblo). Cuando Heidegger (ciertamente en referencia a la guerra civil española) resalta lo destructor de la lucha de las cosmovisiones políticas, no tiene en mente que la filosofía podría ser llamada a defender el derecho del hombre a la vida y a la libertad religiosa.³ Pero es el mismo planteamiento filosófico (el rechazo de la distinción del ser general respecto del ente a favor de la única cuestión, presuntamente provisional, por el ser mismo), que lleva a esta posición política o más bien antipolítica.

(Traducción de Gabriel Amengual)

Notes

1. Los números en el texto indican las páginas de Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M. 1989. -Ya en mi exposición *Der Denkweg Martin Heideggers* de 1963 (*El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid 1986) entendí los *Beiträge zur Philosophie* como la obra principal de Heidegger. Ciertamente estos proyectos y esbozos aforísticos no poseen la densidad de *Sein und Zeit*, donde se concentran elaboraciones de muchos años. También en los años posteriores a la redacción de los *Beiträge* Heidegger redactó en completa soledad pero también en vertiginoso trabajo, otros grandes proyectos (de entre ellos el escrito inédito *Das Ereignis* de 1941-42 ya elaboró un modo de hablar completamente nuevo). Sin embargo de los *Beiträge* se desprenden los pensamientos fundamentales de todas las obras posteriores: tiempo y espacio como espacio-tiempo de juego, la verdad del ser mismo como acaecimiento propio (*Ereignis*), el fundamento como abismo y antifundamento, etc.

2. Heidegger se equivocó no sólo políticamente; su pensamiento mismo como filosofía tuvo que fallar, porque -de forma totalmente "antihermenéutica"- buscaba el origen sin la mediación de lo concreto, por ejemplo una filosofía prescindiendo de una determinación del sentido de la aportación de la matemática, de la autonomía de la esfera política. Determinadas experiencias -por ejemplo la experiencia como un arte arraigado culticamente media experiencia- fueron de modo dogmático hechas experiencias-guía. Cfr. sobre ello mi libro aunque de otro enfoque *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983. Se puede ver también *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona/Caracas, 1984.

3. Cfr. *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M. 1988.