

COSTANTINO ESPOSITO

INTRODUCCIÓN A  
HEIDEGGER

*Traducción  
de  
Miguel Lobos*

GRANADA

2024

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO  
SERIE OPERA

*Directores:* Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.  
*Consejo Asesor:* Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

---

Título original:

*Introduzione a Heidegger.* Bologna, il Mulino, 2017.



© EL AUTOR  
© TRADUCCIÓN: MIGUEL LOBOS  
© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-7355-2  
Depósito legal: GR/273-2024

Edita: Editorial Universidad de Granada  
Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada  
Telfs.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20  
web: editorial.ugr.es

Maquetación: CMD. Granada  
Diseño de cubierta: Tadigra. Taller de Diseño Gráfico. Granada  
Imprime: Gráficas La Madraza, S.L. Albolote. Granada

*Printed in Spain | Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

# CONTENIDO

|                                                                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| NOTA DEL AUTOR . . . . .                                                                                                                       | 11 |
| PREFACIO . . . . .                                                                                                                             | 13 |
| CAPÍTULO 1. VIDA, DECISIONES, DESTINO . . . . .                                                                                                | 15 |
| 1. Los primeros pasos hacia la filosofía (1908-1918). . . . .                                                                                  | 15 |
| 2. La decisión de 1919 y la primera docencia en Friburgo (1919-1922) . . . . .                                                                 | 19 |
| 3. La existencia en Marburgo (1923-1928): en el crisol de <i>Ser y tiempo</i> . . . . .                                                        | 22 |
| 4. El retorno a Friburgo. Desde los proyectos revolucionarios del Rectorado hasta el viraje hacia otro inicio del pensar (1928-1945) . . . . . | 26 |
| 5. La elaboración del luto de la metafísica y la reconstrucción de una pregunta post-metafísica (1947-1971) . . . . .                          | 31 |
| CAPÍTULO 2. LAS MATRICES DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO. Husserl, los primeros cristianos, Aristóteles . . . . .                                | 35 |
| 1. Tres directrices de indagación . . . . .                                                                                                    | 35 |
| 2. La fenomenología como ciencia originaria de la vida . . . . .                                                                               | 37 |
| 3. El cristianismo primitivo y el descubrimiento de la historicidad . . . . .                                                                  | 41 |
| 4. La interpretación fenomenológica de Aristóteles y la motilidad de la existencia. . . . .                                                    | 48 |
| 5. La hermenéutica de la facticidad y la destrucción de la ontología . . . . .                                                                 | 53 |
| CAPÍTULO 3. LA CUESTIÓN DEL SENTIDO DEL SER Y LA ANALÍTICA DE LA EXISTENCIA. <i>Ser y tiempo</i> . . . . .                                     | 57 |
| 1. Una fenomenología de la diferencia. El último cuerpo a cuerpo con Husserl . . . . .                                                         | 57 |
| 2. La pregunta de la existencia y el problema del ser . . . . .                                                                                | 61 |
| 3. La primacía del <i>ser-ahí</i> y la ontología fundamental . . . . .                                                                         | 65 |
| 4. El método de la ontología . . . . .                                                                                                         | 67 |

## CONTENIDO

|                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5. El proyecto de la analítica existencial . . . . .                                                          | 71  |
| 6. El ser-en-el-mundo . . . . .                                                                               | 73  |
| 7. Los caracteres constitutivos de la existencia: facticidad, existencialidad, caída . . . . .                | 76  |
| 8. El ser-ahí como cuidado . . . . .                                                                          | 79  |
| 9. El ser-para-la-muerte . . . . .                                                                            | 82  |
| 10. La temporalidad existencial . . . . .                                                                     | 84  |
| 11. La historicidad del ser-ahí y la intratemporalidad de los entes . . .                                     | 86  |
| 12. Un paso sin dar: hacia la temporalidad del ser . . . . .                                                  | 89  |
| <br>CAPÍTULO 4. LA METAFÍSICA COMO ACONTECIMIENTO HISTÓRICO DEL SER-AHÍ                                       | 93  |
| 1. El problema histórico de la diferencia ontológica . . . . .                                                | 93  |
| 2. Finitud y metafísica: Kant . . . . .                                                                       | 97  |
| 3. ¿Por qué el ser y no más bien la nada? . . . . .                                                           | 99  |
| 4. La universidad alemana y el destino espiritual de Occidente . . .                                          | 102 |
| <br>CAPÍTULO 5. LA VERDAD DEL SER COMO EVENTO. El «viraje» y los <i>Aportes a la filosofía</i> . . . . .      | 109 |
| 1. El viraje en el pensamiento del ser . . . . .                                                              | 109 |
| 2. La esencia de la <i>Alétheia</i> : Desvelamiento y velamiento . . . . .                                    | 112 |
| 3. El ser como evento de apropiación: Los <i>Aportes a la filosofía</i> . . .                                 | 117 |
| 4. El pensamiento de la historia del ser y sus fugas . . . . .                                                | 121 |
| 5. El último Dios. . . . .                                                                                    | 126 |
| 6. Los tratados de los años treinta/cuarenta . . . . .                                                        | 128 |
| 7. La obra de arte y la apertura de la verdad . . . . .                                                       | 134 |
| <br>CAPÍTULO 6. UNA «FILOSOFÍA DEL ABISMO». El pensamiento peligroso de los <i>Cuadernos negros</i> . . . . . | 139 |
| 1. Sobre la naturaleza de los <i>Cuadernos negros</i> . Del texto al fetiche . .                              | 139 |
| 2. El desafío del nacionalsocialismo . . . . .                                                                | 143 |
| 3. Los estados de ánimo del preguntar y los horizontes extremos del pensamiento . . . . .                     | 149 |
| 4. El judaísmo mundial y el cristianismo moderno . . . . .                                                    | 154 |
| <br>CAPÍTULO 7. RAZÓN TÉCNICA Y PENSAMIENTO MEDITANTE. Las cuatro dimensiones del mundo . . . . .             | 169 |
| 1. La esencia metafísica de la técnica . . . . .                                                              | 169 |
| 2. La imagen científica del mundo moderno . . . . .                                                           | 174 |
| 3. Lo calculable y lo inútil . . . . .                                                                        | 177 |
| 4. Habitar en la cercanía de las cosas. El conjunto de los cuatro . .                                         | 180 |

## CONTENIDO

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPÍTULO 8. METAFÍSICA Y NIHILISMO. La confrontación con Nietzsche. .                                                      | 187 |
| 1. Hacia el corazón nihilista de la metafísica. . . . .                                                                    | 187 |
| 2. La historia de la metafísica. . . . .                                                                                   | 192 |
| 2.1. El inicio esencial de la metafísica: «idea» y «enérgia» como<br>esencia y existencia (Platón y Aristóteles) . . . . . | 192 |
| 2.2. Desde la «enérgia» griega a la «actualitas» romana (Tomás<br>de Aquino y Suárez) . . . . .                            | 194 |
| 2.3. La verdad como certeza y el «hypokeímenon» como «su-<br>biectum» (Descartes) . . . . .                                | 196 |
| 2.4. La realidad efectiva como representación (Leibniz) . . . . .                                                          | 198 |
| 2.5. El ser como voluntad (desde Kant al idealismo alemán). . .                                                            | 200 |
| 3. Con Ernst Jünger sobre la línea del nihilismo. . . . .                                                                  | 205 |
| <br>CAPÍTULO 9. EL LENGUAJE, LA POESÍA, LO SAGRADO. La cercanía de Höl-<br>derlin. . . . .                                 | 211 |
| 1. Habitar poéticamente la tierra . . . . .                                                                                | 211 |
| 2. El lenguaje como experiencia originaria de la diferencia . . . . .                                                      | 218 |
| 3. De Occidente a Oriente (y regreso) . . . . .                                                                            | 222 |
| <br>CAPÍTULO 10. POR ENCIMA DE LA METAFÍSICA. Lo que queda por pensar. . .                                                 | 229 |
| 1. Escuchar el fundamento, saltar en el evento . . . . .                                                                   | 229 |
| 2. El paso atrás hacia la diferencia y la cuestión de la onto-teo-logía .                                                  | 234 |
| 3. Pensar, rememorar, agradecer. En el camino del abandono. . . .                                                          | 240 |
| <br>CAPÍTULO 11. LAS HUELLAS HEIDEGGERIANAS EN LA FILOSOFÍA DE NUESTRO<br>TIEMPO. Una síntesis. . . . .                    | 245 |
| 1. La fortuna de Heidegger y su influjo en el siglo xx . . . . .                                                           | 245 |
| 2. Heidegger hoy. . . . .                                                                                                  | 254 |
| 3. Postilla metafísico-política. El pensamiento heideggeriano como<br>problema abierto . . . . .                           | 258 |
| <br>BIBLIOGRAFÍA . . . . .                                                                                                 | 263 |
| 1. Textos citados de Heidegger . . . . .                                                                                   | 263 |
| 2. Correspondencia . . . . .                                                                                               | 268 |
| 3. Estudios críticos . . . . .                                                                                             | 269 |
| <i>Estudios generales, introducciones, vocabularios y comentarios</i> . . .                                                | 269 |
| <i>Ensayos y monografías.</i> . . . .                                                                                      | 270 |
| <br>ÍNDICE ONOMÁSTICO. . . . .                                                                                             | 281 |
| <br>NOTA DEL TRADUCTOR . . . . .                                                                                           | 285 |



## NOTA DEL AUTOR

A noventa años desde la primera edición de *Ser y tiempo* (1927), y luego de la conmoción mediática desencadenada por la publicación de los *Cuadernos negros*, vale la pena (re)proponer nuevamente una introducción al pensamiento de Martin Heidegger. Esta ocasión, de hecho, es como una invitación a volver a uno de los textos por así decir “fundacionales” del pensamiento del siglo xx, que ha acompañado, orientado y complicado constantemente las vicisitudes de la filosofía hasta nuestros días (no sólo para sus admiradores, sino también para sus críticos); paradójicamente, también la oposición por parte de algunos estudiosos (y de otros más curiosos) de frente a la visión heideggeriana de los judíos en la perspectiva de la historia de la metafísica nos obliga a ajustar cuentas desapasionadamente con algunos problemas dramáticamente abiertos por Heidegger en la lectura de nuestra historia y de nuestro tiempo.

En resumen: Heidegger es completamente parte, todavía, de lo que “está en juego” en nuestro presente —como quiera que se lo juzgue.

Por esto he pensado, considerando también la petición del editor, que no sería inútil retomar mi ensayo introductorio que apareció en el 2013<sup>1</sup>, y que tuvo una cierta acogida por parte del público, pero que, no obstante, no podía echar cuentas de los *Cuadernos negros*, cuya publicación en la Edición completa alemana sólo se inició en el 2014.

El esquema trazado se ha ampliado, por lo tanto, considerablemente, con un capítulo dedicado específicamente a estos nuevos documentos, pero también con una nueva sección sobre los tratados heideggerianos de los años treinta/cuarenta y con una parte final dedicada a las principales líneas de lectura y de recepción del pensamiento de Heidegger, así como a los problemas que ha dejado abiertos en la agenda filosófica contemporánea. Junto a ello, el estudio fue revisado y mejorado en algunas partes e integrado en las notas (en las que se ofrece información más detallada

1. Se trata de C. Esposito, *Heidegger*, Bologna, il Mulino, 2013. *N. del traductor.*

sobre la bibliografía crítica, algo sacrificada en la versión anterior por razones de espacio).

He querido mantener, no obstante, el carácter introductorio —precisando, sin embargo, que una introducción al pensamiento de un filósofo no significa en absoluto reducir el alcance y la complejidad de sus problemas, ni ofrecer una versión simplificada. Muy al contrario, he intentado seguir las cuestiones del pensamiento heideggeriano no de una forma “estandarizada”, sino siempre en su surgimiento y en su desarrollo histórico; proporcionar una base textual directa (y de primera mano) a todas sus tesis; utilizar siempre su lenguaje técnico, intentando aclararlo y problematizarlo, en vez de domesticarlo.

En suma, en esta Introducción no he querido proponer una versión “menor” o esquemática del pensamiento heideggeriano; más bien, he tenido la intención de enfocarlo de manera sintética y para todos —estudiosos y curiosos— en su perfil *esencial*.

C.E.

Bari, abril de 2017

*Nota.* Las ediciones y traducciones de los escritos heideggerianos citados en el texto aparecen en la bibliografía al final del volumen. De cada pasaje heideggeriano que es citado se entrega también en nota la ubicación correspondiente (volumen y página) en la *Gesamtausgabe* (GA), la Edición completa de referencia de las obras de Heidegger en alemán. En la bibliografía final se incluyen también las referencias completas de los estudios críticos que en las notas son siempre citados abreviadamente.

## PREFACIO

Una de las características más típicas —y quizá una de las tentaciones más delicadas— del pensamiento heideggeriano ha sido la de presentarse como un verdadero y auténtico «destino», sea en sentido *ontológico*, concibiendo los problemas que plantea como si fueran estructuras fundamentales de la existencia humana, sea en un sentido *histórico-metafísico*, delineando las respuestas a aquellos problemas como acontecimientos que marcan una época en la historia del ser. Pero cada una de estas interpretaciones de los problemas y de sus respectivas soluciones depende, en realidad, de algunas opciones fundamentales escogidas por el mismo Heidegger; y lo que parecería marcado por una insuperable necesidad está a menudo determinado por su decisión de ver ciertos fenómenos, descuidando otros, o por una decisión de frente a la viabilidad o inviabilidad de ciertos caminos. Con esto no queremos sostener que el trayecto de su pensamiento es simplemente arbitrario; por el contrario, nos limitamos a sugerir que Heidegger se ha siempre caracterizado por una extraordinaria capacidad de captar los contextos, los sucesos, los encuentros y desencuentros de su historia filosófica y existencial como una especie de llamado por parte de un significado oculto —pero al mismo tiempo inevitable y acuciante— de la vida y del mundo. Una advertencia, esta, que empero nos permite contextualizar y problematizar este pensamiento más libremente respecto a las reducciones fáciles de quienes piensan que hay que ser *heideggeriano* para poder entender a Heidegger o de quienes piensan que hay que ser ferozmente *anti-heideggeriano* para ponerlo críticamente en cuestión.

En el trabajo que sigue buscaremos mostrar de vez en vez, atravesando las diferentes etapas y las cuestiones específicas del camino —o mejor, de los «caminos» de Heidegger, como le gustaba llamarlos<sup>1</sup>— las opciones

1. *Wege, nicht Werke* —«caminos, no obras»— es el lema que el mismo Heidegger dio a la Edición completa de sus escritos, iniciada un año antes de su muerte (cfr. *Primeros escritos*, GA 1, p. 437).

que están al fondo de la búsqueda de nuestro autor, y esto justamente con el fin de mostrar y verificar toda la fuerza y la problematicidad de un pensamiento que ha querido interpretar de un modo nuevo toda la tradición de la filosofía occidental y que, al mismo tiempo, ha querido forjar la propia época, con la gran ambición (concebida por él como una vocación) de indicar lo único que es digno de ser pensado.

Con todo, el hecho de que ya no demos por sentada la convicción de que Heidegger constituye —para bien o para mal— nuestro destino filosófico no quiere decir, ciertamente, que se disminuya su presencia —que permanece imprescindible e incontestable para entender la investigación filosófica en nuestro tiempo. Pensamos, por el contrario, que el alcance decisivo de la presencia de Heidegger emerge justamente cuando se vuelve a abrir todo el *dossier* de sus preguntas, en sus contextos específicos y en sus desarrollos efectivos, a saber, sin considerarlas como fórmulas estándar del pensamiento contemporáneo (como pelagra muchas veces la escolástica heideggeriana), sino volviendo a oír sus expectativas y sus intenciones.

Esto explica la particular atención que se ha prestado en esta reconstrucción exhaustiva a las fuentes y a la formación temprana del pensamiento heideggeriano, por un lado, y por otro a su interpretación de los momentos fundamentales de la historia del pensamiento metafísico. Del mismo modo, al examinar los pasos dados por Heidegger para poder superar lo que ha sido pensado por la tradición, se ha buscado seguir su estricto trabajo en el que atraviesa y repiensa esa historia, una verdadera y auténtica lucha presente dentro de cada concepto y en el fondo de cada categoría. Una confrontación que consiste en reabrir continuamente una pregunta: aquella sobre la posibilidad de que se manifieste el sentido del ser en su relación constitutiva con el hombre, y que de este modo el ser humano surja como el lugar de la verdad en el que pueda delinearse el significado del mundo y de la historia.

# Capítulo 1

## VIDA, DECISIONES, DESTINO

### 1. LOS PRIMEROS PASOS HACIA LA FILOSOFÍA (1908-1918)

La vida de Heidegger es quizás el relato filosófico más conocido y controversial de todo el pensamiento del siglo veinte<sup>1</sup>. Nació en Messkirch (en Baden) el 26 de septiembre de 1889, y comenzó sus estudios bajo el cuidado familiar de la Iglesia católica: su padre era un sacristán, e impulsó a su hijo a los estudios (en Constanza y en Friburgo) considerando la perspectiva —o la esperanza— de una carrera eclesiástica. Sólo que muy pronto la vocación del joven Martin tomaría otra dirección. Es cierto que en 1909 pidió ser admitido al noviciado de los Jesuitas, pero a causa de problemas cardiacos tal camino se le reveló inmediatamente impracticable. También los estudios de teología, que comenzó en la Universidad de Friburgo, fueron interrumpidos luego de dos años, y sustituidos por los estudios de filosofía y ciencias matemáticas y naturales, si bien la matriz teológica, aún más allá de la formación académica, continuará influyendo más o menos directamente sobre todo su pensamiento, señalando incluso que esta «procedencia es siempre porvenir»<sup>2</sup>.

1. La biografía heideggeriana ha sido siempre un campo minado, sobre todo por el hecho de que desde un comienzo se ha perfilado como la vida de un auténtico personaje, una figura *sui generis* y bastante controversial en la escena filosófica y política entre las dos guerras, y luego hasta su muerte; y naturalmente también después, dada la enorme influencia ejercida sobre el pensamiento y más en general sobre la cultura de nuestro tiempo. Una biografía que continúa hasta ahora siendo reabierta ante todo por la cuestión ambigua e irresuelta (no resuelta por Heidegger y frecuentemente tampoco por sus intérpretes) del vínculo con el nacionalsocialismo y con el “judaismo”. Basta aquí reconducir, para una reconstrucción lo más fiel posible, a los estudios de Hugo Ott y de Rüdiger Safranski (aunque se debe notar que, en ambos casos, uno de los hijos de Heidegger, Hermann, administrador del legado paterno, ha intervenido con observaciones correctivas y a veces críticas respecto a estas reconstrucciones). En síntesis, cfr. ahora F. Volpi, *Vita e opere*, en Id. (ed.), *Guida a Heidegger*, pp. 3-58.

2. *De un diálogo del habla* (1953-1954), en *De camino al habla*, p. 88 (GA 12, p. 91).

El primer acercamiento a la filosofía<sup>3</sup> había ya ocurrido, no obstante, durante los estudios de teología (semestre de 1909/10), sobre todo a través de la lectura de dos libros, las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Husserl y *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862) de Franz Brentano. Y aunque es cierto que éste último, a los ojos del joven estudiante, es importante sobre todo por el descubrimiento de la influencia ejercida sobre el «modo de pensar» de Husserl, su texto sobre Aristóteles estaba en manos de Heidegger ya desde 1907 (gracias al «amigo paternal» Conrad Gröber, también de Messkirch y futuro arzobispo de Friburgo), y le había servido como una auténtica introducción al pensamiento aristotélico, a causa también de las largas citas en griego que contenía. De todas maneras, ya en 1908 una copia de las obras de Aristóteles conservada en la Biblioteca del Internado del Berthold-Gymnasium de Friburgo «se encontraba sobre mi escritorio»<sup>4</sup>.

Mediante los libros de Husserl y de Brentano, Heidegger descubre de inmediato —aunque todavía de modo confuso e inadecuado— esas dos dimensiones de la pregunta filosófica que van a constituir las coordenadas fundamentales de todo su trabajo, es decir, la fenomenología y la ontología, y sobre todo la relación constitutiva e inextricable que existe entre ellas. La ontología se le presenta, de hecho, no como la mera afirmación de un orden de cosas ya dado, sino como la pregunta sobre el *significado* de los entes, por lo tanto, esencialmente, como un «ver fenomenológico». Aquí encontramos la primera simiente de la interrogación heideggeriana: «De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: “Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?»<sup>5</sup>. Y aquella simiente «*fue*, aún a través de vaivenes, vías indirectas y vacilaciones, *el* motivo permanente de la obra que apareció veinte años después, *Ser y tiempo*»<sup>6</sup>.

Sin embargo, hay que recordar también otro libro-hito que cayó en manos de Heidegger, el *Compendio de ontología* de Carl Braig, titulado *Del ser* (1896), ya que con éste comienza a familiarizarse con algunos momentos esenciales de la *historia* de la ontología antigua y medieval (Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez). Por lo demás Braig, profesor de

3. Para lo que sigue, nos remitimos a la reconstrucción de sus propios comienzos esbozada por el mismo Heidegger en un texto de 1963 titulado *Mi camino en la fenomenología*, en *Tiempo y ser*, pp. 95-103 (GA 14, pp. 91-102), y en el Prefacio a la primera edición (1972) del volumen que recopila sus *Primeros escritos* (*Frühe Schriften*), GA 1, pp. 55-57.

4. *Primeros escritos* (*Frühe Schriften*), GA 1, p. 56.

5. *Mi camino en la fenomenología*, p. 95 (GA 14, p. 93).

6. *Primeros escritos* (*Frühe Schriften*), GA 1, p. 56.

Teología dogmática en Friburgo, es quien por vez primera le habla «de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la Escolástica. Así es como entró en el círculo de mis indagaciones la tensión entre ontología y teología especulativa como la estructura de la metafísica»<sup>7</sup>.

La configuración inicial de la investigación heideggeriana puede ser mejor examinada si se tienen en cuenta dos factores contextuales decisivos. El primero lo representaron los círculos de la teología y de la filosofía neo-escolástica (o más en general anti-modernista) de la Universidad de Friburgo, el segundo, en cambio, una de las tendencias más difusas en el debate filosófico de la época, o sea el neokantianismo, con su intensa polémica contra la reducción psicologista del conocimiento. Justamente al anti-psicologismo está dedicada su tesis doctoral sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo. Contribución crítico-positiva a la lógica*, discutida por Heidegger en 1913. Codirector de la tesis fue el neokantiano Heinrich Rickert, quien dos años después será también el docente guía en la disertación escrita por Heidegger para la habilitación a la enseñanza universitaria, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*<sup>8</sup>. Además del influjo de la «ciencia de la cultura» rickertiana, es relevante sobre todo el aporte de Emil Lask en relación a la primacía de la «validez lógica» en el proceso del conocimiento que ya había sido descrito por Husserl en las *Investigaciones lógicas*.

Como el mismo Heidegger va a observar algunos años más tarde, en estos primeros «desatendidos» ensayos se inicia aquella perspectiva de investigación que luego lo habría de llevar a pensar «en la forma del problema de las categorías la cuestión del *ser*, [y] en la forma de la teoría del significado la cuestión del *lenguaje*»<sup>9</sup>. Siempre en 1915, Heidegger impartió una lección de prueba para conseguir la libre docencia, sobre *El concepto de tiempo en la ciencia de la historia*, en la que la temporalidad comienza claramente a emerger como la dimensión esencial del problema del ser y de su significado.

Mas se trata del surgir de una interrogación filosófica que advierte, por así decir, los problemas de toda una época en la que la crisis del sentido del existir y del significado del mundo exige la posibilidad de una comprensión nueva de las cosas. Es el mismo Heidegger quien recuerda cómo

7. *Mi camino en la fenomenología*, p. 96 (trad. modificada; GA 14, p. 94).

8. Luego de poco, no obstante, gracias a Martin Grabmann, se descubrió que la *Grammatica speculativa* examinada por Heidegger en su disertación no era de Escoto, sino de Tomás de Erfurt.

9. *Primeros escritos (Frühe Schriften)*, GA 1, p. 55.

su investigación se vio atemperada por algunas experiencias intelectuales decisivas de aquel momento. En 1905 había leído la colección de novelas de Adalbert Stifter titulada *Bunte Steine*<sup>10</sup>, tal vez impresionado por el modo en que el escritor veía la vida humana, ordinaria y al mismo tiempo imbuida de un destino universal, como sucede en la fuerza simple y misteriosa del granito o de la piedra caliza. Ya en 1908 se había procurado las poesías de Hölderlin, y poco a poco el horizonte de referencias se iba ampliando cada vez más:

No es posible decir de un modo conveniente todas las cosas verdaderamente estimulantes que me aportaron los años entre 1910 y 1914. Se las puede aludir con una serie de nombres y de títulos: la segunda edición aumentada y duplicada de *La voluntad de poder* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoyevski, el renacido interés por Hegel y Schelling, las poesías de Rilke y de Trakl, las *Obras completas* de Dilthey<sup>11</sup>.

Mientras tanto, en 1914, al desatarse la Gran Guerra, Heidegger se enlistó como voluntario, pero fue inmediatamente dado de baja por motivos de salud. Fue llamado a filas nuevamente en 1915, y prestó servicio hasta 1918 en la oficina de correos, en Friburgo, y luego en la estación meteorológica de Verdún. En este periodo comenzó también su actividad ocasional de libre docente, en la Universidad de Friburgo. En 1917 Heidegger contrae matrimonio con Elfriede Petri, una joven protestante que va a desempeñar un papel importante en su camino espiritual, durante los años en los que estaba incubando, por así decir, otro cambio decisivo. Para entender el alcance de ello hay que también tener en cuenta el hecho de que gran parte de los estudios de Heidegger habían sido financiados hasta entonces por instituciones eclesiásticas, y que, además, había publicado una serie de notas y reseñas para algunas revistas del ambiente neo-escolástico friburgués, dentro del cual era visto como una promesa segura de la filosofía católica y medievalista. Obtener alguna cátedra era una cosa que, en realidad, también él esperaba: pero tales esperanzas se vieron frustradas, y la desilusión probablemente contribuyó a la mutación —cierto, mucho más profunda y radical— que en esos años maduraba dentro de él.

10. De este libro existe una traducción castellana integral, de Carmen Gauger: A. Stifter, *Piedras de colores*, Valencia, Pre-textos, 2018.

11. *Primeros escritos (Frühe Schriften)*, GA 1, p. 56.

## 2. LA DECISIÓN DE 1919 Y LA PRIMERA DOCENCIA EN FRIBURGO (1919-1922)

El año 1919 es decisivo para comprender la posición filosófica y existencial de Heidegger: habiendo comenzado su actividad estable como asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo, toma claramente distancia del catolicismo, con el fin de perseguir, como una vocación totalizadora, la llamada de la filosofía. En una carta a su padre espiritual, Engelbert Krebs<sup>12</sup>, le escribe que ha transcurrido dos años «en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica», descubriendo que permanecer atado a un «vínculo ajeno a la filosofía», como aquél con la Iglesia católica, no le habría garantizado una plena «libertad de convicción y de enseñanza»: y aquí se refiere polémicamente a aquellas rígidas posiciones neo-escolásticas que habrían construido un «*sistema* del catolicismo», volviéndose a su modo de ver completamente «problemático e inaceptable» a la luz de nuevas «intuiciones gnoseológicas, que incluyen la teoría del conocimiento histórico». Esto, todavía, no significaba —y la observación es importante— rechazar completamente ni «al cristianismo ni a la metafísica, entendiendo ésta última en un nuevo sentido». Pero el estricto distanciamiento de la *philosophia perennis* de sello católico, más que como la causa, puede ser interpretado como la consecuencia de la nueva posición personal y teórica de Heidegger, quien, refiriéndose a su decisión, escribe:

Es difícil vivir como filósofo: la íntima sinceridad consigo mismo y con aquellos a los que se quiere enseñar exige un sacrificio, una renuncia y una lucha que siempre permanecerán ajenos al artesano de las ciencias. Creo poseer una íntima vocación por la filosofía, y al cumplirla en la investigación y la docencia creo llevar a cabo aquello de lo que son capaces mis fuerzas para la destinación eterna del hombre interior, *y solamente por ella*, justificando así ante Dios mi existencia y mi actuar<sup>13</sup>.

El tono radical y firme de esta elección, con su claro distanciamiento de la tradición teológico-ecclesial en favor de la pura indagación filosófica, parece casi remitir a la idea luterana de una justificación de la conciencia del hombre de frente a Dios puramente mediante la fe; pero aquí, paradóji-

12. La carta enviada por Heidegger a E. Krebs el 19 de enero de 1919, publicada la primera vez por B. Casper en 1980, es recogida en H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, pp. 117-118, trad. modificada en algunos pasajes.

13. La problemática relación de Heidegger con el contexto de la neo-escolástica de Friburgo es estudiada en B. Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*, pp. 11-12.

camente, el principio de la *sola fide* se convierte en el de *sola philosophia*: la justificación no proviene tanto de Dios, sino de la misma y propia decisión y de la potencia del propio interrogar.

Al mismo tiempo, se puede vislumbrar aquí la huella de la concepción husserliana de la investigación filosófica como una tarea totalizadora, que exige el sacrificio de una vida entera para alcanzar la evidencia originaria de las cosas en la propia consciencia. Pero si la exigencia totalizadora es tal, de inmediato es distinta la opción de los fenómenos a los que mirar y el modo de verlos: «Lo inquietante de este problema saltaba a la vista por la ambigüedad que ya de primeras mostraba la obra de Husserl»: en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, de hecho, «refutaba el psicologismo en la lógica», mientras que en el segundo volumen desarrolla una «descripción de los actos esenciales de la consciencia», y por lo tanto «[aún] una psicología». Entonces, «¿En qué consistía lo característico de la fenomenología, si esta no era ni lógica ni psicología?». Cuando en 1913 apareció el primer volumen de las *Ideas relativas a fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl, era clara la opción del maestro por una «subjetividad» de tipo moderno-trascendental. En cambio, Heidegger, como «presa de la fascinación» que emanaba de las *Investigaciones lógicas*, quería permanecer fiel a la intuición inicial de la fenomenología. La cuestión comenzará a resolverse cuando encontrará personalmente a Husserl (quien llegó a Friburgo en 1916 para cubrir la cátedra sostenida por Rickert, a su vez llamado a Heidelberg) y con él, como se decía, comenzará a colaborar como asistente. Lo relata de este modo:

Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las *Investigaciones lógicas*, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el «múltiple significado del ente»<sup>14</sup>.

Husserl, por su lado, permitía «con indulgencia, aunque en fondo desaprobando» el hecho de que el joven asistente trabajara con los estu-

14. *Mi camino en la fenomenología*, p. 99 (GA 14, p. 98). No es casual si, como recuerda Heidegger, «nosotros, amigos y discípulos, rogamos una y otra vez al maestro que hiciera reimprimir la sexta Investigación, por entonces difícilmente accesible» (*ibidem*). La reimpresión apareció, de hecho, en 1922, con el editor Niemeyer de Tübinga, con la autorización de Husserl, quien seguía ya toda una línea de pensamiento y trabajo diferente, una justamente subjetivo-trascendental, inaugurada con las *Ideas*.

diantes más avanzados en torno a las *Investigaciones lógicas*. Aun así, este trabajo se mostró particularmente fructífero para Heidegger, haciéndole descubrir el nexo profundo entre la «automanifestación de los fenómenos» a través de los «actos de consciencia» y la concepción griega de la verdad como *alétheia*, el «desocultamiento» del ser del ente.

Contemporáneamente se apropiaba del descubrimiento de lo que vuelve peculiar la existencia humana, y que surgía en la experiencia de la comunidad cristiana de los orígenes, ante todo por medio del testimonio de Pablo (en el que se evidencia el sentido originario de la temporalidad y de la historicidad) y del Agustín de las *Confesiones* (la vida como problematicidad e inquietud) y de la *Ciudad de Dios*, con la concepción del conocimiento fundado sobre la fe como experiencia de sí mismo (*crede ut intelligas*). El protocristianismo no se refiere por lo tanto a sus meros orígenes cronológicos, sino a su ruptura respecto a las sistematizaciones filosóficas y teológicas de cuño dogmático: una cosa que, de hecho, «de tiempo en tiempo se impone nuevamente en potentes irrupciones (como en Agustín, en Lutero, en Kierkegaard)»<sup>15</sup>.

En un plan de investigación enviado a Paul Natorp en 1922, con miras a un traslado a Marburgo, Heidegger muestra la compenetración de estas dos perspectivas: para entender la tendencia ontológica decisiva de nuestro ser-en-el-mundo hay que reconocer el rol decisivo llevado a cabo por la «interpretación greco-cristiana de la vida», en un arco que va desde Lutero —intérprete al mismo tiempo de Pablo y de Agustín, en «confrontación simultánea con la teología de la escolástica tardía»— a Kant y al Idealismo alemán<sup>16</sup>; pero para comprender verdaderamente el descubrimiento protocristiano de la existencia hay que pensarla sobre la base del auténtico pensamiento de Aristóteles (que resale, más que en la *Metafísica*, en la *Física* y en la *Ética Nicomaquea*). Y la fenomenología, por su parte, constituye el tejido conectivo entre estas dos “riberas” de su pensamiento. En síntesis: «Compañero en la búsqueda ha sido el joven *Lutero* y modelo *Aristóteles*, odiado por Lutero. Algunos impulsos los dio Kierkegaard, y los ojos me los abrió Husserl»<sup>17</sup>. Es esta urdimbre de problemas y perspectivas hermenéuticas lo que constituye el contenido de la primera docencia de Heidegger en Friburgo, desde 1919 a 1923.

15. *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), p. 215 (trad. modificada; GA 58, p. 205).

16. *Natorp-Bericht*, pp. 52-53 (GA 62, p. 369). Esta perspectiva hermenéutica va a ser reiterada en *Ser y tiempo*, p. 220 nota 2 (GA 2, p. 264).

17. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 22 (trad. modificada; GA 63, p. 5).

### 3. LA EXISTENCIA EN MARBURGO (1923-1928): EN EL CRISOL DE *SER Y TIEMPO*

En 1923, gracias al interés por parte de Natorp, Heidegger es llamado a la Universidad de Marburgo, en donde se quedará hasta el año 1928. Son años intensos de docencia y de investigación: el trabajo heideggeriano se concentra en una siempre más radical apropiación fenomenológica de algunos momentos esenciales de la historia de la filosofía (ante todo Aristóteles y Kant, junto a Platón, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, Leibniz y Hegel), en el intento de vislumbrar el ser del hombre —el «existir», o *ser-ahí* o, en alemán, *Dasein*— en su *diferencia* respecto a todos los otros entes intra-mundanos, debido al hecho de que éste comprende el significado de «ser», y sobre esa base puede encontrar a los entes presentes en el mundo. Es la idea sobre la que va a girar todo *Ser y tiempo*, una obra que Heidegger fue casi obligado a publicar. La historia merece ser contada:

«Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito a punto?» Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el Decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. «Claro que sí», le contesté. A lo que el Decano replicó: «Pero tiene que ser impreso a la carrera». Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto *unico loco* como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entretanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años.<sup>18</sup>

Heidegger prepara como puede una versión parcial del trabajo que debería haber aparecido en la revista de Husserl, el «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», y lo envía como bosquejo a Berlín, recibiendo sin embargo un veredicto de «Insuficiente». Sólo «en febrero del año siguiente (1927)» aparece —como vol. VIII del *Jahrbuch*, pero también en una edición separada— el texto completo, con el título *Ser y tiempo*; y sólo entonces, «el Ministerio retiró su juicio negativo —después de medio año— y ratificó mi nombramiento»<sup>19</sup>.

Como se mencionó, en el origen de *Ser y tiempo* se encuentra toda una serie de cursos y profundizaciones sobre la comprensión de la vida en

18. *Mi camino en la fenomenología*, p. 100-101 (GA 14, p. 99).

19. *Ibidem* (trad. modificada). Sobre la historia de la redacción de la obra, cfr. F.-W. von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo: los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, pp. 29-36. La fecha exacta en la que se publica *Ser y tiempo* es en realidad el 27 de abril de 1927.

términos de «existencia» temporal e histórica. No por casualidad el primer esbozo de la obra se halla en un escrito sobre *El concepto de tiempo* (publicado póstumamente en el 2004), inicialmente concebido como una reseña de la *Correspondencia* entre Dilthey y el conde Yorck von Wartenburg. De este texto sólo se dio a conocer una parte, en una célebre conferencia de 1924 pronunciada, bajo el mismo título, en la Asociación teológica de Marburgo. Siempre en esta ciudad y en un ámbito teológico Heidegger dictó otra importante conferencia en 1927 sobre *Fenomenología y teología*. Junto a esto, se ha individuado otro curso marburgués de 1925, titulado *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*, como un ulterior bosquejo de *Ser y tiempo*<sup>20</sup>.

Las lecciones realizadas por Heidegger en Marburgo (desde 1923 hasta 1928) se ganaron bien pronto la fama de ser verdaderas y auténticas experiencias existenciales de pensamiento, algo radicalmente diferente al standard de la filosofía universitaria de la época, y fuente de una verdadera y auténtica fascinación para muchos —y entre ellos se encuentran los nombres de Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith y Hannah Arendt. Éste es el célebre relato de Gadamer:

Con Heidegger, la lección se volvía una cosa completamente nueva [...]. Los largos monólogos de manual no tenían con él mayor importancia. Lo que Heidegger entregaba era algo más: la plena utilización de toda su fuerza —y qué genial fuerza— de pensador revolucionario, uno que se asustaba incluso de la audacia de sus preguntas, siempre más radicales, y tan atrapado por la pasión del pensar que la podía transmitir a su auditorio con una fascinación que ninguna cosa podía interrumpir. [...] En las clases de Heidegger las cuestiones llegaban de un modo tal a la piel que no quedaba claro algo: ¿hablaba de los propios problemas o de los de Aristóteles?<sup>21</sup>

Lo comenta Löwith, que lo ha considerado siempre su «verdadero maestro», aún en su distancia crítica:

El efecto fascinante que emanaba de él radicaba en la impenetrable profundidad de su ser: nadie lo conocía a fondo, y su persona, como su obra, ha sido durante años fuente de intensas controversias. Al igual que Fichte, sólo fue a medias un hombre de ciencia. Su otra mitad, acaso una parte mayor, era la de toda una personalidad, la de un predicador que sabía atraer la atención llevando la contraria a su oponente, como quien

20. Cfr. Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, parte III, cap. 7 y 8.

21. H.-G. Gadamer, *Martin Heidegger – 85 Jahre (1974)*, pp. 264-266.

sabe mostrar el despecho producido por la historia y el conocimiento de sí mismo<sup>22</sup>.

Como recuerda Hannah Arendt, cuando todavía no se publicaba *Ser y tiempo* el nombre de Heidegger «recorrió toda Alemania como el rumor sobre un rey secreto». Y esta fama decía: «de manera muy simple: el pensamiento ha vuelto a cobrar vida, los tesoros de la cultura del pasado se ponen a hablar, y a todo esto se descubre que transmiten cosas muy diferentes que las que uno, desconfiado, sospechaba. Existe un maestro; quizá se pueda aprender el pensamiento»<sup>23</sup>.

Pero hay que hablar también de las dificultades personales que frecuentemente marcaban las relaciones de Heidegger con sus colegas (juzgados muchas veces en modo *tranchant*, incluso los más cercanos, como Husserl, Rickert y Scheler), y también con sus estudiantes e interlocutores no considerados a la altura. Por las diferentes anécdotas, se deduce la figura de un hombre con un carácter seco y férreo, con una impronta campesina o montañés, ambicioso y en búsqueda de consenso y de consecuencias, a menudo afectado por quienes no lo secundaban, despectivo con las convenciones académicas y junto a ello animado por la voluntad de derrocarlas y de ejercitar en ello un nuevo poder espiritual.

En todo caso, el encuentro con Heidegger dejaba siempre una huella significativa, para bien o para mal. Ya que nos detenemos en el periodo marburgués, no podemos pasar por alto el encuentro con el colega Rudolf Bultmann, el teólogo evangélico que se volverá famoso por los estudios «histórico-críticos» sobre el cristianismo original, con quien inicia una valiosa confrontación en torno al nexo filosofía-teología<sup>24</sup>. Seguramente, además, hay que recordar su vínculo con Karl Jaspers, comenzado en 1920 en la casa de Husserl, y en el que se dieron momentos de gran acuerdo personal y sintonía de pensamiento. Heidegger en 1921 preparó también una larga reseña a la *Psicología de las visiones del mundo* de Jaspers, que subrayaba la distancia de una resolución del problema en común. Una comunión (y al mismo tiempo una distancia) que toca el punto focal de la misma en una carta de 1922:

22. K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, p. 48.

23. Estas palabras de Arendt están sacadas de un discurso radiofónico registrado en septiembre de 1969, en ocasión de los ochenta años de Heidegger, ahora presente en H. Arendt y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, pp. 170 y 172.

24. En torno al productivo intercambio entre los dos autores cfr. R. Bultmann y M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*.

O bien trabajamos seriamente en la filosofía y en sus posibilidades como investigación científica de principios, o nos entendemos como hombres de ciencia que arrastran la grave carencia de parlotear con conceptos cogidos al paso y tendencias sólo a medias aclaradas y que trabajan movidos por necesidades inmediatas. Si se acepta la primera posibilidad, entonces se elige el peligro de poner en juego toda nuestra existencia, “exterior” e interior, por algo cuyo éxito y término no se puede vislumbrar<sup>25</sup>.

El trato con Jaspers continuará, entre largas interrupciones y periódicas reanudaciones, hasta finales de los años cincuenta, afectado, como una herida no fácilmente curable, por el desacuerdo sobre la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo en los años treinta, de lo que hablaremos en breve.

Hay, finalmente, otra relación decisiva que marca la vida de Heidegger en este periodo: la que mantiene con la estudiante Hannah Arendt; con ella traba una relación amorosa que dejará una profunda huella en ambos, incluso luego de los años de Marburgo, y a pesar de la distancia, luego de que Arendt, judía, hubiera emigrado a los Estados Unidos por motivos de las persecuciones raciales puestas en marcha por el nacionalsocialismo y se haya casado —probablemente para alejarse de un sentimiento demasiado encendido y oculto hacia su profesor. Objetivo que, no obstante, tal vez nunca logró alcanzar, como no lo hará tampoco él, al menos a partir de lo que deduce de las cartas que continúa a enviarle hasta su muerte en 1975, si bien Heidegger nunca había pensado en romper los lazos familiares y volver pública la relación con su alumna. Lo que frecuentemente se muestra en estas cartas es un estado de ánimo de pura alegría por la presencia de la amada, y también de gratitud por su memoria, como una especie de *contrapunto* respecto a los análisis de la existencia humana, orientada a la angustia y al ser para la muerte:

Hoy llegaste tan contenta, radiante y libre, tal como yo deseaba tu regreso a Marburgo. Y estaba cautivado por el esplendor de este ser humano —al que puedo estar próximo en el Tú. Y cuando, porque yo parecía ausente, preguntaste si debías marcharte, estaba contigo —completamente solo— libre de escrúpulos y de cura por el mundo —sumido en diáfana alegría por el hecho de que existieras<sup>26</sup>.

25. Carta de Heidegger a Jaspers del 27 de junio de 1922, en M. Heidegger y K. Jaspers, *Correspondencia (1920-1963)*, p. 25 (trad. modificada).

26. Carta de Heidegger a H. Arendt del 24 de abril de 1925, en Arendt y Heidegger, *Correspondencia*, p. 28.

Pero quizás este vínculo con ella puede ser visto como una de las inspiraciones secretas del pensamiento heideggeriano, sólo bajo la forma de una relación que, precisamente, *no* puede nunca realizarse más que en su imposibilidad efectiva, como una donación que se realiza en la forma de la negación. Veinticinco años después de la carta citada, sin haberse visto otra vez en 17 años, cuando Hannah regresa a Alemania, Heidegger le escribe:

El 2 de marzo, cuando volviste, ocurrió «el centro», que trajo lo pasado a lo perdurante. El tiempo se reunió en la cuarta dimensión de la proximidad, como si hubiéramos de salir inmediatamente de la eternidad —y regresar a ella. Si es real, preguntaste. Ay —hasta el ser estaba superado. Pero, confidentísima, debes saberlo: «*pensadamente* y tiernamente» —nada olvidado, puramente lo contrario— todo tu dolor apenas comprendido, y toda mi falta sin disimularla, sonaban desde un largo tañido de la campana universal de nuestros corazones. Sonaba bajo la luz matinal que días más tarde hizo empezar para nosotros el tiempo de la lejana pertenencia actual. Tú —Hannah— tú<sup>27</sup>.

#### 4. EL RETORNO A FRIBURGO. DESDE LOS PROYECTOS REVOLUCIONARIOS DEL RECTORADO HASTA EL VIRAJE HACIA OTRO INICIO DEL PENSAR (1928-1945)

Volvamos, sin embargo, a los años Veinte. En 1928 Heidegger había sido llamado a Friburgo como sucesor de Husserl. De hecho, con este último había estado colaborando hasta entonces, editando las *Lecciones sobre la fenomenología de la consciencia interna del tiempo* (que apareció justamente en 1928) e iniciando a redactar la entrada *Fenomenología* para la *Enciclopedia Británica*, que escribirá finalmente Husserl por sí mismo, precisamente porque las divergencias entre los dos eran ya bastante claras, y con los mismos términos decían, pues, cosas distintas<sup>28</sup>. A pesar de que había dedicado *Ser y tiempo* al maestro, esta obra constituye en realidad un acto de separación de él. También el ensayo publicado en un volumen colectivo por los setenta años de Husserl, con el título de *La esencia del fundamento* (1929) testimonia una posición ya completamente autónoma, y a los ojos de Husserl era, a decir verdad, una posición toda contraria a

27. Carta de Heidegger a H. Arendt del 4 de mayo de 1950, *ibidem*, p. 93 (trad. modificada).

28. Cfr. E. Husserl y M. Heidegger, *Fenomenología*, pp. 133-141 y 149-172. En castellano, los textos allí traducidos pueden recabarse además de la edición de Antonio Ziri6n de E. Husserl, *El art6culo de la Encyclopædia Britannica*.

la suya, aun cuando la fenomenología va a permanecer como un hilo conductor en todo el desarrollo de su pensamiento.

Los años treinta constituyen un pasaje, un pasaje que es tanto laborioso cuanto dramático en la vida y en la investigación de Heidegger. No obstante la invitación a transferirse, primero, a la Universidad de Berlín, y luego a la de Múnich de Baviera, elige quedarse en Friburgo (en la que él mismo llamaba con gusto «la provincia»), reconociendo un valor particular al pertenecer a su tierra. Es un emblema de ello la famosa cabaña (*Hütte*), mandada a construir por su mujer en Todtnauberg a inicios de los años veinte, en la Selva Negra, que representa para Heidegger (y será enfatizado por sus secuaces) un lugar único, en el que el pensamiento llega a surgir con una fuerza esencial, casi telúrica. Una fuerza que no está a nuestra disposición, aunque constituya al mismo tiempo la fuente oculta de nuestro estar en el mundo. Y aquí es justamente el filósofo, junto al poeta y al hombre de Estado, quien según Heidegger tiene la tarea de llevar al saber esta fuerza oculta —que es luego la misma verdad— determinando bajo su luz la vocación espiritual y política del pueblo.

Este cometido ayuda a comprender en todos sus rincones el momento quizá más escabroso de la vida de Heidegger, o sea su tiempo como Rector de la Universidad de Friburgo —iniciado en 1933 con un discurso sobre *La autoafirmación de la Universidad alemana*— y junto a ello la adhesión al partido nacionalsocialista. La adhesión era necesaria para poder asumir tal cargo, pero en base a algunos documentos se puede decir que, en el caso de Heidegger, es al contrario: es decir, que este cargo le fue propuesto también en virtud de su adhesión a la “revolución nacionalsocialista” en las Universidades alemanas<sup>29</sup>. Este hecho puede ser explicado, en parte, por motivos de estrategia académico-política, pero sobre todo por la convicción heideggeriana de que el nacionalsocialismo —y en particular su *Führer*— constituyen de algún modo un *kairós* para el pueblo alemán, el momento oportuno para el renacimiento de su fuerza espiritual contra la decadencia de la cultura cristiano-burguesa. En todo esto la Universidad debía constituir el frente de la decisión, y la Universidad de Friburgo el frente de la revolución universitaria de toda Alemania.

Sólo desde dentro de tal perspectiva se pueden leer algunas de las afirmaciones heideggerianas, por sí mismas insostenibles, como aquellas

29. Véase la participación de Heidegger, como miembro fundador, en la «Comunidad Politicocultural de los Profesores Universitarios Alemanes», cuyo objetivo era el de favorecer el proceso de nazificación desde el interior de la Universidad alemana: cfr. H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, pp. 153-161, y V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, pp. 289-295.

contenidas en un *Llamado a los estudiantes alemanes* del 3 de noviembre de 1933, en apoyo al referéndum popular convocado por Hitler para la salida de Alemania de la Sociedad de las Naciones. Luego de haber declarado que la «revolución nacionalsocialista conduce a la modificación de nuestra existencia alemana», Heidegger advierte a los estudiantes:

Que los teoremas o las «ideas» no sean la regla de vuestro ser. El Führer mismo, y sólo él, es la realidad alemana actual, futura, y su ley. Aprendan a saber más profundamente. De ahora en adelante, cada cosa exige decisión, y cada acto responsabilidad. Heil Hitler. Martin Heidegger —Rector<sup>30</sup>.

Lo que está en juego es, por lo tanto, puramente filosófico, como la voluntad ya decidida por parte de Heidegger de ser el intérprete y, más aún, el auriga espiritual del movimiento revolucionario. En una palabra: el *Führer* del *Führer*<sup>31</sup>.

En los diez meses de su encargo rectoral, Heidegger se empeña en la «nazificación» de la Universidad deseada por el régimen, por ejemplo, denunciando o cuestionando a algunos profesores por la adhesión de éstos a círculos «liberal-democráticos» o por la poca fiabilidad patriótica que representaban, interrumpiendo ciertos lazos con algunos colegas judíos; pero, por otra parte, ayuda a otros colegas y a algunos estudiantes judíos a encontrar protección en el extranjero. En su caso no se trató jamás de una adhesión a una ideología antisemita o racial, más bien de un intento de realizar un nuevo inicio, haciendo tabla rasa de los viejos esquemas de la organización académica, y purificar de tal modo la imagen y la misión de la Universidad. Acompañando todo ello, además, de una buena dosis de oportunismo y de intriga política, justificado quizás con la impetuosa pureza de las intenciones revolucionarias.

Mas ya en el año 1934, poco menos de un año después, Heidegger renunció al Rectorado por desavenencias de orden político-académico con el régimen (de acuerdo a la reconstrucción relatada sucesivamente por el mismo Heidegger, la motivación estaría en que el Ministerio le había pedido despedir a dos miembros de la Facultad no afines al Partido), pero tal vez y más que nada porque sus ideas de reforma universitaria no habían encontrado acogida, y tampoco sus pretensiones de llegar a ser un guía espiritual del movimiento nacionalsocialista. En definitiva, éste último no

30. El texto está citado, entre otros lugares, en B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «dritte Reich»*, p. 177. Pero cfr. también K. Löwith, *Mi vida en Alemania*, pp. 59-61.

31. Cfr. O. Pöggeler, *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*, en Id., *Neue Wege mit Heidegger*, pp. 203-254.

había sido radicalmente «revolucionario», como esperaba Heidegger que lo fuera. Podrían servir como testimonio de tal estado cosas los ataques al pensamiento heideggeriano que fueron promovidos ya desde 1934, por parte de algunas publicaciones propagandísticas del Partido, con la firma de personas que incluso le habían estado en estrecha proximidad en la «Comunidad» político-cultural de los docentes alemanes, como Ernst Krieck y Alfred Baeumler, cercanos al poderoso Alfred Rosenberg, el emblemático ideólogo del Partido. Por esto un ex colega de Marburgo, Ernst Jaensch, podía escribir (en una nota informativa para el Ministerio) que el «el pensamiento de Heidegger tiene exactamente el mismo carácter que el pensamiento talmúdico-sofístico. Por eso ejerce el mayor de los atractivos sobre los judíos y descendientes de judíos o las personas con la misma estructura anímica que ellos»<sup>32</sup>.

Una acusación bastante extraña para quien, como Heidegger, al guiar la comunidad universitaria en nombre del nuevo saber alemán (como sucede en un campo escolar científico, organizado bajo su dirección en octubre de 1933 en Todtnauberg), no dejaba de subrayar cómo es que el cristianismo había llevado a la decadencia espiritual de la ciencia y que, al rechazarlo, no bastaba «con enfrentarse al segundo artículo de esta doctrina (el que dice que Jesús es Cristo)», sino que había que llegar al primero, es decir «que un dios ha creado y conserva el mundo». Sería justo esta convicción difundida sobre todo por la educación católica, la que habría impedido que se desarrollara «esa noble y grandiosa sabiduría sobre la inseguridad del “existir”»<sup>33</sup>.

El traumático fin de la actividad política traerá consigo, no obstante, más problemas que soluciones o justificaciones para la figura de Heidegger como filósofo comprometido (y tentado) por la política, abandonado por los nazis, por un lado y, por otro, acusado de colusión por los antifascistas.

Desde el punto de vista de la investigación y de la docencia, los años treinta marcan —sobre todo luego del fracaso de la actividad política, pero tal vez justamente a la luz de ello— una formidable dedicación por parte de Heidegger a buscar nuevos caminos a través y más allá de la tradición metafísica. Esta dirección se puede apreciar bien en el curso de 1935 (aunque publicado en 1953) titulado *Introducción a la metafísica*. Pero también se deben recordar algunos textos de gran importancia pertenecientes a los primeros años treinta, como *Sobre la esencia de la verdad* (publicado en

32. Citado en H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, p. 271.

33. Relato de un participante del campamento escolar, Heinrich Buhr, que más tarde se convirtió en párroco evangélico, recogido en H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, p. 241.

1943), *La doctrina platónica de la verdad* (publicado en 1942) y la conferencia sobre *El origen de la obra de arte* (impartida en Friburgo, en 1935). En 1936 Heidegger sostiene, luego, otra célebre conferencia, esta vez en Roma, sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Se trata de textos que delinear el horizonte problemático de eso que se ha definido como el «viraje» del pensamiento heideggeriano luego de *Ser y tiempo*: el tránsito desde la búsqueda del *sentido* del ser hacia la búsqueda de la *verdad* del ser.

Pero entre los años 1936 y 1938 Heidegger se concentra además en la escritura de una obra que debería haber marcado el pasaje desde el «primer inicio», es decir desde la metafísica, al «otro inicio» del pensamiento: los *Aportes a la filosofía (del evento)*, aportes que decidió mantener en secreto y que, a su vez, ordenó publicarlos sólo después de su muerte (aparecerán, de hecho, en 1989). Se trata de un intento por así decir experimental, sobre todo en un nivel lingüístico-conceptual, que será subterráneo y emergerá, a veces, en algunos cursos universitarios, pero que por otra parte Heidegger continuará a profundizar hasta la mitad de los años cuarenta en diversas direcciones problemáticas, a través de la redacción —siempre, también ésta, “esotérica”— de una serie de tratados con los siguientes títulos: *Meditación* (1938/39), *La superación de la metafísica* (1938/39), *La historia del Ser* (1938/40), *Sobre el inicio* (1941), *El evento* (1941/42) y *Los senderos del inicio* (1944). Pero junto con ello, los múltiples planos y las estratificaciones del trabajo y la escritura de Heidegger se amplían y se “aguzan” con la redacción continua de los ya célebres *Cuadernos negros* a partir de 1931 y hasta 1948 (al menos por lo que atañe a aquellos publicados póstumamente desde el 2014, aunque extendiéndose luego hasta inicio de los años setenta, con una segunda serie de *Cuadernos* publicados posteriormente). Se trata de un intenso trayecto de «reflexiones», «señas» y «anotaciones» en las que el pensamiento heideggeriano atraviesa, juzga y es provocado por los eventos dramáticos de la época de la Alemania nacionalsocialista (incluido por lo tanto su rectorado) y que llega hasta luego de la derrota bélica del Reich. Vale la pena recordar que son éstos los textos que han hecho estallar con un clamor mediático fuera de lo común la polémica en torno a un supuesto “antisemitismo” heideggeriano.

Por lo que concierne a los cursos universitarios (que han sido siempre un momento primario de elaboración de su investigación) han de recordarse las vivas interpretaciones heideggerianas de Kant, Schelling, Hegel y sobre todo de Hölderlin y de Nietzsche. A propósito de los últimos, en 1944 aparecerá una colección de textos con el título de *Dilucidaciones sobre la poesía de Hölderlin*, mientras que algunos cursos realizados entre los años treinta y cuarenta constituirán la base del *Nietzsche*, la grande obra que Heidegger publicará en 1961.

Pero volvamos a 1945, cuando las tropas francesas llegan a Friburgo y comienza para Heidegger un momento bastante difícil, compuesto de hostilidades, incomprensiones, reticencias y humillaciones. Le es confiscada la casa, arriesga perder la biblioteca y en base a la disposición de la «Comisión de depuración» del gobierno militar francés (también detrás de un parecer negativo dirigido hacia él por parte del “amigo” Jaspers) es expulsado de la docencia por su colusión con el nacionalsocialismo (será reintegrado en 1949). Todo este suceso lo lleva a un cansancio nervioso, pero también a la maduración de posibilidades inéditas para el pensamiento filosófico. El fracaso de su proyecto de revolución político-espiritual valía, para él, como la marca del «destino» metafísico del mundo moderno, y al mismo tiempo como un nuevo apelo de la verdad del ser.

## 5. LA ELABORACIÓN DEL LUTO DE LA METAFÍSICA Y LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA PREGUNTA POST-METAFÍSICA (1947-1971)

La profunda crisis posbélica encuentra un punto de fuga en el obstinado trabajo del filósofo, casi al punto de que la “cosa” de su pensamiento se haya vuelto un cuerpo a cuerpo con su tiempo; y la imposibilidad de la tradición metafísica para pensar esta cosa, una suerte de luto que hay que elaborar siempre de nuevo, para que justo desde allí pueda emerger lo que la metafísica no puede ya pensar. En 1947, respondiendo a la solicitud de su secuaz francés, Jean Beaufret, publica la *Carta sobre el «humanismo»*, en la que se habla explícitamente del mencionado «viraje» de su pensamiento<sup>34</sup>, y en la que se aclara definitivamente su distancia de todo «existencialismo», como el de Sartre. La cuestión no es de poca importancia, si es cierto que los primeros intérpretes (sobre todo en Italia) habían clasificado el pensamiento de Heidegger como una variante de la «filosofía de la existencia»: el mismo Heidegger interviene aquí, decisivamente, para reivindicar como único y verdadero problema de su pensamiento no el que toca a la existencia del hombre, sino el del sentido y la verdad del ser.

34. Cfr. *Carta sobre el «humanismo»*, p. 270 (trad. modificada; GA 9, p. 328). El término alemán —por lo demás técnico en el lenguaje heideggeriano— es el de *Kehre*, (*svolta* en italiano) que la traducción citada vierte con “giro”. Ha tenido diferentes traducciones en español, entre ellas “la vuelta” y las ya mencionadas “giro” y “viraje”, como también “la torna”, “trastocamiento”, “conversión”, “regresión” y “vuelco”, a las que podría agregarse “la inversión” o “la torsión”. En la presente *Introducción* se utilizará preferentemente la expresión “el viraje” simplemente por su relativa difusión en la interpretación heideggeriana castellana, aunque otras de las opciones mencionadas serán utilizadas según el contexto (n. del traductor).

Las múltiples contribuciones públicas que Heidegger realiza en los veinte años sucesivos —en muchos casos conferencias pronunciadas en Círculos culturales y Academias— serán recogidas en cuatro volúmenes —*Caminos de bosque* (1950), *Conferencias y artículos* (1954), *En camino hacia el lenguaje* (1959) e *Hitos* (1967)— que son, cada uno, una especie de diferentes ángulos visuales desde los que es posible seguir su investigación en torno a la posibilidad de escuchar y corresponder al darse misterioso del ser. En la época contemporánea, eso se manifiesta —y junto a ello, se oculta— en la estrecha conexión de metafísica, técnica y nihilismo, sobre la cual Heidegger se va a concentrar también a través de una reñida confrontación con Ernst Jünger, documentado en el diálogo con este último en torno a la posible superación de la «línea» del nihilismo. Pero tuvo un gran clamor, además, un ciclo de cuatro conferencias presentadas en 1949 en el Club de Bremen, con el título de *Vistazo en lo que es* —sobre *La cosa*, *El emplazamiento*<sup>35</sup>, *El peligro*, y *La vuelta* (o “el viraje”)—, la segunda de las cuales será reelaborada en una conferencia impartida en 1953 en Múnich, en la Academia Bávara de las Bellas Artes, sobre *La pregunta por la técnica*.

En estrecha conexión con estas «meditaciones» sobre la técnica, deben considerarse aquellas sobre el lenguaje, sobre la poesía y sobre la obra de arte, desarrolladas por Heidegger entre los años treinta y los años sesenta. También en este caso algunos encuentros resultan decisivos: los encuentros a distancia, pero al mismo tiempo cercanísimos con los poetas predilectos (además de Hölderlin, Stefan George, Georg Trakl y Rainer Maria Rilke) y con el japonés Shuzo Kuki a propósito de una posible afinidad entre la estética nipona y el llamado (post-)metafísico del ser. Al respecto, es decisiva otra conferencia de Heidegger dada en la Academia Bávara de las Bellas Artes, en 1959, titulada *El camino al habla*.

35. En el original, *Das Ge-stell*, del alemán —y también aquí como término filosófico heideggeriano— *das Gestell* (normalmente significa “armazón”, “estante”, “montura”), tiene diferentes traducciones posibles en la literatura española, entre ellas “estructura de emplazamiento” (y por ende puede deducirse el simple vocablo “emplazamiento”), engranaje, apresamiento, imposición, disposición (o dis-posición). En italiano se ha ofrecido actualmente el término “dispositivo” (de traducción literal en castellano), pero sobre todo *impianto* (de traducción compleja). Se puede proponer incluso la utilización de “impostación” e “impostar”, tomada del lenguaje musical, y que permitiría un juego gráfico con “impostura” o la mencionada “imposición”. Dicho esto, la traducción de “estructura de emplazamiento”, propuesta por la traducción de Eustaquio Barjau de las *Conferencias y Artículos* (GA 7) en 1994 goza de una cierta difusión —y de buenas razones filológicas—, razón por la cual es utilizada aquí, si bien reduciéndola en ocasiones a “emplazamiento” —filológica y filosóficamente permanece el mismo significado (n. del traductor).

En el último tramo de su pensamiento —desde la mitad de los años cincuenta hasta el inicio de los setenta— Heidegger intentó llevar al extremo lo que él mismo había llamado la «superación» de la metafísica, como lo demuestran, una vez más, los cursos universitarios, los últimos impartidos en Friburgo luego de la restitución a la docencia: los de 1951 y 1952 serán publicados con el título de *¿Qué significa pensar?* (1954) y el de 1955-56 con el título *El principio de razón* o *La proposición del fundamento* (1957). Hay que poner de relieve también los dos textos que son decisivos para comprender la concepción heideggeriana de la diferencia ontológica (*El principio de identidad*) y de la historia de la metafísica (*La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*), recogidos en *Identidad y diferencia*, de 1957, así como los escritos sobre *Serenidad* o, mejor, *Abandono* (1959), que marcan la extrema posición heideggeriana con respecto a la cuestión del ser. Es asimismo significativo que Heidegger haya presentado un discurso sobre el abandono en 1955 justo en su ciudad natal, en Messkirch, para celebrar el 175° aniversario del nacimiento de otro conciudadano, el compositor Conradin Kreutzer.

Hacia el año 1959, sobresale el inicio de una serie de seminarios desarrollados en Zollikon, en Suiza, con el psicoterapeuta Medard Boss, quien estaba interesado en incluir en la psicología analítica algunas de las ideas centrales del pensamiento heideggeriano sobre la existencia y el lenguaje. El último trecho del pensamiento de Heidegger estará dedicado a una serie de seminarios: especialmente a los seminarios impartidos con un grupo de estudiosos franceses entre 1966 y 1973; los primeros tres en Le Thor, en Provenza, y el último en la casa del mismo Heidegger, en Zähringen, un barrio de Friburgo, en el que retornan algunos temas y autores más significativos en su pensamiento, desde Parménides a Heráclito, desde Hegel a Kant y finalmente, de importancia, Husserl y la VI *Investigación lógica*. Por lo demás, el vínculo con el mundo francés fue para Heidegger ya desde la guerra (recuérdese al antes mencionado Jean Beaufret) una importante antesala, como una posibilidad para despojarse del intrincado evento del Rectorado nacionalsocialista, y es justamente en Francia, durante un congreso en Cérisy-la-Salle, donde Heidegger conoce al poeta René Char (con cuya invitación se iniciarán los seminarios que se han señalado), y entre los dos —uno, un filósofo marcado por la sombra del compromiso político, el otro un poeta y partidario de la resistencia antifascista francesa— nacerá un vínculo particular en torno al descubrimiento de la secreta co-pertenencia del pensar y de la poesía.

Entre las últimas publicaciones de Heidegger cabe recordar el curso de 1936 (que aparece en 1971) *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*, en el que muestra en qué modo toda la metafísica moder-

na se realiza nihilísticamente en virtud de una siempre más determinada interpretación del ser como «querer».

En tanto, en 1975 se inicia —bajo el impulso y proyectada por el mismo Heidegger— la publicación de la *Gesamtausgabe*, la Edición completa de sus escritos (aquellos publicados en vida, los cursos académicos, los textos inéditos y un amplísimo material de trabajo y reflexión). El primer volumen que Heidegger decide volver público es el curso marburgués de 1927 sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, pensado como la parte nunca publicada de *Ser y tiempo*: indicio de que esta obra constituye realmente el lugar central del completo pensamiento heideggeriano, aun cuando éste parece apartarse de aquél. Por otra parte, Heidegger quería titular como *Tiempo y ser* una importante conferencia de 1962 (publicada en 1969), en la que se reemprendía la cuestión dejada en suspenso en la obra aparecida treinta y cinco años antes, para mostrar cómo en el desarrollo de su pensamiento ésta se había vuelto siempre más problemática, pero al mismo tiempo siempre más necesaria, como un pasaje obligatorio en el destino de su pensamiento. Pero, como en otro lugar él mismo ha sostenido a propósito de Schelling y de Nietzsche, el «gran [...] naufragio de los más grandes pensadores no es un fracaso ni nada de negativo, todo lo contrario. Es el indicio del surgimiento de algo totalmente otro, el destello de un nuevo inicio»<sup>36</sup>.

La palabra con la que Heidegger ha querido indicar enigmáticamente este nuevo inicio —o por lo menos su preparación— es una palabra antigua, rastro quizás de la fidelidad a la «proveniencia teológica» que se ha tratado al inicio, aunque probablemente en sentido post-cristiano. En la entrevista concedida al semanario «Der Spiegel» en 1966 bajo la condición de que fuera publicada luego de su muerte, Heidegger recorre su experiencia en el pensamiento, refiriéndose también al episodio trágico del Rectorado (sin jamás reconocer el error, por lo demás), y concluirá que en el «peligro» extremo de nuestra época, en la que parece haberse escondido completamente el misterio del ser, solo un evento nuevo —algo como «un Dios»— puede permitir que se reanude la vía del pensamiento. La entrevista, con el emblemático título *Sólo un Dios puede salvarnos*, apareció unos pocos días luego del fallecimiento de Heidegger, ocurrido en Friburgo el 26 de mayo de 1976. Quien busque su tumba en el cementerio de Messkirch, donde está sepultado junto a su mujer, la podrá reconocer por la sola presencia de una estrella, tallada en la piedra.

36. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* (1809), p. 4 (trad. modificada; GA 42, p. 5).