

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN HEIDEGGER

Otto Pöggeler

Traducción de Juan de la Colina (Revisada por Ernesto Garzón Valdés) en
PÖGGELER, O., *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, Barcelona, 1984, pp. 13-52.

Quisiera tratar el tema “Filosofía y política en Heidegger” procurando mostrar, por lo pronto, a grandes rasgos, la forma como el pensamiento de Heidegger, en las diferentes fases de su desarrollo, está referido a la política (quizás podría hablar aquí de la “filosofía” de Heidegger, a pesar de que Heidegger mismo terminará distanciándose de este término). En segundo lugar, habré de formular la pregunta acerca de si y cómo puede situarse a Heidegger y a sus manifestaciones sobre temas políticos en el campo de las actuales posiciones políticas. Naturalmente, el desarrollo de esta cuestión apenas si puede llevarse a cabo a grandes rasgos; tendré que conformarme aquí con unas pocas referencias. Lo decisivo para el tratamiento de nuestra temática es la cuestión que será considerada en tercer lugar: ¿en dónde, en la obra de Heidegger en cuáles de sus razonamientos, puede buscar un punto de partida una filosofía política? Por último, habrá que formular al menos la cuestión acerca de qué es lo que proporcionan los intentos del pensamiento heideggeriano para un análisis de la relación entre filosofía y política.

I

Ya una primera mirada a la obra de Heidegger muestra que él no elaboró ninguna filosofía política pero que, sin embargo, dentro de los diferentes estadios de su pensamiento fue siempre, de variada manera, un filósofo políticamente comprometido. Así, sus trabajos filosóficos están impregnados de manifestaciones políticas relevantes: de alusiones a acontecimientos y tendencias, de polémicas y reiteradas prédicas ramplonas en contra de los fenómenos de decadencia de su tiempo y, a partir de una determinada época, de intentos inseguros de definir la relación entre filosofía y política.

Ser y tiempo -una obra que trata de cuestionar las posibilidades de la filosofía en general- fue entendida en todas partes, en 1927, el año de su publicación, como un llamamiento al individuo a fin de que reflexione sobre sí mismo y hasta se sitúe sobre sí mismo, en una época de decadencia. Es posible que esta comprensión haya sido un malentendido; en todo caso, Heidegger cita frases programáticas del conde Yorck von Wartenburg en las que se dice que no existe ninguna conciencia pública sino tan sólo conciencias individuales. “La función pedagógica del Estado estaría”, así escribe Yorck y así lo cita Heidegger, “en deshacer la opinión pública elemental y procurar en el mayor grado posible, por medio de la educación, la individualidad del ver y el

contemplar” (*Sein und Zeit* 403.) Cuando uno lee hoy esta frase, uno se pregunta si su cita no está vinculada con aquellas tendencias de la época de la República de Weimar que minaron esta república porque despreciaban lo políticamente posible en aras de una radicalidad cuya realización ya no podía lograrse. Cuando la filosofía y las ciencias sociales comenzaron a crear filosofías, ciencias y, finalmente, técnicas para la conducción del proceso social, se invocó la “opinión pública” como alternativa a la transformación maquiavélica de teoría en praxis; desde entonces, la preocupación por la opinión pública (la preocupación por la reflexión en común acerca de las decisiones políticamente relevantes y, con ello, de la posible transformación de la teoría en praxis) es considerada con razón como la preocupación por la democracia. ¿Qué pasará si ella es convertida en objeto de desprecio y descrédito? ¿Puede aún arrojarse en la balanza la “individualidad del ver y el contemplar” cuando se trata de los objetivos políticos decisivos? ¿Es posible acercarse, con la orientación tradicional hacia la “conciencia individual”, a la cuestión de saber cómo tenemos que asumir la responsabilidad por aquello que sucede; por ejemplo, en la actualidad, con la formación del complejo de la energía atómica, del armamento atómico, la industria atómica, responsabilidad que, en todo caso, ya no puede ser asumida por un único físico, militar, político o industrial?

Pero en *Ser y tiempo* no sólo se contraponen la existencia “auténtica” de cada cual al “uno” (Man) y de la forma de ser del “uno” se dice que ella constituye aquello que llamamos “la opinión pública”. También el “destino”, la realización de la existencia propia de cada cual, es referido al “sino”, al acontecer abarcante de la comunidad que Heidegger llama “pueblo”. (*Sein und Zeit* 127, 384.) De manera inmediata el destino del individuo es referido a un acontecer más amplio y también de manera inmediata la correspondiente comunidad abarcadora es llamada pueblo. Con este término trabajaron Herder y el Idealismo alemán cuando tuvieron ante sus ojos el modelo de la polis griega en un mundo transformado. A qué ilusoria referencia temporal conduce este término puede apreciarse cuando vemos que ser, verdad, pueblo, líder, son los conceptos rectores con los cuales operara Heidegger cuando en las vísperas de las elecciones para el Parlamento de Reich, del 12 de noviembre de 1933, abogó por la aprobación de la política de Hitler que había conducido al retiro de Alemania de la Sociedad de las Naciones. Una foto lo muestra junto con el teólogo Schumann, el teólogo y traductor de Kierkegaard, Emanuel Hirsch, el historiador del arte Wilhelm Pinder, el médico Sauerbuch, debajo de un muro de hombres de la SA y de banderas con la cruz svástica. La elección para el Parlamento del Reich, en la que fuera elegida la lista única del NSDAP con el 92 % de los votos, fue fácticamente el punto final del desarrollo hacia el Estado totalitario del Führer. “Nos hemos liberado”, dijo Heidegger en un discurso, “de la idolatría de un pensamiento infundado e impotente. Vemos el fin de la filosofía que estaba a su servicio. Estamos seguros de que habrán de volver la clara dureza y la seguridad adecuada del simple e inflexible preguntar acerca de la esencia del ser. El coraje originario en la discusión con el ente en esta alternativa del crecer o destruirse, es la motivación más íntima del cuestionar de una ciencia popular.”

Quien así hablaba había sido elegido, en un tiempo difícil, rector de la Universidad de Friburgo. Como después de la toma del poder, el personal directivo tenía que pertenecer al NSDAP, había ingresado en el Partido sin haber tenido con él mayores contactos y sin tampoco haberlos iniciado nunca. Manifiestamente el compromiso político de Heidegger obedecía a la desesperación por la situación en la democracia de Weimar y a la confusión imperante en Europa, a la vez que a la esperanza de que la “salida” alemana de una situación, que parecía insostenible, pudiera ser orientada hacia

el bien. Ya en el Año Nuevo de 1934 se dio cuenta Heidegger que aquí había sido víctima de un engaño y llevó a la práctica este conocimiento renunciando al rectorado en la primavera de 1934 (después que se le hablan formulado exigencias que le parecieron inadmisibles, como, por ejemplo, la eliminación de los decanos no afectos al régimen.) En el semestre de verano de 1934, Heidegger no dictó el curso sobre “El Estado y la ciencia”, tal como estaba anunciado, sino uno sobre “Lógica”. El súbito cambio del tema de sus lecciones universitarias era una tajante negativa a la exigencia de seguir estando al servicio de las instancias políticas. Sin embargo, estas lecciones no significaron en modo alguno una retirada a la neutralidad de lo formal: Por lógica entendía Heidegger la teoría del logos en tanto esencia del lenguaje; quería mostrar que el lenguaje no es la expresión de una “raza” o de un sujeto, cualquiera que sea la forma como se la piense, sino que en ella se basa más bien la esencia del espíritu y, por lo tanto la esencia del hombre (su posibilidad de reflexionar y de asumir responsabilidad). En el invierno 1934/35, Heidegger dictó un curso sobre los himnos de Hölderlin “Germanía” y “El Rin”; una elección de temas tan sorprendente y significativa, como el interés del Schelling de la última época por la filosofía de la mitología y de la Revelación. Se trataba de la cuestión de saber qué es la poesía, de si ella podía asumir en forma modificada las tareas que otrora desempeñaran la mitología y la teología, de saber qué es lo que tenía que aportar a una reflexión en el ámbito político. Cuando Alfred Rosenberg, así exponía Heidegger en su curso (inédito), concibe la poesía como expresión del alma de una raza, ello coincide plenamente con la remisión actual de la poesía y la cultura en general a la expresión de individuos. El que aquí (siguiendo a Dilthey) se conciba individualistamente a la poesía como expresión de las vivencias de un individuo o colectivistamente como expresión de un alma cultural (Spengler) o, finalmente, del alma de una raza (Rosenberg), no altera en nada la posición básica. Pero, según Heidegger, esta remisión de la poesía a la expresión de un alma no dice nada acerca de la esencia de la poesía (que tiene que ser pensada desde el lenguaje y el logos). Así, en las lecciones de Heidegger se decía: “El escritor Kolbenheyer dice: ‘Poesía es una función biológicamente necesaria del pueblo.’ No hace falta mucho entendimiento para notar: esto vale también con respecto a la digestión; también ella es una función biológicamente necesaria de un pueblo, al menos de un pueblo sano. Y cuando Spengler concibe a la poesía como expresión de la respectiva alma cultural, esto vale también como respecto a la fabricación de bicicletas y automóviles. Esto vale con respecto a todo, es decir, no vale para nada. Esta definición coloca al concepto de poesía, ya desde el principio, en un ámbito en donde se pierde sin esperanza la menor posibilidad de aprehender su esencia. Todo esto es tan desconsoladoramente chato, que hablamos de ello con disgusto.” Naturalmente, con esta crítica, no se retira Heidegger a la ciencia, es decir a la ciencia de la literatura. Considera que esta ciencia está signada también por la actitud contemporánea básica que ha criticado, y dentro de la cual fácil y rápidamente una posición especial puede ser cambiada por otra que nos parece más agradable. “Y así vemos”, decía Heidegger en 1934/35, “el dudoso equipamiento de la actual ciencia literaria en donde todos los elementos constitutivos de la antigua poética, bajo disfraces de todo tipo, practican sus abusos y pueden también cambiar la organización del contenido. Hasta hace poco aún se buscaban los sustratos psicoanalíticos de la poesía; ahora, todo es referido a lo popular y a la sangre y al suelo - pero todo sigue lo mismo que antes-.” Hoy cabe preguntarse si no sigue todo siempre igual que antes, cuando la ciencia de la literatura en lugar de sangre y suelo vuelva a invocar razones psicoanalíticas o sociológicas o una combinación de ambas. También habrá que conceder que en 1934/35 se necesitaba más coraje y más espíritu para hablar en la forma citada sobre Rosenberg y Kolbenheyer, que el que hace falta en la

actualidad para colocar el lenguaje de Heidegger en el contexto del lenguaje de Kolbenheyer.

Es comprensible que Heidegger, con concepciones como las aquí presentadas, tenía que provocar la peor de las seudocríticas de los ideólogos nacionalsocialistas, de los Krieck y sus camaradas. Así pues, si Heidegger ya muy pronto no pudo identificarse de manera inmediata con el nacionalismo y éste ni siquiera inició una tal identificación, ¿qué tenía Heidegger que oponer al nacionalsocialismo? En *Ser y tiempo*, Heidegger había preguntado por qué razón la filosofía puede aplazar su pregunta: ¿Qué es éste o aquel ente en su ser?; había preguntado, por lo tanto, acerca del sentido del ser y luego de qué manera este sentido puede clasificarse en los múltiples significados del ser. En el desarrollo de esta cuestión, Heidegger había aportado la radicalidad de aquel cuestionar que fuera introducido en el pensamiento, en la poesía y en la fe en los grandes espíritus críticos de los períodos de transición: Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Dostoievski. Por cierto que *Ser y tiempo*, que desea elevar la filosofía a la categoría de “ciencia”, se ocupa de las crisis fundamentales de ciencias particulares, como la matemática, la física, la biología, la ciencia de la literatura, la teología; pero la economía, el derecho, la política y también las artes visuales apenas si son tomadas en cuenta por la existencia dispuesta a la muerte. Si en 1933 Heidegger se liberó de la “idolatría del pensamiento infundado e impotente”, más tarde no dejó sin efecto esta liberación, sino que la modificó coherentemente en la confrontación de la filosofía con los poderes que crean la historia. Por cierto que el desarrollo de la cuestión acerca del Estado fue víctima de su confusión con la funesta realidad política; pero son tematizadas cuestiones como las siguientes: ¿Cómo presenta un templo griego el mundo? ¿Aparecen la mitología y la teología también aún en una tragedia de Sófocles o en un himno de Hölderlin y qué es en realidad poesía? Por último, para Heidegger la cuestión decisiva es la de saber si el complejo de la ciencia y las técnicas modernas no dejan sin fundamento a la tradicional comprensión del mundo y cómo hay que asumir la totalidad de nuestro mundo. Hasta el mismo punto de partida del pensamiento de Heidegger se transforma en esta confrontación con los poderes que crean la historia: la pregunta acerca del sentido del ser no es ya concebida como tema de la ciencia pura; la historicidad de este preguntar ya no es interpretada desde la existencia solitaria; este cuestionar debe ahora ser desarrollado a partir de aquella concreción histórica a la que contribuyen también la política, el arte, la poesía. Así, el “sentido” del ser -el fundamento del cual surgen los múltiples significados del ser y las correspondientes categorías y existenciales- se convierte en la “verdad” del ser, que sólo es fundamento como un acontecer abisal-infundado, que desea ser aprehendido en su concreción histórica. Heidegger habla de la verdad en conexión con la palabra griega aletheia: la verdad es el desvelamiento (Unverborgenheit), el acontecer del desvelar y ocultar al mismo tiempo, que siempre confunde, que oculta su ocultamiento y con ello extravía al hombre que sólo se mantiene en la zona marginal de lo desvelado. Sólo de manera transitoria y epocal la verdad del ser se ajusta en una estructura y presenta así el “mundo”, que conserva todas aquellas vías en las cuales el ente puede ser experimentado como esto o como aquello, es decir, en un ser diferente.

La verdad en tanto acontecer de una época es verdad para una determinada comunidad de personas que se encuentra históricamente bajo un sino común y constituye así un “pueblo”. *Ser y tiempo* introduce el concepto de pueblo sólo de un plumazo y casi en contra de la marcha propiamente dicha de los pensamientos; en cambio, en los años treinta piensa al ser-ahí (Dasein) consecuentemente como el

“pueblo”. Con respecto a la polis griega dice que habría sido el “ahí” (Da), “en lo que y como tal el Dasein (sería) histórico”, el “Da” “*en* el que, *del* cual y *para* el cual la historia” sucede, la “encrucijada” de todas aquellas vías en las cuales encuentro al ente y, por lo tanto, los centros históricos de los dioses, templos, fiestas, pensador y gobernante, de la asamblea popular, del ejército y de los barcos. Pero para el Heidegger de los años treinta, el “pueblo” es la forma como el ser-ahí es centro de la historia en *nuestra* época. La política, como conformación de la polis; es sólo política del pueblo que, naturalmente, es un pueblo entre otros. Si el nihilismo general, decía Heidegger en 1936/37 en sus lecciones sobre Nietzsche, ha de ser superado con Nietzsche a través de nuevas metas, mediante una “gran política”, entonces esta meta no puede ser la de grupos, clases y sectas particulares y tampoco la de Estados y pueblos particulares, sino que, por lo menos, tiene que ser “europea”. “Pues reside en la esencia de una meta creativa y de su preparación el que históricamente sólo llegue a actuar y a tener consistencia en la unidad del pleno ser-ahí del hombre bajo la forma del pueblo particular. Esto no significa ni separación de los otros pueblos ni el sometimiento de otros pueblos. La meta es en sí polémica, apertura de la lucha. Pero la auténtica lucha es aquélla en la que quienes luchan alternadamente se superan y el poder se desarrolla hacia esta superación.” La cuestión de Europa en los siglos XX y XXI (!) puede “encontrar respuesta sólo a través de la conformación ejemplar y decisiva de la historia de los pueblos particulares en competencia con otros.” (EM. 117; N 1, 183, 361). Dentro de esta perspectiva, en 1937, en el Anuario de la ciudad de Friburgo Heidegger abogó expresamente por el entendimiento y el dialogo recíproco entre Francia y Alemania mencionando dos presupuestos para un diálogo de este tipo: la “amplia voluntad de escucharse recíprocamente” y el “mesurado coraje para la propia determinación”.

El nuevo punto de partida para pensar la verdad del ser se encuentra según Heidegger -desde que en 1929/30 Nietzsche se convirtió para él en “decisión”- bajo el presupuesto que todo lo determina, de que Dios ha “muerto”. Con el nombre de Dios o de lo divino se menciona aquello que tiene un sentido en sí mismo y que, por lo tanto, puede otorgar sentido; que Dios ha muerto significa pues, en todo caso, que aquello que alguna vez diera sentido a la vida es ya impotente para la conformación de la vida y de la historia. En este sentido, según Heidegger, no sólo están muertos los dioses de los griegos y el Dios cristiano sino también el dios de los filósofos; sobre todo, están muertos los dioses sustitutos, tales como el Idealismo, el Socialismo y el Liberalismo, que han sido ofrecidos a los hombre bajo nombres diferentes. Según Heidegger, estos dioses sustitutos están muertos, aun cuando sigan siendo proclamados. Así -según la concepción de Heidegger- el hombre debe llevara cabo un nuevo comienzo en su búsqueda de orientación. Las lecciones y conferencias sobre Hölderlin reflejan la convicción de que los dioses, si es que nuevamente pudieran ser aprehendidos, serian los dioses del “pueblo”; de que, por lo tanto, sólo es posible preguntar por lo divino dentro de aquella experiencia que hay que desarrollar nuevamente, que se dirige a la verdad del ser como a aquel acontecer epocal que en cada caso es histórico para un pueblo. Hacer experimentar esta verdad es asunto de los grandes “creadores”, a los que Heidegger, al igual que Hölderlin, piensa como “semidioses”, es decir, como aquéllos que se encuentran entre los mortales y lo divino, de la soledad de este estar-entre (en la que la soledad de la existencia dispuesta para la muerte es recogida de manera modificada) permiten separar lo mortal y lo divino y con ello muestran a los mortales cómo alguna vez, quizás, podrán estar nuevamente ante lo divino. Sólo en la medida en que se padece este destino de semidioses puede experimentarse un sino que es el que

hace que un pueblo sea un pueblo; sin embargo, es este padecer un destino siempre ya abarcado por este sino. Cuando en las lecciones sobre Hölderlin en 1934/35 Heidegger se refiere a los himnos de Hölderlin “El Rin” y “Germanía”, habla del semidiós (el Rin) y del país (Germanía) que comienzan a esperar nuevamente a los dioses.

La verdad en tanto verdad tiene que ser experimentada para un pueblo por los grandes creadores y colocada en sus estructuras y luego salvaguardada por los salvaguardadores. Esto se realiza -como lo desarrolla ejemplarmente en el ensayo sobre la obra de arte de 1936- cuando la verdad llega a la obra. Pero, para Heidegger, obra no es la obra de arte y la obra poética; obra es, según él, la obra del pensamiento, el hecho creador estatal, el hecho político. En sus primeros tiempos, los griegos no hicieron ninguna diferencia entre *poiemata* y *pragmata*, sino que a las obras y a los hechos llamaron *erga*; así también Heidegger considera al hecho político, al igual que a la obra poética o del pensamiento, como obra en sentido amplio. Así él tiene que presentar -algo que la filosofía griega clásica omitió- conjuntamente con la teoría y la praxis, también la *poiesis* como una manera del ser-en-la-obra, debiendo naturalmente la *poiesis* no ser entendida, como en la Época Moderna, como cultura desde la perspectiva de quien la soporta y tampoco reducida a la expresión de los sujetos. Pero la obra del Estado no es obra porque se concrete en obras contractuales, obras legislativas, Constituciones -en el aspecto externo de las instituciones-; la obra de arte no es obra en tanto objeto “estético” (pero es pensada ampliamente de forma tal que el objeto del culto mismo y hasta aquello que alguna vez fue mito, también pertenecen aquí). Las obras del Estado, las obras de la poesía, las obras del pensamiento, son “obras” porque en ellas se ha detenido el ser-en-obra de la verdad de una manera epocal y, en un caso dado, también de manera superable en las “instituciones” del tipo más diferente. También aquello que es un pueblo se determina desde la verdad y de su estar-en-la-obra y, con ello, desde las tareas con las que se enfrenta el acontecer de la verdad.

En el sentido más amplio de la palabra, “política” es toda conformación de la polis o de la verdad del ser, que es la verdad de un pueblo. Así, pues, si Heidegger utilizó alguna vez la expresión “ciencia popular”, esto no significaba una mera adaptación de un uso fatal del lenguaje por parte de quienes detentaban el poder; en realidad, Heidegger trataba de pensar la filosofía, la poesía o el arte, como “políticos” o “populares”, es decir, como conformación de la verdad del ser, tal como acontece en la polis o en el pueblo. Tuvo que renunciar muy rápidamente a hablar de la ciencia popular precisamente porque esta forma de hablar significaba la perversión de la ciencia o del arte a través de la atadura externa a finalidades políticas. Lo político en su sentido amplio era precisamente lo opuesto a la totalidad de lo político tal como entonces era propagada como sometimiento de las diferentes esferas de la vida a las tendencias políticas que ya no eran cuestionadas con respecto a su legitimidad (y que en la actualidad vuelve a ser propagada). Sobre la base de lo político en sentido amplio, es decir, la conformación de la polis como el lugar del acontecer de la verdad, tiene que quedar librado a sus propios derechos lo político en sentido estricto, como así también lo poético y el pensamiento.

Heidegger intentó concebir a la poesía y al arte, al pensamiento, a la política, como las formas decisivas -en competencia recíproca pero también entrelazadas mutuamente- de hacer que acontezca la verdad de manera obligatoria para una comunidad histórica de personas. La obra poética y la obra de arte, la obra del pensamiento, la obra del Estado, eran para él las formas decisivas en las cuales la verdad, desde la inagotabilidad de su

acontecer, se instalaba en la estructura de la construcción (el “mundo”). En el sentido de esta concepción, dijo Heidegger en sus lecciones de invierno 1934/35: “La verdad del pueblo es la correspondiente apertura del ser en su totalidad de acuerdo con el cual los poderes sustentadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso. La verdad de un pueblo es aquella apertura del ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, al *querese* a sí mismo, al querer ser sí mismo”. Esta verdad, la “verdad del ser-ahí de un pueblo”, agrega Heidegger, “es fundada originariamente por el poeta; pero el así descubierto ser del ente es concebido como *Sein* y así también es ordenado (dispuesto) y por lo tanto es sólo abierto por el pensador y el así concebido *Sein* se convierte en la última y primera seriedad del ente, es decir, es colocado en la verdad histórica *de-terminada*, al ser llevado el pueblo a su sí mismo como pueblo; esto se realiza a través de la creación de Estado destinado a su esencia, por los creadores del Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por lo tanto, su propia secuencia temporal; los poderes de la poesía, del pensamiento, de la creación del Estado actúan, al menos en la épocas de la historia desarrollada, hacia adelante y hacia atrás y no son de manera alguna calculables. Durante largo tiempo pueden actuar el uno al lado del otro y recíprocamente, sin ser conocidos y sin nexos, según el diferente desarrollo del poder del poetizar (Dichten), del pensar y del actuar del Estado y en círculos de diferente tamaño en la opinión pública.”

Bajo la impresión de los acontecimientos que condujeron al año 1933 y de los que después vinieron, Heidegger planteó la cuestión de saber de qué manera están entretreídas entre sí las dimensiones poéticas, del pensamiento y políticas. Pero tuvo que aprender de los acontecimientos de la época que ya no podía hablarse para nada de un pueblo en el sentido que había hablado el Idealismo alemán con respecto a la polis griega.

Lo que se manifestaba más bien era el totalitarismo político, que en la época del nihilismo busca el poder por el poder y moviliza técnica e ideológicamente los elementos del poder. Esta movilización puede sólo suceder bajo la forma del fascismo y del nacionalsocialismo, que en la época de la igualdad pretende conservar las jerarquías y el dominio, pero ni siquiera procura afirmar los elementos que han sobrevivido de la tradición sino, finalmente, tan sólo seudoelementos, como la “raza”. Esta movilización puede también realizarse bajo la forma de la perversión del socialismo y su transformación en desnudo totalitarismo e imperialismo, tal como fuera practicado coherentemente desde Stalin, como, finalmente, en la forma del liberalismo, que por cierto propaga el fraccionamiento del poder y la independencia de los ámbitos de la vida, pero que no logra dominar los intereses de los grupos privilegiados en aras de decisiones realmente políticas y que vive del acuerdo y del compromiso de aquellos que pretenden representar a los grupos sociales o necesidades objetivas.

Ya en 1935, en la misma lección en la que aún hablaba de la “verdad interna y de la grandeza” del movimiento nacionalsocialista y procuraba entender a éste -en una nota adicional- desde la perspectiva del encuentro de la técnica planetaria y del hombre moderno, Heidegger había sostenido con respecto al bolchevismo, al liberalismo, al nacionalismo y a las correspondientes ideologías del marxismo, positivismo y biologismo, que no estaban en condiciones de llegar a decisiones políticas porque ya no sabían qué era “espíritu”. El espíritu, que es el único que puede aprehender el acontecer de la verdad del ser, ha sido falsificado como inteligencia. En lugar de ser el espíritu el que examina las últimas metas políticas, la mera inteligencia se coloca al servicio de

metas dadas de antemano y acerca de las cuales ya no se duda. “Ahora bien, si este servicio de la inteligencia sólo se vincula con la regularización y dominación de las relaciones materiales de producción (como en el marxismo) o con la ordenación y explicación intelectual de lo que en cada caso está presente y ya dado (como en el positivismo) o si se cumple en la conducción organizativa de las masas y razas de un pueblo, en todo caso, el espíritu, en tanto inteligencia, es la impotente supraestructura de otra cosa que, por ser a-espiritual o anti-espiritual, se da como lo real propiamente dicho. Si, tal como lo ha hecho el marxismo en su forma más extrema, se entiende al espíritu como inteligencia, entonces, en defensa de él, es perfectamente justo decir que el espíritu, es decir, la inteligencia, en el orden de las fuerzas eficientes del ser ahí humano, tiene siempre que ser subordinado a la sana laboriosidad corporal y al carácter. Pero este orden deja de ser verdadero tan pronto como se concibe la esencia del espíritu en su verdad.” (EM 152, 34 y ss.) El nacionalsocialismo en la forma que se había dado fácticamente es, pues, concebido como reacción frente al marxismo vulgar, como una reacción que, finalmente, es tan poco verdadera como este último.

Más tarde Heidegger modificó este razonamiento en algunos detalles; por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* formuló la muchas veces citada indicación de que Marx -a diferencia de los historiadores y filósofos como Husserl y Sartre- con la experiencia de la enajenación llega a “una dimensión esencial de la historia” (W 170). Sin embargo, fundamentalmente, el nacionalsocialismo plenamente desarrollado de la Segunda Guerra Mundial fue para Heidegger ejemplo y preludio de lo que habrá de venir, pero con respecto a lo cual tampoco las otras ideologías dominantes pueden oponer ninguna resistencia real. En lugar de la indicación aislada, tal como la que diera Heidegger, mientras tanto se han iniciado -precisamente por autores influenciados por el marxismo- análisis concretos y aquí basta perfectamente recordar el ensayo “Superación de la metafísica” de *Vorträgen und Aufsätzen*. “Los signos del último abandono del ser”, se dice allí (VA 91 y ss.) son las invocaciones de las ‘ideas’ y ‘valores’, el indiscriminado tira y afloja del ‘acto’ y la imprescindibilidad del ‘espíritu’. Todo esto está ya enganchado en el mecanismo del equipamiento del proceso de orden... En este proceso está también incluido el hombre quien ya no oculta más su carácter de ser la materia prima más importante... A la incondicionada autorización de lo sobrehumano corresponde la liberación plena de lo infrahumano... Como el hombre es la materia prima más importante, puede calcularse que, sobre la base de la actual investigación química, algún día se construirán fábricas para la procreación artificial de material humano... a la conducción de los escritos en el sector ‘cultura’ corresponde con desnuda coherencia la conducción artificial del embarazo... ‘naturalezas líderes’ son aquellas que, en virtud de su seguridad instintiva en este proceso, se dejan colocar como sus órganos de conducción. Son los primeros empleados dentro del negocio de la incondicional utilización del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser. Esta marcha de la cuestión de la utilización del ser a partir de la defensa ignorante del *Sein* no percibido excluye, desde el primer momento, la diferencia de lo nacional y de los pueblos como elementos esenciales de determinación...” No el pueblo sino los totalitarismos, no el gran creador sino los funcionarios del totalitarismo, no la obra sino el mero hacer, determinan nuestro tiempo.

Lo decisivo es que Heidegger no considera la “revolución” del nacionalsocialismo y la perversión del liberalismo y del socialismo como accidentes que hayan ocurrido de manera más o menos casual en nuestro tiempo. Según Heidegger, lo que hoy sucede se ha venido preparando desde hace siglos; la época del totalitarismo es, según Heidegger,

la época final de la metafísica: el intento de la “metafísica”, es decir, del clásico pensamiento europeo, de coger la totalidad del ente recurriendo a sus fundamentos, se ha convertido en “concepción del mundo”, que se hace una imagen del mundo en su totalidad y, sobre todo, una “imagen del hombre” y busca imponer esta imagen. Naturalmente, la concepción del mundo existe únicamente en el plural de concepciones del mundo y como el nihilismo corroe las concepciones del mundo, éstas buscan equiparse ideológicamente e imponerse en la lucha recíproca por el poder (en la “guerra fría”). Tal como lo dijera Nietzsche, la lucha por el dominio del mundo se lleva a cabo en nombre de teorías políticas fundamentales y precisamente allí en donde ya no se habla de filosofía, pero la tendencia “filosófica” a aprehender al ente desde sus fundamentos es practicada irreflexivamente hasta sus extremos. En las lecciones sobre Nietzsche, que como reacción contra esta falta de reflexión procuran llevar a cabo un análisis de los fundamentos de nuestro tiempo, interpreta Heidegger la historia de la metafísica precisamente con el slogan de la guerra total y entiende, a la inversa, lo que sucede históricamente desde el punto de vista de la historia de la metafísica. Así, en 1940, interpreta la tesis de Nietzsche de la verdad como justicia que consigue para sí la voluntad de poder según su respectiva potencia, desde la moderna guerra de a propaganda. “Cuando, por ejemplo, los ingleses ahora destruyen totalmente las unidades de la flota francesa ancladas en el puerto de Orán, ello es totalmente ‘justo’ desde .tu punto de vista del poder; pues ‘justo’ significa únicamente aquello que aumenta el poder. Con esto se dice, al mismo tiempo, que *nosotros* (los alemanes) no podemos ni debemos nunca justificar este proceder; cada potencia ha pensado metafísicamente su derecho. Y sólo a través de la impotencia se convierte en no derecho. Sin embargo, pertenece a la táctica metafísica de todo poder el que no puede ver todo proceder del poder opuesto desde la perspectiva de su propia intelección del poder sino que el proceder enemigo es colocado bajo una moral general de la humanidad que sólo tiene valor propagandístico” (N II, 198.)

De esta manera, la lucha por el dominio del mundo se vuelve tan peligrosa porque en ella pueden ser utilizadas las fuerzas monstruosas de la técnica. Sin embargo, el que en los últimos veinte años la cuestión acerca de la técnica se haya convertido en asunto primordial se debe no sólo al hecho de que la técnica, en una guerra futura, podría conducir a la destrucción de toda la humanidad o a una destrucción a largo plazo de la civilización superior. Más bien, la tesis de Heidegger es la siguiente: precisamente si las bombas de hidrógeno no explotan, si se elimina el peligro de una tercera guerra mundial, la técnica amenaza con su mayor peligro. El mayor peligro reside, una vez más, no sólo en las posibilidades de una manipulación biológica de la vida, que podría introducir un *brave new world* de insospechada inhumanidad, sino que dentro de la civilización mundial, que comienza a irrumpir, el complejo de ciencia y técnica tolera tan sólo la comprensión científico-técnica del mundo y, con ello, no deja que se formule la cuestión acerca de sus propios derechos y de sus propios límites. (Cfr. *Martín Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Francfort del Meno 1969, págs. 25 y 29. Para lo que sigue, cfr. Martín Heidegger, *Ansprachen zum 80. Geburstag*, editados por la ciudad de Messkirch, págs. 33 y 35.)

Un pensamiento que de esta manera se pregunta acerca de la técnica tiene, ciertamente, relevancia para la política. Pero, ¿ve Heidegger también posibilidades concretas que sirvan de punto de partida para contrarrestar el peligro de una absolutización del mundo técnico? Para ya no hablar del pueblo alemán y de los pueblos europeos, sino del “Occidente” en tanto lugar decisivo del acontecer de la verdad, ello

sólo podría ser posible en la medida en que uno se haga ilusiones acerca de la situación política que fuera provocada por la Segunda Guerra Mundial. Cuando Heidegger, en una velada regional de su ciudad natal Messkirch dijo que “los distritos rurales y las pequeñas ciudades rurales” eran los que en mejores condiciones estaban para asumir la “tarea decisiva” de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y, de esta manera, despertar las “fuerzas de lo hogareño” en un mundo que cada vez se volvía más extraño y menos hogar, entonces -pensando en la hermosa Suabia meridional- uno podría hablar de ilusiones románticas y exigir un examen sobrio de las actuales posibilidades de vida. Sin embargo -unos años más tarde, en 1969, y en el mismo lugar- Heidegger mismo se retractó: En la celebración de su cumpleaños dijo: “La ya antes por cierto expectativa dubitante, en el sentido de que lo hogareño de la patria pudiera ser directamente salvado, es una expectativa que ya no podemos alentar.” También con respecto a este ámbito vale: “La falta de patria y de hogar es un destino universal bajo la forma de la civilización mundial.” A pesar de que Heidegger dice que ésta no es una intelección que pueda ser motivo de queja, sino que más bien induce a cuestionar, falta en ella ya el punto de partida para un análisis político explícito de la situación creada por la civilización mundial. Naturalmente no faltan los “apergus” políticos. Así, por ejemplo, de la ayuda al desarrollo se dice que quizás “en el fondo no es otra cosa que la competencia de los pueblos y Estados supuestamente altamente desarrollados en el único esfuerzo de llegar de la forma más rápida y decidida al negocio mundial y de esta manera lograr un medio de poder en la lucha de las grandes potencias por el dominio del mundo”. Por más aclaratoria que sea esta crítica, uno se pregunta si no omite mostrar hasta qué punto detrás de lo que puede ser pervertido como ayuda al desarrollo no se encuentra una tarea fundamental de nuestro tiempo.

II

Cuanto menos explícitamente el mismo Heidegger aclara su propia posición política, tanto más se preguntan sus contemporáneos acerca de su relación con la política. Por ello debe ser analizado, al menos brevemente, cómo puede clasificarse la filosofía de Heidegger en el campo de las actuales posiciones políticas. (Cuando una filosofía, como lo hace la filosofía heideggeriana desde hace treinta años, se coloca en la vecindad de la política, tiene que permitir que se le pregunte si también -quizás en contra de sus intenciones- no ha recogido en ella misma determinados prejuicios políticos.)

Después de muchas discusiones sobre esta temática, Günter Grass ha querido jugar frente a Heidegger el papel de Aristófanes y en su novela “Años de perro” ha pretendido equipar el lenguaje del decadente Tercer Reich con el de la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?* El que detrás de este intento se encuentra más una ciega polémica ideológica que una comprensión real de la historia está ya indicado por el hecho de que no son los jefes nazis sino los miembros de la resistencia polaca y francesa quienes, por lo menos, tratan de morir “su” muerte en el sentido de la primera filosofía de Heidegger. Quien desee introducir tan pocas diferenciaciones, que está dispuesto a difamar a Lukács y a Bloch como estalinistas, también puede llamar fascista a Heidegger. Pero, lo que se requiere son aseveraciones menos simplistas.

En su escrito polémico “La jerga de la autenticidad”, Theodor W. Adorno ha tratado de mostrar que en la inteligencia europea existe una determinada tendencia social y una jerga como expresión de este tendencia que es síntoma del fascismo, que lo habría precedido y sobrevivido. Esta jerga que hablaría Heidegger -y precisamente él- no es, pues, simplemente equiparada al fascismo. Por esta razón, Adorno la encuentra no sólo en Heidegger sino también en autores tan diferentes como Buber, Husserl, Jaspers, Gundolf, Rilke, los teólogos dialécticos y los existencialistas franceses. Por cierto que existe acuerdo en el sentido de que tales investigaciones de crítica de la ideología no deben seguir a su modo la máxima: Tú tienes una nariz aguileña por lo tanto eres judío y tu destino es el campo de concentración. Por lo tanto, hay que conocer los autores cuya posición se desea dilucidar ideológicamente. Pero no podrá sostenerse que Adorno ha entendido tan siquiera la forma más simple como Heidegger se plantea su cuestión, la cuestión del ser. Adorno ha logrado representarse la cuestión de Heidegger acerca del ser sólo en la forma como por ejemplo, el pequeño Moritz alemán después de haber asistido a una representación de la ópera Mahagonny de Brecht, puede imaginarse la *american way of life* o como Heidegger se imagina el Neopositivismo. Sobre todo siempre leyó la explicación de Heidegger acerca de la cuestión del ser como si tuviera ante sí un tratado escolástico. Ni siquiera analizó el desarrollo de Heidegger con respecto a la política. Pero Heidegger puede exigir, con razón, que cuando se hace referencia a las desgraciadas consecuencias de su compromiso político en 1933, se diga también lo que él hizo después de 1934 como profesor universitario para desenmascarar al nazismo y al totalitarismo. Sólo cuando se ve en su totalidad el camino que Heidegger recorriera se puede llevar a cabo una discusión con él.

Cuando uno se pregunta acerca de la posición política de Heidegger, uno suele sentirse tentado a realizar una comparación con el conservadorismo, tal como el representado por Gehlen, por ejemplo. Desde luego, nada es más extraño a Heidegger que aquella mala metafísica que, bajo la apariencia de una declarada posición antimetafísica, ve a todos los seres vivientes desde la perspectiva del querer sobrevivir y al hombre desde su forma específica del querer sobrevivir, es decir, como aseguramiento de la vida de un ser deficiente. Pero la frase de Gehlen según la cual Dios y la máquina habrían sobrevivido al mundo arcaico y ahora se encuentran solos, la polémica en contra de la trascendencia sin mundo y en contra de la irrefrenada tendencia a la dominación de la “subjetividad” en las “culturas tardías”, podría haber sido escrita también por Heidegger; la forma como Heidegger en su lección *¿Qué es pensar?* (págs. 65 y s.), dentro del marco de un análisis de las posibilidades de una política “occidental”, siguiendo a Nietzsche, hace jugar las instituciones y la voluntad de ordenamientos jerárquicos en contra del disolvente democratismo occidental, no le es extraña a Gehlen. Pero las tendencias “conservadoras” de Heidegger -con respecto a las cuales podrían por cierto ofrecerse muchos testimonios- son manifiestamente accidentales para su punto de partida.

Por ello, no puede sorprender que alguien que puede ser llamado heideggeriano sostenga una posición similar a la de Mendes-France, una política que, en todo caso, de una manera radicalmente democrática hace jugar la responsabilidad política en contra de las posiciones tecnocráticas e ideológicas anquilosadas. Porque las tendencias conservadoras de Heidegger fueron percibidas como accidentales o no fueron tenidas en cuenta en absoluto, después de la Segunda Guerra Mundial la juventud francesa, signada por la *Résistance*, pudo articularse en el pensamiento de Heidegger. ¿No puede acaso en efecto entenderse la “existencia auténtica” de una manera políticamente

concreta como la del partisano que naciera en su forma más antigua y primera en las resistencias y rebeliones de los años cuarenta y cincuenta? Este partisano se indigna frente a la usurpación; realiza el acto ilegal a fin de afirmar una legitimidad subyugada en contra de una seudolegalidad que se mantiene por la violencia; el tratar de desenmascarar con la lucha y el terror el orden dominante, dar en prenda su vida y mantenerse al margen del orden dominante, encuentra una nueva solidaridad a la que se siente obligado. Vincula esta obligación a la patria originaria, que le ha sido arrebatada, al orden jurídico tradicional que ha sido falsificado. Si su punto de referencia es una ilusión, naturalmente, entonces su acto, al que también pertenece el terror, habrá de ser exactamente tan criminal como lo son los actos de los usurpadores y dictadores.

La protesta de este partisano (que esencialmente es protesta en nombre de la patria originaria) ha sido vinculada, finalmente, con aquellas protestas del revolucionario que se llevan a cabo en nombre de una utopía. Pero el partisano que surge bajo esta nueva forma, al igual que el partisano de la forma antigua, puede entender su protesta de una manera fundamental: como protesta en contra del mundo “administrado” que, en tanto producto de la manipulación técnica, parece liquidar toda “patria” tradicional a la vez que bloquear para el hombre todo futuro con sentido. Bajo el signo de esta protesta, el marxismo reformista puede también juntarse con Heidegger. No solamente en Occidente existen desde hace decenios los más diversos tipos de “marxismo-heideggeriano”; también en Praga y en Yugoslavia, la denuncia del pensamiento de Heidegger como una forma extrema de irracionalismo, tal como lo presentara Lukács, ha sido reemplazada por el intento de edificar con Heidegger un marxismo que pueda estar en condiciones de realizar las tareas de nuestro tiempo.

También allí en donde -como en la Escuela de Francfort- conjuntamente con el desconocimiento de las verdaderas intenciones de Heidegger, se organiza una encarnizada defensa frente a su pensamiento, se coincide plenamente con los análisis concretos de Heidegger y en verdad 1) en la crítica de nuestro tiempo como la época de los grandes totalitarismos que preparan aquel mundo coherentemente administrado con respecto al cual los crímenes del nazismo quizás no han sido más que un preludio, 2) en la tesis de que precisamente la “razón”, en tanto rebelión del hombre para el dominio sobre la naturaleza, ha puesto en marcha aquel proceso en el que el hombre mismo es ahora sólo un mero objeto, proceso al cual también pertenece Auschwitz, 3) en la crítica de la ciencia y de la técnica como una “ideología” que procura eliminar, en virtud de su punto de partida, la Ilustración y sus presupuestos, 4) en la caracterización del propio pensamiento como una “teoría” que no puede ser práctica de forma inmediata ya que una revolución es destructora y toda reforma es sólo una estabilización del sistema. La protesta conjunta contra el mundo manipulado borra los antiguos límites entre conservador (o “conservador-revolucionario”) y revolucionario o reformista, derecha e izquierda, al igual que de uno y otro lado permite recurrir a ilusiones, que vinculan la protesta con las tradiciones anarquistas y conducen al ámbito de lo irracional. ¿Se ha ganado realmente mucho si uno ya no -como otrora Heidegger en su discurso rectoral- alaba a Albert Leo Schlageter como héroe en virtud de su desesperado nacionalismo y a los intelectuales desarraigados se los quiere ver signados por el “suelo”, por las rocas primitivas de la patria en la Selva Negra, sino que acepta mitologemas acrílicos del psicoanálisis y se ensalza a ídolos que proceden de un mundo diferente a nuestro mundo signado por la industria, a fin de conjurar a lo “totalmente distinto” para el mundo existente?

Quien se pregunte acerca de la localización política del pensamiento de Heidegger se sentirá, la mayoría de las veces, disgustado al ver que Heidegger, si bien es cierto que una vez se comprometió políticamente, en la actualidad no aclara resueltamente su actitud política. Durante los primeros quince años después de la Segunda Guerra Mundial, se ha tomado al pensamiento de Heidegger como una indicación a aquella vuelta (Kehre), inversión (Umkehr) o hasta conversión (Bekehrung), cuya necesidad se había percibido; en esta recepción de Heidegger no se creía necesario tener que preguntarse acerca de las implicaciones políticas concretas del pensamiento de Heidegger (en todo caso, la formulación de esta pregunta era considerada como molesta, cuando no superflua). En la actualidad se desea obligar a Heidegger a que confiese su culpa o a que asuma una posición política bien concreta a fin de poder luego transformarla en una lucha por concepciones del mundo. Sin embargo, quizás se lee demasiado rápido y se infiere apresuradamente cuando no se ve que Heidegger ha proporcionado claramente indicaciones acerca de cómo desea que se interprete su pensamiento. Así, en 1943, al final de un epílogo a su discurso *Qué es metafísica* colocó el último verso de *Edipo en Colona*, que a los ideólogos nazis le sirvió como testimonio del nihilismo de Heidegger y cuyo lenguaje, sin embargo, Günter Grass creía poder denunciar como lenguaje del nazismo. Ya en la lección *Introducción a la metafísica* había señalado Heidegger que en Edipo se muestra la pasión griega por la “desvelación del ser” y con ello la condición fundamental de todo saber y cuestionar y, por lo tanto, de toda ciencia y filosofía. Edipo, quien de esta manera promueve la causa de la filosofía, desea con la pasión de su preguntar, del descubrir y del desvelar, reconciliar nuevamente a su pueblo con los dioses y a los dioses con su pueblo. Pero tiene también que saber que él mismo es el asesino buscado. Este conocimiento lo lleva al acto desesperado de arrancarse los ojos; sólo como desterrado, como apátrida, experimenta en el bosque de Colona algo que es capaz de dar sentido: lo divino.

Quizás no sería ocioso que todos aquellos que en la actualidad, con elementos tomados de la filosofía y de la ciencia, organizan la lucha por la dominación del mundo y prescriben sus recetas a los partidos que intervienen en esta lucha, que por un momento se plantearan la cuestión de saber hasta qué punto en su propio pensamiento se oculta una actitud que tiene la culpa por la peste que ha irrumpido y acerca de cómo debe transformarse el pensamiento si es que pretende poder decir algo decisivo sobre la política y sobre su propia relación con ella. La manera más rápida de acallar esta cuestión es considerar a la filosofía tan sólo como medio de la lucha de concepciones del mundo y pretender ubicar a Heidegger en ésta o aquella posición (de la misma manera como desde hace ya demasiado tiempo con respecto a la filosofía política de Hegel sólo se plantea la pregunta de si Hegel fue el filósofo oficial de Prusia o el filósofo de la Revolución Francesa o el pensador del liberalismo burgués o un pionero del marxismo).

III

¿En dónde en la obra de Heidegger, en cuáles de sus razonamientos han de buscarse los puntos de partida de una filosofía política? Con esto llego a la tercera y última parte de mis reflexiones. Reiteradamente uno encuentra la opinión según la cual en Heidegger

no es posible encontrar ningún punto de partida firme para la solución de los problemas que vinculan a la filosofía con la política o que representan la dimensión política del filosofar. Por cierto que en la actualidad ya no se pretende clasificar la supuesta “filosofía de la existencia” de Heidegger dentro del decisionismo. Pero se sigue sosteniendo que, en última instancia, el pensamiento de Heidegger conduce a un irracionalismo, a una invocación no fundada del destino y del sino. Si la verdad y el error son pensados en conjunto, a la creencia en el destino se agrega la justificación adicional de los abusos políticos como necesarios y se libera de antemano de toda culpa a quienes creen en el destino. La dimensión de la responsabilidad y, por lo tanto, la dimensión de la ética y la política ya no podría ser alcanzada en el Heidegger de la última época. Heidegger, que siempre había separado la historia universal de la historicidad o de la historia del ser, no llegara al ámbito de lo político propiamente dicho o, en todo caso, lo haría con una identificación autodestructora, como en 1933, y en una mera crítica negativa, como en los últimos decenios.

Cuando uno busca en la obra de Heidegger un punto de partida para una filosofía política, entonces, después de las experiencias que Heidegger hiciera en el camino de su pensamiento y que él mismo elaborara, éste no puede encontrarse ya en la necesidad de la existencia dispuesta para la muerte, de distanciarse de la opinión pública y del uno (Man), y tampoco en el postulado de que el pueblo o la comunidad occidental de pueblos son el horizonte decisivo del actuar político. Este punto de vista puede únicamente ser la intelección de que toda vida en esta tierra será posibilitada en el futuro a través de aquella civilización mundial, cuyos primeros y pálidos perfiles comienzan a delinearse ahora en graves crisis. Por lo menos, durante largo tiempo, esta civilización mundial habrá de estar signada por el predominio de la técnica; y este mismo predominio, cuando es tomado irreflexivamente y es absolutizado, constituye el mayor peligro. Política es política en el horizonte de esta civilización mundial; no es primariamente política de un pueblo, por ejemplo, la política de las “grandes potencias” de Ranke. Pero política no es tampoco primariamente política exterior sino igualmente decisiones acerca de los diferentes ámbitos de la civilización mundial, es decir, aquello que uno llama política económica, política social, política cultural, política científica. Por lo tanto, el punto de partida de una filosofía política se encuentra en la obra de Heidegger en la cuestión acerca de la técnica (que luego fuera ampliada en la cuestión acerca del dispositivo (Gestell) y de la cuaternidad (Geviert)]. Es posible desarrollar también esta cuestión sin necesidad de recapitular a través de la llamada vuelta (Kehre) todo el camino del pensamiento de Heidegger, o sin preocuparse por el esbozo (en algunas partes problemático) de una historia del ser, desde Heráclito hasta Nietzsche. Naturalmente, hay que mostrar que el complejo de cuestiones que Heidegger ha considerado con la cuestión acerca de la técnica no es una problemática adicional cualquiera que haya sido introducida en el pensamiento de Heidegger, sino aquella “única pregunta” de Heidegger que ha sido colocada en la decisiva dimensión del preguntar, que es tanto filosófica como política.

Como lo ha reiterado suficientemente, Heidegger formula esta su única pregunta, como pregunta acerca del ser, la cuestión por la verdad del ser, por el ámbito de la distinción entre las diferentes formas de ser, y así se convierte en la cuestión acerca del mundo como el esquema de constitución de esta verdad. Esta cuestión no es provocada, decidida por algún “dictado” oscuro del ser, sino que es desarrollada en análisis concretos, por ejemplo entre lo que está dado (Vorhandene) y lo que está-a-la-mano (Zuhandene). Un martillo, así lo expone Heidegger en famosos análisis de *Ser y tiempo*,

no es primariamente algo que esté simplemente dado sino algo que “está-a-la-mano”. Tiene una constitución de referencia (Bewandtnis); está allí “para” martillar, por ejemplo, zapatos en el taller del zapatero; puede tener con él una constitución de referencia por que el hombre existe a partir de un “por mor de” (Umwillen) y este “por mor de” hace surgir el “para qué” hacia el que está orientada la conexión de referencia del hacer el zapato y del martillar. Pero también puede considerar al martillo como algo meramente dado, por ejemplo, investigar la cabeza del martillo, su forma y composición. Naturalmente, la mayoría de las veces, esta representación de lo que está dado está motivado por intereses prácticos, por ejemplo, por el interés de fabricar un buen martillo. Pero el para qué y los intereses a él dirigidos pueden, poco a poco, ser eliminados; la representación de lo que está dado puede ser estilizada en una teoría pura. pero, ¿quién es el que ahí se maneja con lo que está-a-la-mano o se representa lo que está-dado? No es ni algo que está dado ni algo que está-a-la-mano sino existencia, como Heidegger dice.

Con esto surge la pregunta; ¿cómo pueden distinguirse recíprocamente la representación de lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir? ¿Existe algo común a ellos y un principio de distinción? Heidegger entiende el representarse lo que está dado, el manejo con lo que está-a-la-mano y el existir como forma del ser del ser-ahí, el ser-ahí como algo esencialmente temporal, de manera que las diferentes formas del ser del ser-ahí se producen a través de una modificación de su temporalidad. En el manejo con el martillo, el ser-ahí “representa” el martillo en un “para”, al presentar, a partir de “por mor de” de su existir, un para qué y, de esta manera, el martillo tiene su referencia en el para qué. Para, para qué, con qué, son los esquemas de aquellos éxtasis de futuro, presente, pasado en los que el ser-ahí está cuando (como presentar, representar, conservar) temporaliza su temporalidad como temporalidad interna. La temporalidad interna es aquella forma (“inauténtica”) de temporalización en la que el ser-ahí presupone ya el campo de acción del tiempo dentro del cual puede encontrar su temporalidad interna y al que está dirigido lo que en él se muestra. Pero una temporalidad interna de este tipo es sólo posible con la “historicidad” que, en tanto la forma “auténtica” de la temporalidad, dentro de la cual puede encontrar su temporalidad interna, golpear en ella, sin olvidar que es un ser-ahí histórico, finito-mortal, que aquí temporaliza tiempo. Cuando el ser-ahí se desplaza a la temporalidad interna, entonces el existir propiamente dicho queda en segundo plano (y en efecto, en la praxis artesanal, el hombre se olvida de sí mismo, se pierde a sí mismo en la obra). Por lo tanto, la distinción entre el existir y el manejo con lo que está-a-la-mano resulta de la modificación de la temporalidad del ser-ahí, que unas veces acentúa la historicidad y otras la temporalidad interna. Pero si la temporalidad interna es modificada una vez más, si los intereses en el para qué y con ello la referencia al futuro (que aquí aparece en su forma “inauténtica”) se debilitan, entonces el manejo con lo que está-a-la-mano se convierte en la representación de lo que está-dado.

Pero, si el ser-ahí, de acuerdo con su propia esencia, temporaliza el tiempo y con ello, de acuerdo con las modificaciones de esta temporalización, presenta lo que está-dado, se maneja con lo que está a la mano, se entiende así mismo en el existir, ¿no tienen entonces el ser-ahí que conocer ya lo que está-dado, lo que está-a-la-mano, la existencia, entender estas formas diferentes del ser desde aquel tiempo que, según la proyectada pero no publicada tercera parte del *Ser y Tiempo*, la parte sobre el tiempo y el ser, constituye el horizonte trascendental de toda comprensión del ser? Según las diferentes formas como el tiempo construya el sentido del ser o la verdad del ser, el

horizonte trascendental o el mundo en tanto el esquema de construcción de la verdad, el ente puede mostrarse en un ser diferente. Si el tiempo se temporaliza bajo la prioridad del presente, entonces el ente se presenta principalmente en el horizonte de la presencia; tiene un sentido presencial, por ejemplo, como lo dado o lo que está-a-la-mano. Según Heidegger, el haber entendido al ser desde este sentido presencial y una hipostación de este sentido presencial (el haberlo entendido, por ejemplo, sólo como eidos y como idea) ha sido el error del pensamiento metafísico tradicional.

En la conformación de este punto de partida, Heidegger tuvo que seguir aún un largo camino. Así, por ejemplo, ha tratado de mostrar que el tiempo (como “temporalidad”) no es un “principio” para la distinción de formas de ser; que más bien el tiempo y el sentido del ser son sólo “fundamento” en tanto fundamento abisal-infundado, que el sentido del ser es verdad como desvelamiento (Entbergen) y ocultamiento (Verbergen). Las diferentes formas de ser y las correspondientes categorías y existenciales no pueden ser obtenidas bajo la forma de una nueva *analogía entis*, a partir de un sentido rector del ser a través de la derivación y de la privación (como se dice en *Ser y Tiempo*). El esquema en el cual se diferencian está estratificado temporalmente y se estratifica históricamente siempre de nuevo; las distinciones decisivas son constelaciones epocales. Si se pudiera referir la distinción entre la representación de lo que está dado, el manejo de lo que está a mano y el existir, a una estructura formal-supratemporal del ser-ahí entonces la diferencia entre el mundo como dispositivo (Gesten) y el mundo como cuaternidad (Geviert) -es decir, el mundo de los objetos y de los elementos determinados científica-técnicamente por una parte, y el mundo del arte, la religión y la política, por otra- puede ser sólo entendido como constelación epocal que, tras larga preparación histórica, condiciona nuestro mundo. El mundo, en tanto esquema de construcción múltiplemente estratificado de la verdad del ser, proporciona las vías en las cuales podemos encontrarnos con el ente en sus diferentes formas de ser (como elemento técnico, como obra de arte o de alguna otra forma). La epocalidad de este esquema no excluye el hecho de que en ella hayan constantes que se mantienen permanentemente. Si el acontecer de la verdad en su totalidad no conoce ninguna medida firme que podría ser supuesta a él (por ejemplo, un “Estado en sí”), resultan sin embargo -en la medida en que se construye un esquema, que desea ser utilizado en la obra- vinculaciones que no pueden ser ignoradas.

Al experimentar el pensamiento la verdad del ser como un esquema que crea vinculaciones, alcanza la dimensión en la que se forma la responsabilidad, es decir, la dimensión de lo ético y de lo político. Así, el pensamiento de Heidegger puede converger con las cuestiones candentes de nuestro tiempo. Pero este tiempo no está aún ejercitado en el pensamiento que de él se exige. Tiene que decidir permanentemente acerca de cómo ha de utilizar sus potenciales técnico-económicos, por ejemplo, qué responsabilidad tiene nuestro mundo frente al complejo de la investigación, economía y técnicas atómicas, si hay o no que poner ciertos límites a la futura investigación y técnicas biológicas, si el arte debe o no y en qué medida tener cabida en nuestra vida, etc. Pero nosotros no sabemos solucionar estas cuestiones ni tampoco ellas están estructuradas en el ámbito específicamente político de instancias de decisiones. Si el pensamiento puesto en marcha por Heidegger busca desarrollar un preguntar obligatorio, entonces de ninguna manera puede fundamentar la obligatoriedad en la llamada “autenticidad” de la existencia aisladamente considerada y tampoco por cierto en una actividad violenta de grandes creadores, que rechazan toda cuestión acerca de la legitimación. Esta obligatoriedad tiene que ser fundamentada en el carácter de esquema

del ser. La fatal malinterpretación del pensamiento de Heidegger reside, por ello, en la afirmación de que Heidegger, con su invocación a la verdad como sino (Geschick), deja librado al pensamiento a un historicismo irracional. Quien así argumenta no ha comprendido por qué Heidegger en sus obras posteriores evita palabras tales como historicidad e historia y en cambio habla, por ejemplo, del “destino” del ser o de la verdad. Precisamente Heidegger no piensa al destino desde la historia, que es distinguida de la naturaleza o de un llamado ser ideal, sino desde el estar enviado y destinado, que él entiende como un dar, que otorga su don al escapar y retirarse al mismo tiempo. La verdad es un dar de este tipo, pero precisamente a través de la construcción de un esquema. El discurso del sino (Geschick) trata de explicitar el carácter de esquema de la verdad del ser, que crea obligatoriedad. Naturalmente, el esquema no puede ser de un tipo tal que en él el mundo no puede permanecer. Las obligatoriedades que de él surgen pueden ser precisamente obligatoriedades para la modificación de lo existente. Pero no puede ser función del pensamiento proclamar un esquema existente fijado frente a otro esquema con miras a una meta de la historia o a una utopía. La filosofía queda en ridículo si, por ejemplo, ya hoy, en donde la biotécnica comienza a desarrollarse, quisiera fijar de una vez para siempre los límites que le han de estar impuestos a la biotécnica. La filosofía puede formular algunas reflexiones obligatorias acerca de cómo habrá de ser posible el arte en la civilización mundial futura, pero no puede pretender en una época de transición y de inseguridad, prescribir a los artistas cuál ha de ser el arte al que ha de aspirarse en el futuro. No puede pretender saber lo que aún no saben los médicos, los biólogos, los juristas o los artistas. Pero puede desplegar estas cuestiones y mantener despiertas cuestiones que ya se han planteado, que no pueden ser acalladas y que cada vez se vuelven más urgentes.

Ahora bien, uno podría discutir la concepción según la cual en la tercera parte no publicada de *Ser y tiempo* se hubiera debido presentar algo así como aquel “principio especulativo” que, según la concepción de Hegel, puede transformar a la filosofía en ciencia de las ciencias: la temporalidad como principio de distinción y de orientación de todas las formas posibles del ser. Pero si Heidegger declara como fracasado el principio de *Ser y tiempo* y expresamente habla en contra de una filosofía como ciencia de los fundamentos, principios o esquemas de principios, en su obra última queda en todo caso algo así como una panhermenéutica. Esta se agotaría, hacia un lado, en la constatación de constelaciones histórico-fácticas; hacia el otro, en una interpretación no obligatoria, cuando no arbitraria o “profética”, de estas constelaciones hacia otro futuro (“otro comienzo”). Ya no podría plantearse la cuestión acerca de la legitimidad de establecer de ésta o de aquella manera, por ejemplo, la constelación del arte y de la técnica o de la política y la tecnología. Con ello, después de la disolución de la filosofía en un panhermenéutica, ya no podría ni siquiera entrarse en la dimensión de lo político -de la decisión responsable acerca de en cuáles constelaciones nos ha de encontrar lo que es-. Por cierto que no puede haber ninguna duda acerca de que en los decenios posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, el pensamiento de Heidegger experimentó modificaciones (naturalmente, durante mucho tiempo el sentido de este cambio quedó oculto por el uso equívoco de la vuelta). En una forma simplificada, la conferencia “Zeit und Sein” -que ya en el título hace referencia a la tercera parte no publicada de *Ser y tiempo*- muestra qué es lo que realmente se modificó en el pensamiento de Heidegger (con respecto a lo que sigue cfr. ZSD 6 y s., 9, 16, 24, 10). La conferencia retoma la cuestión que determina en principio a *Ser y tiempo* -como lo demuestra la introducción a esta obra-: El ser es pensado como presente, desde la presencia habla el presente y por lo tanto el tiempo; es decir, hay que preguntar por el ser y el tiempo, por lo tanto, por

qué, de qué manera y de dónde en el ser habla algo así como el tiempo. La cuestión acerca del “derecho a caracterizar al ser como presente”, dice la conferencia, viene “demasiado tarde”. “Pues, esta caracterización del ser hace ya tiempo que ha sido decidida sin nuestra participación o nuestro mérito.” Podemos tomar esta caracterización sólo como aquella caracterización del ser que se ha vuelto obligatoria desde los comienzos del pensamiento occidental. Al igual que *Ser y tiempo*, la conferencia señala que “toda reflexión suficiente, simple y desprejuicada (puede mostrarnos) el estar-dado y el estar-a-la-mano del ente”, la forma cómo su presencia puede ser (puede presentarse en un sentido “presencial”). Por lo tanto, el pensar al ser como presente tiene un sentido demostrablemente legítimo. Pero el ser se muestra ya en el estar dado, por una parte, en el estar-a-mano, por otra, de una manera *diferente*, como presente. También es posible constatar históricamente una “plenitud de cambios” de lo presente, a través de la indicación de que desde Parménides hasta Nietzsche y la tecnología moderna, ha mostrado al ser como presente de una manera muy diferente.

Que la cuestión acerca del derecho de Heidegger para caracterizar al ser como presente llega demasiado tarde porque esta caracterización hace tiempo que, de variada manera, es utilizada, no significa naturalmente que ella no tenga que ser sometida a discusión. Heidegger mismo no desea otra cosa; en su análisis del pensamiento de Nietzsche y de la tecnología moderna, hasta cree poder mostrar que la caracterización del ser como presente se realiza finalmente en una manera que precisamente impondría la renovada discusión acerca de su legitimidad. En esta discusión habría que mostrar que la caracterización del ser como presente ha sido un sino (Geschick): esta caracterización oculta todas otras posibles caracterizaciones; oculta sobre todo, que esta caracterización que se ha vuelto decisiva era “adecuada al sino” (geschickhaft); la historia posterior reforzó aún más el ocultamiento originario. En su conferencia, delimitando el nuevo comienzo con respecto al comienzo de *Ser y tiempo*, dice Heidegger: “Sólo la eliminación de estos ocultamientos -esto quiere decir ‘destrucción’- logra el pensamiento una visión transitoria en aquello que luego se desvela como el sino del ser.” La “única vía posible”, ya desde *Ser y tiempo*, para “pensar de antemano el pensamiento posterior acerca del sino del ser” es el pensar acerca de aquello que en *Ser y tiempo* “se presentó acerca de la destrucción de la teoría ontológica del ser del ente”. Por cierto que esta delimitación frente al principio de *Ser y tiempo* no significa que la destrucción fenomenológica haya de obtener prioridad frente a la construcción fenomenológica (o la historia frente a la sistemática). Pero significa que construcción y destrucción se pertenecen más estrechamente que lo que pudo hacerse patente en *Ser y tiempo*, que, por ejemplo, los análisis del estar dado y el estar-a-la-mano no están orientados simplemente a “existenciales” ahistóricos, sino que permanecen incrustados en las luchas históricas por las vías en las que nos encontramos con lo que es.

La diferencia decisiva entre el nuevo principio y el principio de *Ser y tiempo* se pone de manifiesto cuando en la conferencia “Tiempo y Ser” se analiza de qué manera el tiempo pertenece a aquel ámbito en el cual el ser se determina como ser de diferente manera (como estar-a-la-mano, como estar-dado o como existencia, como objeto o elemento en la ciencia y en la técnica o como ser-obra en el arte, etc.). *Ser y tiempo*, se apoyaba en la suposición de que desde la determinación del ser como presente habla el presente y, con él, el tiempo. *Ser y tiempo* trató de distanciar por insuficiente la concepción tradicional del tiempo tal como fuera fundada por Aristóteles, y procuraba definir desde un nuevo principio la temporalidad del ser-ahí como la unión de la historicidad y de la temporalidad interna. A partir de la temporalidad del ser-ahí así

definida debía luego intentarse el salto hacia un desarrollo de aquel tiempo que en tanto “temporalidad” hace comprensible la clasificación del ser en diferentes formas de ser, y pertenece por ello al “sentido” del ser. También la conferencia “Tiempo y ser” se distancia del concepto tradicional de tiempo (el tiempo como secuencia de puntos del ahora). Pero renuncia a crear “la” temporalidad del ser ahí y a partir de allí presentar “al” tiempo, que en esta temporalidad se temporaliza, como “temporalidad” y, por lo tanto, como el “fundamento” de toda comprensión del ser, como principio de la distinción y del orden de todas las formas posibles del ser. Efectivamente, en esta conferencia, Heidegger subraya que el ámbito en el cual se articula el sentido del ser ha de ser pensado no sólo como temporal sino también como espacial. Manifiestamente el tiempo como temporalidad no es el tiempo que conocemos (no es ni el tiempo definido tradicional o físicamente ni tampoco el tiempo de la existencia histórico-fáctica, sino más bien una indicación para delimitar recíprocamente las mencionadas formas del tiempo). También el espacio, pensado como tiempo-espacio o como campo de acción temporal del sentido o de la verdad del ser, no es el espacio que conocemos (ni el espacio de la geometría ni el llamado espacio “animado”). Heidegger llama a este espacio el “lugar preespacial en donde sólo hay un posible dónde”. Con respecto al intento realizado en *Ser y tiempo* en el sentido de remitir la espacialidad a la temporalidad (y llegar así a un fundamento unitariamente determinado o principio de “temporalidad”), se dice que “no es sostenible”.

Pero, si la temporalidad ya no es más desarrollada a partir de la temporalidad del ser ahí, ¿cómo logra Heidegger hacer jugar algo así como el “tiempo” (algo así como un tiempo pretemporal, que conjuntamente con un espacio preespacial constituye aquel ámbito en el que el ser se articula en una pluralidad de formas de ser)? Heidegger dice que la representación conjunta del tiempo y del ser contiene “la indicación con miras a analizar el tiempo en su peculiaridad sobre lo dicho acerca del ser”. Un acceso a lo peculiar de aquel “tiempo”, que es pensado conjuntamente con el ser y que alguna vez fuera llamado temporalidad, no debe ser obtenido, pues, a través de la vía de una nueva comprensión de la temporalidad del ser ahí y del tiempo temporalizado en esta temporalidad, sino teniendo en cuenta cómo está en juego el tiempo en este sentido peculiar cuando el ser se divide en diferentes formas de ser, es decir, por ejemplo, la naturaleza es distinguida de la historia. Podría ser que el discurso de este tiempo peculiar (ser: presencia: “presente”: “tiempo”) o este espacio peculiar (el “horizonte trascendental” como ámbito, región, lugar) sea meramente “metafórico” cuando es referido a lo que, por otra parte, conocemos como tiempo y espacio, por ejemplo, como aquel tiempo con el que calculan los físicos o con el tiempo al que se refieren los historiadores.

Si se quiere evitar una metáfora poco clara (en la medida en que ello sea posible), entonces hay que analizar efectivamente el llamado espacio de acción del tiempo teniendo en cuenta cómo éste se muestra cuando se lleva a cabo la articulación de las diferentes formas de ser ¿No se transforma con este cambio hacia un análisis de este tipo también el principio del pensamiento? En su conferencia “El fin de la filosofía y la tarea del pensar”, Heidegger habla de esta transformación y plantea la pregunta de si después de esta transformación del pensamiento el título de la tarea del pensamiento en lugar de “ser y tiempo” no debería rezar “despejamiento (Lichtung) y presencia” (para lo que sigue cfr. ZSD 80, 67 y ss., 75, 79). Como el ámbito de la articulación de las diferentes formas de ser en su estructura no ha sido nunca dilucidado suficientemente y ni siquiera ha sido nunca experimentado, Heidegger no desea designar este ámbito con

el viejo nombre de Aletheia (desvelamiento o verdad del ser), sino dar a este tema de su pensamiento un nombre propio: despejamiento (el despejamiento como lo abierto, lo libre, el lugar para el ocultarse o el despejamiento del cobijar que se oculta). La estructura de este despejamiento ya no debe ser desarrollada recurriendo a un principio último sino apoyándose en aquello que hasta ahora se ha introducido en este despejamiento y de esta manera sigue determinando aún la experiencia de este despejamiento: la presencia. Hegel, al igual que Husserl -así lo expone Heidegger en la mencionada conferencia- conoce un principio de los principios del pensamiento. Desde este principio Hegel justifica la dialéctica, el movimiento mediador en el que la cuestión de la filosofía aparece en su presencia. De una manera totalmente distinta, para Husserl la fuente del conocimiento no es la mediación de lo diferente en la mismidad sino la intuición que se da originariamente con respecto a la cosa individual; pero, también la exigencia de llevar la cosa al último dato originariamente válido no es nada más que traer la cosa a la presencia. Pero ya desde Parménides la presencia ha tenido prioridad en aquello que es definido como el asunto de la filosofía. Esta prioridad de la presencia que es asegurada de diferente manera por un principio de los principios, oculta, sin embargo, lo más originario: el despejamiento, que es despejamiento del ocultarse y que no puede ser fijado unilateralmente en la presencia. A pesar de que hoy la filosofía desaparece en las ciencias y en la técnica y el fin de la filosofía se convierte en el comienzo de la civilización mundial, en las ciencias y en las técnicas la orientación hacia la presencia sigue siendo decisiva. Así, la ciencia y la técnica, la civilización mundial, con la aparentemente antimetafísica fragmentación del “mundo” en complejos particulares del saber y del comportamiento, se muestran como metafísicamente fundamentadas (como fundamentadas en la prioridad que la presencia tiene en el despejamiento). Frente a esto Heidegger desea que se mantenga abierta la posibilidad “de que la civilización mundial, que ahora comienza, supere alguna vez la impronta técnico-científico-industrial como la única pauta para la residencia en el mundo del hombre por cierto, no a partir de sí misma o a través de sí misma, sino a partir de la disposición del hombre para una determinación que en todo momento, escuchada o no, habla en el sino aún no decidido del hombre”. Sigue siendo tarea del pensamiento intervenir a fin de que quede abierta esta posibilidad. Este pensamiento es precisamente más obligatorio que todo el saber tradicional y habitual porque se pregunta por el despejamiento. Sólo la experiencia del despejamiento puede conducir a una obligatoriedad en la que el lugar del devenir obligatorio no queda sin ser pensado, tal como sucede en la aseveración metafísica de una obligatoriedad a través de Platón, Hegel o Husserl. “Sin la experiencia previa de la aletheia como el despejamiento, todo el discurso de la obligatoriedad y no obligatoriedad del pensamiento queda sin fundamento”.

Pero, la experiencia de aquello que Heidegger llama el despejamiento no le es sólo arrebatado a toda la filosofía existente hasta ahora como lo no experimentado. Más bien, esta experiencia es preparada a través de un análisis concreto de la forma decisiva como nuestra época se representa el mundo. Para el Heidegger de la última época la cuestión acerca de cómo irrumpen la verdad y el mundo en el arte tiene prioridad: en cada gran obra de arte nos encuentra la verdad, el mundo surge para nosotros, pero de manera tal que la verdad y el mundo se retiran al mismo tiempo en su inagotabilidad y la obra de arte indica la propia inagotabilidad. Verdad como desvelamiento -como la simultaneidad del desvelar y el ocultar y, por lo tanto, como “despejamiento del cobijar que se oculta”- puede ser experimentada partiendo de la verdad tal como sucede en el arte, de acuerdo con uno de sus rasgos decisivos. Pero para Heidegger el arte es hoy arte

en la época de la técnica. Con respecto a la ciencia y la técnica, Heidegger busca mostrar que ellas acentúan sólo el desvelar y por ello se orientan a la total disponibilidad de los objetos y elementos, conocen en todo caso al mundo como el mundo en torno de los elementos, hacen valer un retirarse en el ocultarse como la no disponibilidad que hay que superar. Si se absolutiza la referencia científico-técnica al ente, se quita entonces no sólo fundamento a las otras formas de referencia al ser; la referencia absolutizada no podría ser ya visible en sus aportes específicos y en sus límites. Heidegger cree poder mostrar que el comportamiento científico-técnico, de acuerdo con su orientación unilateral hacia el desvelar, ya no permite tendencialmente una referencia al no ocultamiento mismo (que es al mismo tiempo develar y ocultar). Pero, así el mundo, en tanto ensambladura de la verdad del ser tendría que derrumbarse si el comportamiento científico-técnico efectivamente se impusiera de manera absoluta; la dimensión más profunda de esta ensambladura (a la que remite toda gran obra de arte) ya no sería aprehensible.

La ensambladura (Gefüge) de la verdad del ser proporciona obligaciones acerca de cómo algo se nos encuentra en nuestra época. A cada moverse en esta ensambladura subyace naturalmente la cuestión que debería determinar todo pensamiento: Por qué hay algo y no más bien nada? Heidegger procura mantener al pensamiento libre de toda respuesta dogmática a esta cuestión. La respuesta de la fe es mantenida a distancia; las respuestas metafísicas son rechazadas, sea que consistan, siguiendo a Leibniz, en la prioridad del ser frente al no ser o que, siguiendo a Schopenhauer, recomienden la orientación hacia una “nada”. Heidegger analiza si la mencionada pregunta puede ser una pregunta por qué, un preguntar acerca de un fundamento. Pero también queda rechazada aquella actitud aparentemente antimetafísica -aunque en verdad pseudometafísica- que no deja que se plantee esta cuestión, es decir, una antropología al estilo de Gehlen, que diferencia la forma humana de llevar a cabo la lucha por la vida de la forma animal pero que presupone que la vida es deseo de sobrevivir (mientras que, desde luego, podría ser una de las características del hombre el renunciar al querer vivir bajo ciertas circunstancias, en todo caso, el mantener en vigilia la última problematicidad de todo vivir y existir).

Heidegger piensa el presentarse del mundo, la ensambladura de la verdad del ser, como acontecimiento. Cuando habla de “acontecimiento”, piensa, sobre todo, en que este acontecimiento introduce en su “propio”, lo que es, de diferente manera. Pero esto significa que, por ejemplo, el hombre -tal como ya lo subraya *Ser y tiempo*- puede ser y no ser en su propio (Eigenes), que puede ser auténtico y no auténtico. El filosofar que se dedica al acontecer de la verdad y del mundo tiene que poder contribuir al equipamiento en las esferas del respectivo ser propio y auténtico. Ser y tiempo confirma, por lo tanto, que el análisis “formal” existencial tiene un presupuesto existencial en el hecho de que el filosofante tiene que tener comprensión para la orientación hacia el existir “auténtico”, a fin de que el equipamiento le pueda ser accesible. Por lo tanto, en el sentido de Heidegger, un pensamiento no carece totalmente de presupuestos. Más bien presupone, perfectamente, que debe aspirarse a una objetividad -una piedra no se nos debe presentar como una persona, una persona no debería ser tratada como una piedra. Presupone también que las conexiones del saber, los complejos del actuar y del crear, tienen que respetar las normas que valen para los distintos ámbitos. La orientación del pensamiento hacia el acontecimiento, que introduce a todo en su “propio”, parte del hecho de que no todas las posibilidades del poder ser son equivalentes, de que más bien el mundo debe estar conformado de manera tal que puede desarrollar de manera óptima

sus posibilidades. Hasta parece que Heidegger, en el pensamiento de su última época, elabora un curioso optimismo sobre el presupuesto de que el ente deberla agotar sus posibilidades. Al cumplir sus 70 años, expresó -no como “la palabra de un profeta” pero sí como la “suposición” de un pensador- la siguiente opinión: “No puede haber ninguna decadencia del hombre sobre esta tierra porque conserva y ha ahorrado la plenitud originaria e inicial de su querer y su poder.” (*Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatftadt Messkirch*, pág. 33.)

Si hoy se intenta captar el pensamiento de Heidegger, ello no puede hacerse desarrollando aún más los principios de *Ser y tiempo* o tratando de hacerlos sostenibles a través de la corrección y la complementación; e igualmente será infructuoso tomar el proyecto posterior de una historia del ser y querer ampliarlo. Más bien, el pensamiento de Heidegger tiene que ser captado allí donde ofrece análisis concretos (por ejemplo, acerca de la constelación de arte y técnica) y, con la realización de tales análisis concretos, pone nuevamente en discusión la esencia de la filosofía. Si se toma el pensamiento de Heidegger de esta manera, no es posible evitar entonces la cuestión de saber si este pensamiento no está guiado por determinadas perspectivas que distan mucho de ser evidentes. Así, hay que volver a plantear a *Ser y tiempo* la pregunta de si sus análisis del mundo en torno y del estar-a-la-mano no están orientados por una perspectiva de artesano y zapatero que se formara alguna vez históricamente pero que, mientras tanto, ha sido desplazada de nuestro mundo. Efectivamente, todas las invocaciones de la “formalidad” del análisis existencial no pueden evitar la pregunta de si entonces el análisis de la existencia auténtica, de su avanzar hacia la muerte y del querer-tener-conciencia no está acuñado por una perspectiva religiosa (cristiana o cristiano “secularizada”). Al pensamiento del último Heidegger hay que preguntarle si no convierte acaso en tema de manera especial no sólo al arte sino también, a través de un análisis del arte y especialmente de la poesía o de la constelación de arte y técnica, obtiene el hilo conductor para su análisis de la verdad del ser y con ello, también de la esencia del pensamiento.

Si se toma al pensamiento de Heidegger desde el análisis concreto, tal como Heidegger lo ha desarrollado, es posible entonces comprender este pensamiento como una contribución a una filosofía que interpreta “hermenéuticamente” al mundo -el contexto de las maneras como el ente se nos da- y teniendo en cuenta su ensambladura. Un filosofar de este tipo habrá de partir siempre de determinadas esferas del mundo y tendrá que dedicarse a determinados ámbitos con especial énfasis. Con esta unilateralidad del punto de partida y de la dedicación, ¿no habrá de volverse también unilateral toda la filosofía? Y, ¿no tiene el filosofar que formular un principio último para no hundirse en un fluctuar de esferas del mundo que se muestran vagamente y preguntar acerca de la legitimación de las formas específicas del acceso a aquello que es? En la conferencia “*Tiempo y ser*” y en otras partes, parece desarrollar sólo la estructura formal de la verdad del ser o del “despejamiento” (es decir, el acontecimiento con respecto al cual, en última instancia, lo único que puede decirse es que acontece, que coloca al ente en lo que le es propio). Sin embargo, por una parte queda por preguntar si esta estructura realmente es tan formal, si más bien no es vista unilateralmente desde un bien determinado punto de partida (desde el acontecer de la verdad en la constelación del arte y la técnica). Por otra parte, manifiestamente Heidegger puede discutir la cuestión decisiva de una manera obligatoria sólo si no habla formalmente de acontecimiento sino si piensa la verdad del ser en la forma de un acontecimiento, que también puede mostrar concretamente que el arte pertenece a

nuestro mundo y no debe absolutizar la relación técnica con el ente. ¿Se puede seguir hablando aún de la verdad del ser como un esquema si uno cree que tiene que renunciar a un principio último de clasificación y orden? ¿Y no sigue estando siempre Heidegger en el camino hacia un principio de este tipo cuando, si bien es cierto que ya no establece la temporalidad como este principio pero, sin embargo, desde el tiempo y el espacio piensa un principio tal? En sus análisis del “fundamento” (Grund), del “abismo” (Abgrund) y del “no fundamento” (Ungrund) Heidegger ha abandonado expresamente la forma de querer desarrollar la filosofía para transformarla en ciencia a partir de un principio especulativo. Lo que fácticamente hace es lo único que la filosofía “hermenéutica” puede hacer: desde las esferas individuales de una periferia (que históricamente se modifica) pensar hacia un centro especulativo, hacia un centro que, sin embargo, desde diferentes puntos de partida se muestra cada vez de una manera distinta y nunca puede ser definido definitivamente, de manera concluida.

Al tratar el filosofar de discutir obligatoriamente cuestiones vinculadas con la conformación de la “civilización mundial” penetra en una dimensión que es “política” en el sentido amplio de la palabra. Naturalmente, en esta dimensión entra el filosofar sólo si conserva en sí mismo aquella bilateralidad cuya tensión polar Heidegger llevara hasta la oposición entre ciencia y pensamiento: el filosofar no debe diluirse en el trabajo de las ciencias particulares y ni siquiera escindirse en sus disciplinas particulares; desde esta escisión tiene también que volver a la cuestión en cuyas constelaciones se encuentran las esferas individuales del mundo; tiene, pues, que recoger la orientación “metafísica” en el todo del ente de manera modificada, en una hermenéutica amplia desde el punto de vista de su principio. Mientras que en los dos últimos siglos la quiebra con la tradición y la irrupción de una nueva forma de la conformación del mundo condujeron a que la orientación hacia el futuro confiada en el progreso o revolucionaria y la conservación histórico-estética del origen, conservadora o también restaurativa, se enfrentaran recíprocamente, hoy parece que la orientación hacia el futuro es la que recibe el acento más fuerte. Pero esto no sucede casualmente: en los últimos decenios, la historia de los diferentes pueblos y culturas se ha desarrollado muy concretamente hasta transformarse en una historia universal unitaria; lo que de esta manera puede formarse, es decir, una civilización mundial, está signado en medida creciente por un poder de disposición científico-técnico que hasta ahora era desconocido; no sólo puede ahora la humanidad, por primera vez, destruirse a sí misma sino que también puede, en pocos decenios, mediante las nuevas ciencias y técnicas, modificar la imagen de la tierra; esta transformación se lleva a cabo necesariamente bajo la coacción de asegurar la supervivencia de la humanidad frente al hambre, la guerra y los peligros del mundo técnico; en todo caso, la formación de la civilización mundial parece ser la tarea decisiva y con ello el futuro, con sus peligros y oportunidades, se va imponiendo inconfundiblemente al hombre. Pero con esto aparece en el trasfondo nuevamente la antigua polarización: versión hacia el futuro o conservación del origen; cada vez es menos fecundo el intento de distinguir, teniendo en cuenta esta polarización, entre un pensamiento signado, por ejemplo, “marxistamente” o “hermenéuticamente”. Pero en la nueva versión primordial hacia el futuro se muestra nuevamente una polarización: por una parte, se contraponen crasamente el futuro al presente, aún cuando sea tan sólo en vagas utopías y protestas emocionales; por otra, se confía en las “coacciones objetivas” de los distintos ámbitos de la civilización mundial y, a partir de ellas, se pretende controlar científicamente también el futuro (aspirando, en una superstición de la ciencia, a una futurología que demasiado a menudo se comporta con respecto a la futuronomía, que es la única a la que debería aspirarse, como la astrología con respecto a la

astronomía). Desde esta polarización y desde el intento de no permitir que la versión hacia el futuro se transforme en huída hacia el futuro, tiene que ser determinada la relevancia política de la filosofía.

Cuando la filosofía cae en una dimensión en la que se roza con la política, naturalmente no es entonces politizada: ni se ata a las tendencias políticas dadas previamente ni asume las tareas específicas de la política (construir posiciones de poder e instancias para decisiones acerca de cuestiones vinculadas con la formación de la civilización mundial). Heidegger -dentro del nuevo comienzo después del fracaso de *Ser y tiempo*- señaló insistentemente la vecindad entre filosofía y política, no analizó las tareas de la política en la forma genuina que lo había hecho con respecto a las tareas del arte. En ninguna parte muestra en detalle lo que realmente sucede en el ámbito político. Así pues, como falta el análisis exacto de cómo en el ámbito político tiene que ser construida la “verdad del ser”, no puede suceder que precisamente desde esta manera específica del acontecer de la verdad y de la estructura del mundo se aclare la estructura misma del acontecer de la verdad. Así tiene también que faltar una asunción de los esfuerzos para aclarar de una manera “ideológico-crítica” la conexión del filosofar con las tendencias políticas y también la investigación de los presupuestos y prejuicios políticamente relevantes del propio pensamiento.

IV

Al final de estas reflexiones debería estar la cuestión de si es o no correcto el esbozado camino de Heidegger que conduce el pensamiento a una dimensión política. Antes de dar respuesta a esta pregunta, hay que señalar que siempre la filosofía, de manera diferente, se ha visto conducida a la dimensión política. El mundo, nos cuenta Platón en su diálogo sobre el político recurriendo a un mito, se desliza siempre en un movimiento de decadencia; la política tiene como tarea invertir este movimiento y volver a poner las cosas en orden; pero la filosofía, que apunta a lo eterno y lo permanente, tiene que ayudar a encontrar la medida de la acción. Dos milenios más tarde, Kant habla de la necesidad de una inversión que tendría que ser puesta en marcha por la filosofía, de una revolución del tipo de pensamiento. Hegel y sus sucesores refieren esta revolución del tipo de pensamiento a transformaciones concretas en el ámbito político y religioso. La ciencia de las ciencias, tal como Hegel la concebía como respuesta a los desafíos de la revolución y de la historia que se había puesto en movimiento, se ha mientras tanto escindido; así, en la actualidad, las diferentes ciencias, técnicas y formas de comportamiento del hombre están inmediatamente ligadas a tendencias históricas (políticas, religiosas, ideológicas).

En esta situación, ¿no tiene la filosofía, en tanto científica, que limitarse a controlar el funcionamiento de los diversos procesos científicos y técnicos? ¿No tiene acaso que dejar librada la recepción de los diferentes procesos en el todo de la vida a una praxis, que debe ser estrictamente distinguida de la teoría y la ciencia? Así reza, en todo caso, en numerosas variaciones, la propuesta de solución de la filosofía “neopositivista” o “analítica” que, dentro de esta concepción, trata de recoger la herencia de la filosofía y de las ciencias sociales modernas. De otra manera cree el neomarxismo poder criticar o legitimar teorías y técnicas refiriéndolas a la praxis y la praxis, a su vez, a un sujeto social relevante. La polémica de los filósofos y de los científicos no podría ser

solucionada de una manera puramente filosófica o científica ya que sólo es un reflejo de la polémica social; si el determinismo histórico y el mito del proletariado han desaparecido, queda como cuestión rectora tan sólo la de saber cuál es el portador relevante de los procesos históricos (“revolucionarios”). Heidegger sostiene, frente a estas posiciones, una tercera posición diferente: él no desea ni separar la teoría de la praxis y tan sólo practicar *piecemeal technology* (más bien descuida demasiado esta última) ni desea establecer una vinculación entre teoría y praxis legitimando a esta última desde un sujeto relevante. Busca, más bien, esquivar el tradicional problema de teoría y praxis procurando determinar de una nueva manera desde el estar-en-obra de la verdad, las constelaciones de teoría, praxis, poiesis y, dentro de la teoría, también las diferentes formas de “teoría”.

En este caso, para él, la filosofía no es ciencia y si la ciencia es siempre un saber bajo determinados presupuestos y la filosofía precisamente ha de expresar los presupuestos de una manera radical y universal, entonces efectivamente una filosofía científica es una contradicción en sí misma. Pero la filosofía llega a la dimensión política (como “pensamiento”, tal como dice Heidegger); en esta dimensión, la autodistinción con respecto a lo político en sentido estricto (o también de lo poético) se transforma en tarea de la filosofía. Por lo tanto, la filosofía no sólo convierte a lo político en su objeto sino que es filosofía política (“práctica”) al alcanzar ella, por sí misma, la dimensión política, práctica. Si mirando retrospectivamente lo aquí dicho y recordado se vuelve inmediatamente claro que Heidegger, en la vía de su pensamiento, ha analizado demasiado poco esta referencia de su filosofía a la dimensión política, pero en cambio, de una u otro manera, ha realizado pocos pasos legítimos en el ámbito de lo político, entonces en esta intelección reside, al mismo tiempo, la invitación a llevar a cabo de una manera más reflexiva y explícita, la relación de la filosofía con la política.

Otto Pöggeler