

EL FUNDAMENTO ONTOLOGICO DEL PENSAMIENTO
POLITICO DE HEIDEGGER¹

Nicole Blondel Parfait

¿ Es el compromiso político de Heidegger en 1933-1934 un error, como él mismo lo pretende, o más bien una falta criminal que empuja para siempre el pensamiento de aquel que con frecuencia es considerado, con razón o sin ella, el filósofo más grande del siglo veinte? Frente a ambas tesis defendidas con distintos matices, que sin embargo no cambian lo esencial, este texto muestra la conexión estrecha descubierta en los textos de 1933-1934 entre la ontología y el pensamiento político heideggerianos. Si bien esta conexión nos autoriza a hablar de falta, ésta no sería en todo alguno como el crimen contra la humanidad que representa la ideología nazi, sino como una carencia del pensamiento esencial que exige ser crítico consigo mismo, lo que supone la puesta en cuestión de sus presupuestos, o más aún la búsqueda de lo impensado que lo gobierna.

("The Ontological Foundations of Heidegger's Political Thought") Was Heidegger's 1933-1934 political engagement only an error, as he himself pretends it to be, or a criminal fault that irrevocably taints the thought of the one who, rightly or wrongly, is frequently considered the greatest philosopher of the XXth. century? This paper confronts both claims which, although sustained with various nuances, do not differ in their nature, and shows the intimate connection, such as discovered in the writings of 1933-1934, between Heidegger's ontology and his political thought. Even if this connection authorizes us to talk of a fault, it should not be understood as the crime against humanity that the nazy ideology represents, but as a lack in essential thought which demands to be critical with itself; that is, the questioning of its presuppositions, moreover, the search of the unthought that governs it. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

Conferencia pronunciada en mayo 1988 en la Pontificia Universidad Católica de Lima, Perú. Las notas y algunos desarrollos secundarios han sido evidentemente añadidos con posterioridad.

Heidegger y la política, un tema repetido hasta el cansancio porque constituye el objeto de una polémica que, iniciada desde fines de la segunda guerra mundial, desemboca en la hora actual —luego de la publicación del "best-seller" de Víctor Fariás, *Heidegger et le nazisme*² en un intercambio de invectivas en el que aparentemente todos deben tomar partido, pues se ha vuelto imposible hoy día no pronunciarse a favor o en contra de Heidegger bajo pena de parecer incompetente o desinformado.

Heidegger y la política: un tema repetido, pues, hasta el cansancio; sin embargo ¿ha sido alguna vez o es, acaso en este momento, un tema debatido?

En lo esencial no³, por lo menos si se entiende "debate" en el sentido fuerte de una verdadera tentativa de puesta en cuestión, de una confrontación (en el sentido en que Heidegger emplea el término *Auseinandersetzung*, en particular en el texto de 1937 *Wege zur Aussprache* consagrado al diálogo necesario entre el pensamiento francés y el pensamiento alemán para el futuro del pensamiento occidental) con el pensamiento político de Heidegger, concebido como la concretización de una búsqueda ontológica que obtiene su radical originalidad en su reivindicación principista de historicidad. Colocar el debate en ese nivel es asumir el conjunto de la obra cuya homogeneidad no cesa de ser re-

2 Víctor FARIAS, *Heidegger et le nazisme*. Paris, Ed. Verdier, 1987.

3 Es necesario, sin embargo, entre los textos más recientes, hacer una excepción con los trabajos de G. Granel, Jacques Derrida y Philippe Lacoue-Labarthe en Francia (respectivamente con: *De l'Université*, Toulouse, Ed. T.E.R., 1982; *De l'Esprit*, Paris, Ed. Galilée, 1987; y, *La fiction du politique*, Paris, Ed. Christian Bourgois, 1988) y de O. Ott en Alemania ("Heidegger rector de la Universidad de Friburgo 1933-1934" en *Revue de l'Union des Historiens*, de Friburgo-Brisgovia, 1984).

afirmada por Heidegger⁴ y, sobre todo, —si se quiere admitir que el *Discurso del Rectorado* es tanto el punto de ruptura por el cual Heidegger se inscribe oficialmente en política cuanto un texto propiamente filosófico, como él siempre sostuvo— intentar ver la vinculación íntima, esto es, historial u ontológica que este texto mantiene con la obra fundadora, aquella que abre el horizonte ontológico de comprensión del pensamiento heideggeriano en su totalidad, *El Ser y el Tiempo* (de ahora en adelante SZ)

Para facilitar una primera aproximación, a medio camino entre la polémica y este horizonte ontológico de comprensión que es necesario alcanzar para situar el debate en su justo nivel, citaré una frase de François Fédier extraída de su último libro, *Heidegger: anatomie d'un scandale*⁵, el cual, a pesar de una erudición absolutamente impresionante, presenta el defecto mayor de no ser sino una anatomía, es decir una disección de la argumentación fraudulenta de V. Farías, pero que precisamente no logra jamás (o se rehusa a hacerlo) situarse en el nivel requerido para juzgar el sentido historial del compromiso político de Heidegger. La frase es la siguiente: "A decir verdad esta cuestión —Heidegger y la política— es de una dificultad temible: ella pone en cuestión casi todas las certezas de las cuales viven las sociedades contemporáneas. Y sobre todo, ella subordina su propia puesta en marcha a un nuevo cuestionamiento de todos los conceptos políticos tradicionales"⁶.

¿Qué nos dice esa frase? En primer lugar, que la cuestión "Heidegger y la política" es de una "dificultad temible". He allí un truismo para toda persona que ha intentado comprender verdaderamente, o mejor, escuchar la obra de Heidegger y en particular el *Discurso del Rectorado*, pero no parece ser tal si se piensa en las numerosas afirmaciones simplistas que se multiplican en la prensa internacional. Heidegger, dicen, se adhirió al partido nazi simplemente porque era un nazi —y esto casi desde su cuna a causa de su entorno familiar, social, cultural, si se le cree a Farías y a varios otros antes y después de él—. Por otro lado, siguen diciendo las mismas buenas conciencias, la mejor prueba es que la filosofía de Heidegger es de un extremo al otro nazi, es decir, con

-
4. Cf. la carta a W. Richardson, abril 1962 y *Mon chemin dans la phénoménologie*, abril 1963; en *Les études philosophiques*, enero-marzo 1972, 3-21 (trad. franc.). ("Carta a Richardson", en W. RICHARDSON, *Heidegger, From Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, viii-xxix; "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976, 81-90. *N.d.T.*)
 5. François FEDIER, *Heidegger: anatomie d'un scandale*. Paris, Ed. Laffont, 1988.
 6. *Ibid.*, 38.

toda seguridad, desde SZ⁷. A Heidegger pues no le faltaba sino la ocasión, y al dársela Hitler en 1933, él habría aceptado inmediatamente.

Sin embargo, ¿cómo poder afirmar que el pensamiento en obra en SZ es ya fundamentalmente nazi si no es empujados por un engeñecimiento cuyas razones, por múltiples que sean, no dejan siempre de ser intelectualmente deshonestas? Si es verdad que la base filosófica y/o ideológica del nazismo es el racismo biológico, entonces la analítica existenciarista de SZ que reposa sobre la definición del hombre como *Dasein*, es decir como existente o aún como libertad, oponiéndose en eso a las filosofías de la vida que florecen en Alemania a comienzos del siglo veinte⁸, no puede en ningún caso, ontológicamente, tener algo que ver con el nacional socialismo.

Sin embargo, las cosas no son tan simples, por lo que sería igualmente deshonesto, desde el punto de vista filosófico, quedarse allí en el examen de las relaciones de Heidegger con el nacional-socialismo, aún si este "allí" es precisamente el límite que permite asegurar que no puede haber, y que no ha habido jamás, antisemitismo en Heidegger⁹.

-
7. Y aún antes, si invocamos las cartas a Karl Löwith en las que Heidegger, según se pretende, parece glorificar "la furia del existir" (*hier auch wüetet das Existieren*), o las respuestas brutales de Heidegger a Cassirer durante el Coloquio de Davos en 1929. "Esta nada (al origen del ser y del saber) no debe ser ocasión de pesimismo y de melancolía, sino que debe conducirnos a comprender que sólo hay efectividad verdadera allí donde hay resistencia y que la filosofía tiene como tarea arrancar al hombre de la pereza de una vida que se limitaría a utilizar las obras del espíritu, arrancarlo de esta vida para arrojarlo "de alguna manera" en la dureza de su destino" (*Débat sur de Kantisme et la philosophie*, Davos, marzo 1929. Ed. Beauchesne, 1972, trad. franc.)
 8. Las alusiones a la *Lebensphilosophie* son numerosísimas en *Sein und Zeit*. Desde el inicio del texto, Heidegger pone las cosas en su punto: el concepto de vida, que por otro lado sigue siendo para él un concepto ontológicamente indeterminado, podría dar cuenta del modo de ser específico del hombre. "La vida no es ni un puro ser subsistente, ni tampoco, un *Dasein*", dice él en el §10 de la primera parte de SZ. En suma, falta algo a la vida para caracterizar la esencia del hombre: es la libertad la que constituye al hombre como ser-ahí (*Da-sein*) para el ser que adviene a cada instante como tal, por y para él.
 9. Sobre el antisemitismo de Heidegger se ha escrito mucho. Sobre todo, se ha murmurado mucho de su ruptura con Husserl sobre la cual Heidegger, por otro lado, se ha explicado (cf. la carta al semanario *Der Spiegel*, Nº 11, marzo 1966). Se habla de la denuncia que hizo del doctor Baumgarten a causa —según se insiste— de su relación con el judío Fränkel y a causa de su "falta de instinto político", (cf. V. Farías, *op. cit.*, 234-237). En este caso se olvida subrayar que Heidegger conocía muy

Las cosas no son efectivamente tan simples, pues es cierto que el compromiso de Heidegger al lado de los nazis en 1933 no se debió ni al oportunismo ni a un engeguamiento que haría poco honor al pensador. Aceptando la dirección de la universidad, Heidegger persiguió un fin. Este fin no es nuevo. El lo había ya revelado en su lección inaugural del verano de 1929: "¿Qué es metafísica?": "Nosotros preguntamos, aquí y ahora, para nosotros. Nuestra existencia en la comunidad de investigadores, profesores y estudiantes está determinada por la ciencia. ¿Qué de esencial sucede con nosotros en el fondo de la existencia, cuando la ciencia se convierte en nuestra pasión? —Los dominios de las ciencias se hallan muy separados. La manera de tratar sus objetos es fundamentalmente diferente. Esta diversidad disgregada de disciplinas se sustenta solamente por la organización técnica de las universidades y facultades, y no conserva una unidad de significación más que por la determinación práctica de las metas de las especialidades. El enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial, en cambio, ha desaparecido."¹⁰

Este fin, que no es pues otra cosa ni nada menos que la nueva puesta en cuestión de la repartición, las estructuras y los fundamentos del saber científico, Heidegger lo reivindica todavía en 1945 como la misión que él sentía le ha-

bien tanto a Baumgarten con el cual había estudiado y a quien él había rehusado la Habilitación a causa de su carencia de "conocimientos sólidos y verdaderos", como a Fränkel, a favor del cual él había intervenido oficialmente (cf. F. Fédier, *op. cit.*, 104-107). Se olvida igualmente que "instinto político" no debe ser comprendido en Heidegger en un sentido primariamente ideológico sino historial, como la capacidad de presentir lo que adviene en el alba de una nueva época del ser que debe permitir el recogimiento del pueblo alemán sobre su ser propio, que es también su destino. Por otro lado, no es inútil recordar que en el inicio de su rectorado, Heidegger rehusó que se coloque la *Judenplakat* en el recinto de la universidad (razón por la cual el rector precedente, el profesor von Möllendorff se vio obligado a dimitir), mostrando así el límite de lo tolerable en las inevitables connivencias con el régimen. Tampoco es inútil recordar que él también se opuso a la exclusión de los profesores Thannhauser, director de la clínica de la Facultad de Medicina, y von Hevesy, futuro premio Nobel de Química, ambos judíos; que su asistente, el Dr. Brock era semijudío y que muchos de sus estudiantes judíos, entre ellos Hannah Arendt, continuaron frecuentando sus seminarios tanto tiempo como se los permitió la situación en Alemania. Para cerrar este punto, citaremos un pasaje de *Introducción a la metafísica*, que data de 1935, en el que Heidegger critica la decadencia del espíritu que manifiesta "la organización de un pueblo como masa viviente y como raza" (París, Gallimard, 1967, 58; trad. franc.) (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1976, 36. *N.d.T.*) que aniquila con tanta radicalidad la originalidad de este pueblo como lo hacen el marxismo o el positivismo que nivelan todo y todos.

¹⁰ En *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, 48 (trad. franc.). (En *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967, 2 *N.d.T.*).

bía sido asignada en 1933, puesto que él no duda en volver a citar este pasaje de la conferencia de 1929 en un texto destinado a ser publicado¹¹. Por consiguiente, no se podría dudar de la coherencia del itinerario del pensador ni de la autenticidad de su compromiso.

Aquello pues que se trata de examinar es, de un lado, en qué o más bien cómo este fin constituye el prolongamiento lógico del pensamiento a la obra en la analítica existencial de SZ y, por otro lado, cuál es el vínculo entre esta puesta en cuestión de las ciencias y el nacional-socialismo. Cuestión que, a su turno, se divide en dos: 1) ¿Existe una relación de esencia precisamente entre esta búsqueda de la esencia del saber y el nacional-socialismo? Hemos visto que esto, *a priori*, parece imposible puesto que el pensamiento existencial es incompatible con todo biologismo. Sin embargo, si tal relación debiera existir, ésta sólo podría darse en lo no-dicho, es decir en lo impensado tanto de uno como de otro, o de ambos. 2) Si no existe tal relación de esencia o si ella permanece impensada, ¿qué es lo que permite a Heidegger ver, en el movimiento que se instala en 1933, una posibilidad que va en el sentido de lo que él concibe como su misión espiritual?

En el tercer caso, aquél según el cual existiría *efectivamente* una relación de esencia entre Heidegger y el nazismo en el orden de lo no-dicho, de lo oculto —cosa que explicaría de una cierta manera el silencio de Heidegger luego de la derrota del Tercer Reich y la revelación de lo in-mundo y que como se sobreentiende, debiera condenar para siempre al pensamiento heideggeriano (lo que muchos de sus detractores se empeñan en querer mostrar sin mucho éxito hasta ahora, ya sea acumulando anécdotas que por definición no pueden situarse en un justo nivel, o bien tergiversando por incapacidad o por deshonestidad el pensamiento esencial de Heidegger)—, se olvida precisamente que el "silencio" de Heidegger no es un silencio. En efecto, él se explicó oficialmente por lo menos cuatro veces, tres de las cuales en 1945: en la carta del 4 de noviembre al rectorado académico de la universidad de Friburgo para solicitar su reintegración a la universidad; en otra carta al Presidente del Comité de Desna-

11. Cf. nuestra traducción del texto "El Rectorado 1933/1934 —Hechos y Reflexiones", en las páginas anteriores de este número de *Areté*, en donde Heidegger no vacila en volver a citar el texto de la conferencia de 1929. (Cf. Martin HEIDEGGER, "Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken", en *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität - Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1983. Editado por Hermann Heidegger. *N.d.T.*).

zificación¹²; en la explicación encargada a su hijo Hermann con el fin de ser publicada luego de su muerte con la reedición del "Discurso del Rectorado"¹³; y, por último, en 1966 en la entrevista acordada al hebdomadario alemán *Der Spiegel* e igualmente publicada después de su muerte en mayo de 1976¹⁴. En esos textos Heidegger no vacila en confesar que su compromiso político fue un error y el rectorado la "estupidez más grande" (*die größte Dummheit*) de su vida; no busca en ellos en modo alguno disminuir su responsabilidad durante este período crítico de la instalación del nazismo: "No puedo negar que entonces creía yo en tales posibilidades (un re-enraizamiento de la ciencia en su esencia y una reflexión auténtica sobre la historia y lo propio-NBP) y que por eso renuncié al oficio propiamente dicho de pensar, en favor de una acción administrativa. No debe ser de ninguna manera atenuado lo que ocasionó mi propia insuficiencia en la función"¹⁵. Esta frase es esencial; no significa en absoluto que se lamente por no haber estado a la altura de su tarea como rector. Decir esto en 1945 hubiera sido necio, puesto que *a posteriori* es evidente que cualquier tentativa individual no tenía oportunidad alguna en mayo de 1933. El 2 de mayo de 1933 las libertades esenciales fueron oficialmente suprimidas y el estado totalitario ya se había instalado; el rectorado fue la "estupidez" más grande de Heidegger, precisamente porque él *no vio* eso. Es, como dice Kant, "un defecto en la capacidad de juzgar", una carencia de discernimiento, dicho de otro modo, una *falta* en el sentido heideggeriano de una *carencia esencial*, o de una renuncia del pensamiento. Es esta falta la que deplora Heidegger en aquella frase.

Estaríamos pues casi de acuerdo con F. Fédier cuando afirma: "Decir de su rectorado que ha sido 'la estupidez más grande' de su vida no significa precisamente que Heidegger minimiza su error sino, por el contrario, que él le otorga su dimensión filosófica extrema: es un error filosófico, en el cual la filosofía misma está en juego. La consecuencia rigurosa de eso es que una vez que el error se reconoce, lo primero que ha de hacerse es *regresar* sobre lo que ha possibilitado al error; en otros términos, Heidegger *debe* cambiar su modo de pensar. (No cambiar su pensamiento, pues el pensamiento no es un instrumento)"¹⁶. Estoy de acuerdo con Fédier aunque con dos reservas. La primera, ya

2. Ambas traducidas al francés en el *Cahier de l'Herne* consagrado a Heidegger, París 1983.

3. Cf. nota 11.

4. Publicado en traducción francesa bajo el título *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, 1977. (*Der Spiegel*, N. 23, Año 30, 31 mayo 1976, 193-219. *N.d.T.*)

5. HEIDEGGER, Martín, "Das Rektorat 1933/34", 39.

6. FEDIER, François, *op. cit.*, 237.

mencionada, consiste en no hablar de error a propósito de su pensamiento en 1933 sino más bien de falta, en el sentido de un defecto respecto de aquello que él consideró como su tarea: pensar el fin de la filosofía y sobrepasar el nihilismo que es expresión de este fin. Esta carencia, evidentemente, no podía ser del orden de lo no-dicho, sino de lo impensado. Si bien nos parece efectivamente verdad que la mejor manera de responder a una falta del pensamiento es "*regresando*" sobre él con el objeto de percibir las razones y las consecuencias de su carencia, y si bien, de igual manera, nos parece verdad que lo que se tiene costumbre de llamar el "giro" del pensamiento heideggeriano es la realización de esta retoma, no estamos por el contrario seguros que la retoma termina con la carencia, llenándola con el reconocimiento de un impensado plenamente asumido. En otros términos, si bien creemos que toda la obra de Heidegger después de 1934 es la mejor manera de romper el silencio, puesto que se sitúa en el nivel justo, no estamos seguros que esta tentativa llega —por lo menos en lo que toca a este momento particular del pensamiento que es el compromiso de 1933— al corazón del debate, es decir al fundamento ontológico sobre el que reposa *SZ* y sobre el que igualmente *se repliega*, según nuestra opinión, el pensamiento político de Heidegger. Lo que tratamos de decir aquí es que, si bien la reflexión sobre la esencia de la técnica, la obra de arte y la palabra poética es efectivamente una manera de desplegar lo que todavía no había llegado a la claridad en 1933 y explica en parte, como en negativo, el discurso sobre el saber y la ciencia sobre el que se concentra el *Discurso del Rectorado*, es precisamente ese aspecto el que constituye a este último texto *esencialmente* en una obra filosófica en el sentido más pleno pero también el más tradicional del término: la presentación de una teoría del conocimiento fundada sobre lo que todavía debe llamarse una ontología (y calificarla de "fundamental" no cambia gran cosa al asunto). Este aspecto no es jamás puesto en cuestión *de manera fundamental*. En el caso contrario significaría que la *Kehre* no realizó simplemente un giro, sino una ruptura. Esta ruptura hubiera sido la condición de posibilidad de una reflexión sobre lo impensado arquetípico de toda filosofía como tal: la pretensión a la autoridad a partir de una cierta concepción de la verdad y las consecuencias, si no necesarias, por lo menos siempre posibles de tal relación con el saber y la verdad. Decir esto no significa en modo alguno que olvidemos todo lo que constituye la originalidad de *SZ* en particular, sino simplemente que funciona de manera implícita pero decisiva una idea de la ciencia (de la fenomenología en este caso), cuyas implicaciones totales Heidegger todavía no habría medido.

Cuando Heidegger dice en el §69 de *SZ* que "La interpretación existencial-aria acabada de la ciencia sólo se deja cumplir desde el momento en que el sentido del ser y la "relación" entre el ser y la verdad son explicados a partir de la

temporalidad de la existencia"¹⁷, es precisamente eso lo que él tiene en mente; pero eso, en *SZ*, queda en estado programático. El §44 del texto al cual reenvía explícitamente esta frase nos da una configuración del camino en el cual se compromete Heidegger para cumplir este programa. "El ser-verdadero como ser-descubriendo es un modo de ser del *Dasein*. Lo que posibilita por sí mismo este descubrir debe necesariamente ser nombrado "verdadero" en un sentido más originario"¹⁸. Lo "verdadero" en un sentido más originario es la historialidad del *Dasein* que servirá de fundamento ontológico a una teoría de la historia que, fundamentalmente, nunca volverá a ser puesta en causa. La inflexión de carácter relativo que ella tomará luego del giro no dará lugar a una explicación de lo que nos parece como su ilustración lógica: el compromiso político en nombre del saber y de la verdad y, por consiguiente, siempre posible nuevamente, si bien no bajo una forma idéntica, por lo menos similar.

He aquí la hipótesis. Que se nos permita presentar lo que sigue como una primera aproximación a lo que nos parecería necesario hacer: una de-construcción del pensamiento (y de lo impensado) de Heidegger para comprender, a la vez, el compromiso de 1933 y el silencio (relativo, repetimos) que lo seguirá en toda su riqueza como respuesta auténtica al llamado de la conciencia, es decir, al llamado del ser bajo la forma del pensamiento meditante, pero también en sus límites cuya "expresión" óptica no es sino su silencio sobre el extermínio.

*
* *

Retomemos la frase de f. Fédier citada al inicio de esta conferencia. "Esta cuestión —Heidegger y la política— es de una dificultad temible pues ella pone en cuestión casi todas las certezas de las cuales viven las sociedades contemporáneas. Y sobre todo, ella subordina su propia puesta en marcha a un nuevo cuestionamiento de todos los conceptos políticos tradicionales". Esta segunda frase, esencial puesto que enuncia las condiciones de posibilidad del inicio de un debate auténtico sobre la cuestión, no debe ser comprendida a la ligera como una sospecha dirigida a "los fundamentos políticos tradicionales", sino en el sentido literal de nuestra capacidad de interrogar los conceptos políticos sobre los cuales descansan nuestras sociedades modernas. Se conoce, claro

17. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1976 (tercera edición), 357.

18. *Ibid.*, 220.

está, la "desconfianza" que Heidegger alimentaba respecto de la democracia. Por lo menos es así como se interpreta en general la declaración de Heidegger a *Der Spiegel* ¹⁹ en la que dice abiertamente que él no está seguro que la democracia sea el mejor sistema político para enfrentar el ocaso de occidente, es decir, el nihilismo que se realiza actualmente bajo la forma de la extensión planetaria e incontrolada de la técnica. ¿Por qué esta desconfianza? ¿Es acaso porque la democracia, precisamente, se ha revelado hasta ahora incapaz de controlar la extensión de la técnica? ¡Ciertamente! Pero esta incapacidad no es la razón esencial, ella es sólo un efecto de la determinación del hombre que la subtiende: como individualidad libre capaz de autodeterminarse en tanto sujeto. Como se sabe, esta determinación del hombre no es, para Heidegger, sino una determinación entre otras, historialmente situada. Comenzamos, según Heidegger, a entrever los efectos de esta situación historial que nace con el *cogito* cartesiano, que se despliega como libertad al inicio del idealismo alemán para cumplirse como voluntad y aún como voluntad de voluntad al final de éste, en la hegemonía planetaria de la técnica como manifestación de la voluntad de dominación total del mundo, cumpliendo de esa manera el programa que Descartes había fijado al hombre definiéndolo como sujeto. Por consiguiente, no son solamente los conceptos políticos tradicionales los que deben ponerse en cuestión para acceder al nivel en el cual debe ser colocado el problema "Heidegger y la política", sino más originalmente la representación misma del hombre que caracteriza y subtiende la modernidad; esto significa, en otros términos, ser capaz de leer a Heidegger, tomando en cuenta que toda su obra descansa en una nueva definición de la esencia del hombre. Es de esta nueva determinación de la esencia del hombre como *Dasein*, existencia, que es necesario partir para explicar (e incluso criticar) ciertos temas heideggerianos alrededor de los cuales gira la polémica (sin llegar ésta las más de las veces a dominarlos) tales como la crítica de la libertad (que permitiría explicar el "totalitarismo" de Heidegger) o el "antihumanismo" (que justificaría en buena cuenta el silencio de Heidegger sobre el exterminio de los judíos por ejemplo) y acceder a la dimensión propia, es decir, ontológica de la cuestión.

*

**

En 1946, luego de la revelación de lo in-mundo que el nazismo produjo en su período terminal, Heidegger escribe en la *Carta sobre el Humanismo* que, notémoslo de pasada, no se trata en absoluto de una carta *en contra del*

19. a. c., trad. franc. 41-43. (a.c. en *Der Spiegel*, 206-209. N.d.T.)

humanismo aún cuando ella tampoco está *a favor* de él, en el sentido corriente, moderno, de la palabra: "Volver a dar un sentido a la palabra humanismo sólo puede querer decir esto: volver a determinar su sentido. Esto exige, de una parte, hacer la experiencia de la manera de ser propia del hombre, de modo más original; esto implica, de otra parte, mostrar en qué medida esta manera de ser está, a su vez, tomada en un destino"²⁰.

Luego de la revelación de la catástrofe —el rebajamiento del hombre al nivel de la bestia— la tarea filosófica más urgente se presenta pues como la necesidad de volver a determinar el sentido del humanismo. Esto no puede hacerse, dice Heidegger, a menos que: 1) se haga "la experiencia de la manera de ser propia del hombre de modo más original", y 2) uno sea capaz de poner en claro la relación de esencia que vincula este modo de ser propio del hombre a un destino. Esta frase no hace sino presentar la doble intención que preside la elaboración de *SZ* y cuya realización constituye respectivamente la primera y la segunda sección de la primera parte, la única editada, de ese texto. Hay pues allí dos consecuencias evidentes que extraer: en primer lugar que *SZ* constituye ya en sí mismo un intento de volver a dar un sentido al humanismo y, luego, que este intento no puede volver a ser cuestionado por la historia reciente de Alemania en la cual, empero, el compromiso de Heidegger tuvo lugar. ¿*Su* lugar? ¿Cuál lugar? ¿Es aquel de la posibilidad de la realización de un nuevo humanismo fundado sobre la experiencia de un modo de ser más original del hombre? Pero entonces, ¿cuál humanismo? y ¿para qué hombre?

Redoblamiento de la cuestión, pero confirmación de la hipótesis: es a partir de *SZ* que se necesita explicar el compromiso político

*
* *

Sabemos que *SZ* descansa sobre una nueva definición de la esencia del hombre como *Dasein*, existencia. Lo que caracteriza al *Dasein* como existente es la comprensión del ser en tanto comprensión de sí como ser-en-el-mundo teniendo-que-ser. Dado que tiene una comprensión tal de su ser, el *Dasein* es siempre ya un ser en proyecto al lado del mundo que él comprende al mismo tiempo como el medio y el lugar de la realización de este tener-que-ser que le

20. HEIDEGGER, Martin, "Lettre sur l'humanisme", en *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, 124 (trad. franc.). ("Brief über den Humanismus", en *Wegmarken*, 175. *N.d.T.*)

concieme en el más alto grado. Sin penetrar más en los desarrollos de SZ, diremos que la comprensión (*Verstehen*) es en la analítica del *Dasein* un concepto operatorio clave, en la medida que permite la supresión de la oposición teoría-práctica, oposición artificial que descansa sobre la oposición sujeto-objeto que Heidegger suprime igualmente en la medida en que pone en claro las condiciones de posibilidad de todo conocimiento y de todo actuar. "El conocimiento no está al origen creador del *commercium* del sujeto con el mundo, y este *commercium* no resulta tampoco de una acción ejercida por el mundo sobre un sujeto"²¹.

El origen creador de este *commercium* es la comprensión del ser-siempre-ya-en-el-mundo del *Dasein* en tanto experiencia de sí mismo cuyo correlato es su mundo, el medio de su realización, siempre-ya comprendido como tal puesto que proyectado en sus posibilidades, una estructura *a priori* del *Dasein*. Pero si el mundo es un *a priori* del *Dasein*, sea cual fuese la forma bajo la cual se manifiesta, él sigue siendo función de un proyecto que permanece *la mayor parte de las veces inaparente* para el hombre. Tal es el caso de las "ciencias" dichas "exactas" que caracterizan la época moderna y en particular la física matemática cuyos desarrollos y éxitos dependen de un proyecto (una visión) matemática de la naturaleza misma, dice Heidegger. El análisis existencial de la comprensión llega a mostrar que la forma en la cual se comprende la verdad y el saber que ella determina es función de un cierto proyecto humano que permanece siempre oculto; y la in-apariencia del proyecto es justamente la condición de posibilidad de la eficiencia del ser-en-el-mundo que lo determina y de la validez del criterio de la verdad respecto de la cual el ser-en-el-mundo cree poder verificar precisamente su eficiencia. La puesta en claro de la esencia del hombre como existencia revela, no solamente la relatividad de la "verdad" respecto del modo de ser del ser-en-el-mundo como ser-descubriente, sino también la esencia propiamente existencial del saber como saber / poder-ser en la verdad (*in der Wahrheit Seinkönnen*). Si fue fácil comprender que el comercio con el ente, es decir la acción, necesita de una comprensión del mundo, es decir de un cierto saber, ahora también se puede entender esta otra afirmación aparentemente paradójica de *Carta sobre el humanismo*, según la cual el "pensamiento actúa en la medida que piensa"²².

Se nos objetará que en 1933, tomando a cargo el rectorado, Heidegger no sólo quería actuar con el pensamiento. De hecho, él quiso introducir el pen-

21. *Sein und Zeit*, 62.

22. *Lettre sur l'humanisme*, 74. ("Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, 145. N.d.T.)

samiento, es decir el saber, en la realidad. No al modo en que se le entiende frecuentemente, como queriendo ejercer un poder, es decir, imponiendo una ideología —cosa que constituiría el ejemplo extremo de un ser-con-otro inauténtico, es decir, una perversión de la esencia del *Dasein* sino, al contrario, enfrentando a cada cual con su responsabilidad que es la responsabilidad del ser propiamente dicho, en otros términos, la esencia misma del saber—.

Es por eso que la necesidad de la reflexión sobre el fundamento de las ciencias constituye un tema central, no solamente del "Discurso", sino también de todos los demás discursos importantes del rectorado como, por ejemplo, de la conferencia de Heidelberg del primero de julio de 1933, en el que Heidegger dice: "El nuevo coraje obliga a cada maestro y a cada alumno a decidirse sobre las cuestiones fundamentales de la ciencia, y esta decisión es secular, puesto que de ella depende la cuestión de saber si nosotros, los alemanes, queremos seguir siendo un pueblo del saber en el sentido más alto del término. (En consecuencia) la nueva enseñanza de la que se trata no significa solamente un aporte de conocimientos, sino un dejar aprender y conducir a aprender. Esto significa dejarse presionar por lo desconocido para luego convertirse en su maestro, en un saber que comprende, y adquirir una mirada segura para lo esencial"²³.

Por ende, si el pensamiento ya en 1933 actúa en la medida que él piensa es porque el saber, en el sentido heideggeriano, existenciarario, no tiene más que ver con la concepción tradicional del saber, es decir, con una compilación de conocimientos. "Hasta el presente y desde hace décadas, dice Heidegger en el mismo texto, se ha *investigado y enseñado* en la universidad de la misma manera. La enseñanza debía provenir de la investigación y se trataba de hallar un equilibrio cómodo entre ambas. En esta concepción (de la universidad) sólo contaba el punto de vista del maestro, no había preocupación de la universidad en tanto comunidad. La investigación *no* conocía *más límites* y disimulaba su incertidumbre detrás de la idea de un progreso internacional de la ciencia y de la enseñanza. Hallándose desde entonces sin meta, se atrinchera detrás de las disposiciones tomadas en los reglamentos de los exámenes"²⁴. Por consiguiente, la acción efectiva, coherente, política, en el sentido más alto del término puesto que concierne al pueblo entero, que se impone es la transformación de

3. En Guido SCHNEEBERGER, *Nachlese zur Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Buchdruckerei AG, 1962. Texto n° 69 (73-75); traducción francesa en *Le Débat* n° 48, janvier-février 1988, 181-182.

4. *Ibid.*, traduc. franc. 181. Los términos están subrayados por Heidegger. (*Nachlese*, 73. *N.d.T.*)

la institución en la que se elabora y se transmite el saber y en la que se forman los futuros dirigentes del país: la universidad. Heidegger continúa: "Contra aquello debe llevarse a cabo un *duro combate* en el espíritu nacional-socialista, combate que no debe ser ahogado por representaciones cristianas humanizantes que reprimen su necesidad absoluta"²⁵.

¡Heidegger aparentemente coincidiría, pues, con los nazis en su voluntad de tomar el control de la universidad a través de reformas inmediatamente dirigidas contra el humanismo cristiano que consagra el reino de la subjetividad y que contribuye a asentar definitivamente la concepción moderna y desviada de la libertad! Esto no es evidente, lejos de ello. Escuchemos todavía a Heidegger quien prosigue: "No basta tampoco, si se quiere tomar en cuenta lo nuevo, añadir a todo un poco de color político. Los *planes* y los *slogans* que no comprometen a nada y surgen por todos lados son un gran peligro que no conduce sino a ilusiones sobre uno mismo; lo mismo ocurre con el "nuevo" concepto de ciencia que no es otra cosa que el antiguo al que se le ha agregado unas cuantas referencias antropológicas. Toda esta charlatanería sobre lo "político" está igualmente desprovisto de sentido puesto que no es así que se cambiará la vieja rutina."²⁶ El "nuevo" concepto de ciencia al que Heidegger alude aquí, es la "ciencia politizada" (*politische Wissenschaft*), cuya enseñanza adquirió un carácter obligatorio por orden de los nazis desde el comienzo del semestre de verano de 1933 y que fue criticada en el *Discurso del Rectorado* (cf. parágrafo 7 del *Discurso*). La ciencia politizada es la ciencia militante al servicio del pueblo alemán concebido como raza— determinación que Heidegger evacúa, un poco fácilmente es verdad, hablando de "referencias antropológicas" (es ésta una de aquellas connivencias, sin duda inevitables en julio de 1933, con el objeto de seguir manteniéndose como rector y poder llevar a buen término lo que él quería hacer; pero esto pesa mucho en la balanza, no solamente en la balanza de la ética, sino también en aquella de las posibilidades de éxito de su empresa).

La reforma universitaria ya ha tenido lugar en julio de 1933. Ella es política. Pero lo que quiere Heidegger, no es una reforma, sino una revolución. Heidegger es claro: "Existe una revolución en Alemania, y debemos preguntarnos: *¿existe también una revolución en la universidad?* No. El combate todavía no consiste sino en meras escaramusas preliminares"²⁷. Esta revolución

25. *Loc. cit.*

26. *Loc. cit.*

27. *Loc. cit.*

no puede ser de orden político (no son sino "escaramuzas preliminares"; ella debe ser de orden espiritual o, viene a ser lo mismo, historial. Ni lo "antiguo" (la universidad tradicional) ni lo "nuevo" (la ciencia politizada que, por otro lado, a ojos de Heidegger no era sino muy relativamente "nueva"— de allí el entrecomillado en el texto citado *supra*, pues ella no cuestiona en absoluto la concepción instrumental de la ciencia, rebajando incluso esta instrumentalidad al nivel de la utilidad más trivial) pueden comprender esto, ni menos aún admirarlo, dado que ninguno de los dos tiene acceso al horizonte historial de comprensión de la situación de los años treinta que revela lo que constituye, aunque a pesar de él mismo, la grandeza y la verdad interna del movimiento nacional-socialista: "el encuentro, la correspondencia entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno"²⁸. Este encuentro es "lo desconocido" del que habla la conferencia de Heidelberg y que es necesario "dominar en un saber que comprende 'para poder' adquirir una mirada segura para lo esencial", siendo esto esencial la conexión de esencia entre el saber, como poder de descubrimiento del ente para la información del mundo, y el destino, como el horizonte de las condiciones de posibilidad de un tal descubrimiento. "Si el *Dasein* existe como ser-en-el-mundo, si, como tal, él existe esencialmente en su ser-con-otro (*Mitsein*), su gestarse histórico (*Geschehen*) es un gestarse-con (*Mitgeschehen*) y es determinado como destino (*Geschick*). Es de esta manera que caracterizamos el gestarse histórico de la comunidad del pueblo (*Gemeinschaft des Volkes*). El destino no resulta de la suma de los destinos individuales (*einzelnen Schicksalen*) así como tampoco el ser-en-común (*Miteinandersein*) puede ser concebido como una simple reunión de varios sujetos. Es en el seno del ser-en-común en el mismo mundo y en la resolución para ciertas posibilidades determinadas que, de ahora en adelante (*im vorhinein schon*), son conducidos los destinos individuales. *Es solamente en la participación en común (Mitteilung) y en el combate que el poder del destino se libera. El destino que el Dasein lleva como destinación (das schicksalhafte Geschick der Daseins) en y con su "generación" constituye el gestarse histórico completo y auténtico (eigentlich) del Dasein"* ²⁹

Es necesario comprender esto, puesto que aquí se revela el sentido del compromiso político de Heidegger (la aparición por primera vez de los términos alrededor de los cuales girarán todas las declaraciones de 1933-34 como *Gemeinschaft des Volkes*, *Geschick*, *Geleitet*, retomadas —es verdad—, según el

28. *Introduction à la métaphysique*, traduc. franc. 202. (*Einführung in die Metaphysik*, 152. N.d.T.)

29. *Sein und Zeit*, segunda sección, §74, 384-385. El subrayado es nuestro.

vocabulario entonces a la moda, por *geführt*, sin que esto cambie sin embargo nada en la idea, sin cesar reafirmada por Heidegger, de un *destino rector* al cual le toca responder al *Dasein*), lo que no significa que este sentido sea absolutamente transparente y, quizás, ni siquiera transparente a sí mismo. Es por eso que nos parece necesario hacer un segundo retorno a la analítica existencial de *Dasein* tal como ella se cumple en la segunda sección de *SZ*.

*

**

La puesta en evidencia de la relatividad del sentido del ser y de la verdad respecto del modo de ser-en-el-mundo del *Dasein* como existente podía hacer pensar que la analítica existencial establecía los fundamentos ontológicos de una libertad principista cuyas únicas limitaciones, positivas pues son condiciones de posibilidad de su realización auténtica, son aquellas impuestas por un ser-con-otro auténtico que debe respetar, incluso favorecer, la libertad existencial propia de cada cual³⁰. Notemos aquí ya, aunque regresaremos sobre esto más tarde, que si el *Mitsein* inauténtico, aquel de la banalidad cotidiana, es el objeto de un análisis profundo en *SZ* bajo la forma de la crítica de la publicidad y del dominio del "se" que priva al *Dasein* de su libertad esencial, el *Mitsein* auténtico sólo es formalmente esbozado en un párrafo³¹, cuya brevedad (seis líneas) no se explica únicamente por el hecho que el *Mitsein* auténtico, que es siempre aquel de un pueblo, depende esencialmente de la manera en la cual este pueblo se inscribe en su destino —lo que constituirá el tema de los análisis del capítulo V de *SZ*. Dicha brevedad indica ya por sí sola, por la ausencia de descripción de las modalidades existenciales y prácticas de realización de un tal *Mitsein* auténtico, una dificultad fundamental a la cual se dedicará Heidegger precisamente en 1933 y que sub-tiende en particular su concepción del servicio del trabajo, con frecuencia mal interpretado, en conexión con el servicio del saber del cual ontológicamente no puede ser separado³².

30. Este es el tema del §26 en la primera sección de *Sein und Zeit*, 117-125.

31. Este párrafo es el siguiente: "Existe la posibilidad de una solicitud que, más que substituirse (*einspringt*) al otro, como que se le adelanta (*vorauspringt*) en su poder-saber ser existencial, no con el objeto de sustraerle la "cura" sino al contrario para restituírsela auténticamente. Esta solicitud, que concierne esencialmente la cura auténtica, es decir la existencia del otro, y no algo sobre lo cual él se preocupa, ayuda al otro a volverse transparente en su cura y a volverse libre para él". *Sein und Zeit*, 122.

32. Es lo que afirma con toda claridad el Discurso del Rectorado cuando proclama que "los tres servicios que brotan de ellos —servicio del trabajo, servicio de la defensa y servicio del saber— son del mismo rango y necesarios por igual" (§ 26) (noso-

De hecho, la libertad principista del *Dasein* sigue estando sometida más esencialmente todavía a los límites ontológicos del ser-en-el-mundo en tanto tal. El *Dasein* arrojado-en-el-mundo totalmente libre pero finito, queda sujeto al orden de los posibles que se ofrecen a él a partir del mundo en el cual precisamente él vive. El mundo en tanto *a priori* del *Dasein* no es solamente el cuadro espacial de toda realización posible; antes bien, él es el horizonte histórico a partir del cual la libertad del *Dasein* puede comprenderse y desplegarse (éste es el sentido del "siempre-ya" en el mundo que regresa sin cesar en la analítica existencial). Estos límites (aquel del ser-arrojado-en-el-mundo y aquél de la necesidad de elección entre los posibles) no son sin embargo puramente negativos puesto que constituyen al mismo tiempo la condición de posibilidad de toda historia. La autenticidad no es otra cosa que la capacidad de asumir, a partir de este cuadro, su parte de responsabilidad en la construcción del mundo y de la historia futuros. Reconocer la destinación de hecho de las circunstancias como el lugar abierto a la libertad responsable pero finita del hombre en la información del mundo, es comprender al ser-allí-en-el-mundo como *un ser en situación por y para el cual se pone en juego y se desbarata* —es por ello que él siempre debe ponerse en juego nuevamente— *el sentido del ser*: este sentido del ser, o el ser como sentido, que es *su destino*.

La *Carta sobre el humanismo* confirma: "El pensamiento actúa en tanto piensa. Este actuar es probablemente el más simple al mismo tiempo que el más alto, puesto que concierne la relación del ser al hombre. (...) El pensamiento no es solamente *l'engagement dans l'action* (el compromiso en la acción) para y por el ente en el sentido de lo real de la situación presente. El pensamiento es *l'engagement* (el compromiso) por y para la verdad del ser, este ser cuya historia no ha terminado jamás, sino que está siempre a la espera. La historia del ser sostiene y determina toda *condition et situation humaine* (condición y situación humana)"³³

tros subrayamos), o también la alocución del 20 de junio de 1933 consagrada al servicio del trabajo: "De ahora en adelante *la escuela* ya no ocupará el lugar exclusivo en la educación. Un poder educador nuevo y decisivo ha nacido con el servicio del trabajo" (G. SCHNEEBERGER, *op. cit.*, nº 57, traduc. franc., 179) (en *Nachlese*, 63. *N.d.T.*), todo esto traduciendo la "nueva voluntad de echar un *punte viviente* (en sentido existencial) entre el trabajador manual y el trabajador intelectual" (*ibid.*, nº 170, traduc. franc., 189) (en *Nachlese*, 200. *N.d.T.*) sobre la base de una nueva definición existencial no sólo del saber sino también del trabajo. Cf. la continuación de nuestro texto.

33. *Lettre sur l'humanisme*, traduc. franc., 74-75. (En el texto alemán se hallan las palabras señaladas en francés. "Brief über den Humanismus", *op. cit.*, 145-146. *N.d.T.*)

Es en el juego de esta libertad histórica esencial concebida como la auténtica tarea del *Dasein*, su destino, que se pone en juego y se *desbarata*, quizás igualmente, el sentido del compromiso del pensador en 1933.

¿Por qué? En *SZ* la noción de destino esclarecida a partir de la analítica existencial hermenéutica del *Dasein* es, conforme a la estructura existencial del *Dasein* a la cual se relaciona, *esencialmente ambivalente*. "Destino" recubre a la vez lo destinal, lo que da, la situación o aún el llamado del ser como condición de posibilidad de un libre ejercicio de la libertad fundamental del hombre, y lo destinado, lo que es dado, entregado al *Dasein* como su tarea en el corazón de su decadencia: su libertad que, a su vez, en tanto efectuada de ella misma, respuesta al tener-que-ser, deviene lo destinal para otro (a) destinado (ción). El destino no es así otra cosa que el lugar propio de la existencia como explicitación necesaria del juego o resolución necesaria³⁴ de la separación entre el ser-arrojado y el tener-que-ser. Sin embargo se opera, en *SZ* de manera todavía subrepticia, *en esta ambivalencia estructural del Destino, un deslizamiento propiamente metafísico de lo existencial a lo onto-lógico*, de la analítica a la ciencia en el sentido filosófico tradicional del término, en la forma de una teoría de la historia que explicita, así como funda, el esclarecimiento del sentido del ser y de la verdad que, aparentemente con toda "objetividad" fenomenológica, realiza la analítica del *Dasein*. La referencia al conde York von Warthenbourg, que Heidegger no vacila en citar ampliamente en el §77 de *SZ* de manera única e inesperada, testimonia sin ambigüedad de este deslizamiento: "La clara penetración del carácter fundamental de la *historia como "virtualidad"*, York la obtiene del conocimiento del carácter ontológico del *Dasein* humano mismo, y justamente no de una teoría científica que concierne al objeto de la consideración histórica. 'El hecho que el conjunto del dato psico-físico no es, sino que vive, es el punto germinal de la historicidad. Y una meditación de sí mismo que no está orientada hacia un yo abstracto sino hacia la plenitud del ser-mío, me hallará *históricamente determinado*, como la física me reconoce cósmicamente determinado. Tanto como naturaleza, *soy historia...* (p. 71). Y York, que ha puesto al día todas las "determinaciones de las relaciones" inauténticas y los relativismos "privados de suelo", no vacila en obtener la última consecuencia de esta penetración en la historicidad del *Dasein*. Pero de otro lado, en lo que toca a la historicidad interna de la conciencia de sí, *una sis-*

34. El estudio de la explicitación y de la resolución como momentos esenciales de la estructura hermenéutica de la existencia, en la medida que ambos unen el ver y el actuar en el nivel más fundamental, sería muy útil para comprender la marcha dialéctica del destino, pero sobrepasaría los límites que nos son dados.

temática separada de la ciencia de la historia es metodológicamente inadecuada. Así como la fisiología no puede hacer abstracción de la física, del mismo modo la filosofía —precisamente cuando ella es filosofía crítica— no puede hacer abstracción de la historicidad... la relación a sí mismo y la historicidad son como la respiración y la presión atmosférica —y— esto puede parecer en cierto modo paradójico —la no-historización del filosofar me parece desde el punto de vista del método un residuo metafísico'... 'Puesto que filosofar es vivir, he allí por qué— no se espanten —hay en mi opinión una filosofía de la historia— ¡Quién podría escribirla!' "35

Pues Heidegger, claro está. La cita de esta frase de la correspondencia de York a Dilthey no es de ningún modo inocente. Si bien *SZ* no es todavía temáticamente esta filosofía de la historia que York reclama, ella constituye sin embargo su fundamento ontológico. La filosofía heideggeriana de la historia es menos el resultado de la deconstrucción de la metafísica —que debía constituir un amplio sector de la segunda parte no redactada de *SZ*— de lo que ésta es, a la inversa, una explicitación de aquella. El coronamiento (teórico) y el resultado (práctico) de esta explicitación es el *Discurso del Rectorado*, en la medida que la teoría de la historia que allí se ofrece se presenta como una tarea, conforme al saber auténtico que abre la resolución: "La voluntad dirigida a la esencia de universidad alemana es la voluntad dirigida a la ciencia en cuanto misión histórica y espiritual del pueblo alemán como pueblo que se sabe a sí mismo en su estado. Ciencia y destino alemanes deben acceder conjuntamente al poder en esta voluntad de la esencia" (§ 6).³⁶

Este deslizamiento se ve allí consumado: el destino definido de manera conveniente como superpotencia nacida del surgimiento griego del pensar —en una ruptura operada por los presocráticos quienes, a través de una lucha elevada, logran pensar la verdad como des-velamiento (ἀ-λήθεια) bajo la égide del destino (Parménides)—, se cumple según su rasgo propio como recubrimiento progresivo de la verdad conquistada por los griegos hasta el recubrimiento de la posibilidad misma de acceso al desvelamiento, y, por supuesto, detenta a su destinatario: al pueblo alemán, al cual le toca retomar la antorcha del combate para rehallar la grandeza griega. "El inicio *existe* aún. No se halla *detrás* de nosotros, como lo fue antaño, sino se yergue *ante* nosotros. Co-

35. *Sein und Zeit*, 401. Nosotros subrayamos. El subrayado de la palabra "es" aparece en el texto de Heidegger.

36. Para las citas del *Discurso del Rectorado* señalaremos los párrafos. Los extractos presentados son extraídos de una traducción completa del *Discurso* que presentamos en este mismo número de *Areté*.

mo lo más grande, el inicio anticipa todo lo que viene y, en tal sentido, también nos ha ya sobrepasado. El inicio ha irrumpido en nuestro porvenir, se yergue allí como la lejana prescripción que nos demanda recuperar su grandeza" (§ 14). Conocer el destino y quererlo, tal es la esencia de la ciencia: "Sólo si cumplimos resueltamente esta lejana prescripción a fin de reconquistar la grandeza del inicio, sólo entonces la ciencia se convertirá para nosotros en la más íntima necesidad de la existencia" (§ 15), o aún del espíritu, puesto que "el espíritu es, en concordancia con el origen, sapiente resolución por la esencia del ser" (§ 20). ¿Acaso hemos regresado, a pesar de la analítica existencial y de la deconstrucción de la metafísica, a los días más bellos de la filosofía —reina de las ciencias—?

Lo que es cierto es que la ambivalencia de la noción de destino da lugar a una ambigüedad fundamental —ambigüedad que, según nuestra opinión, igualmente preside la elaboración misma de *SZ* cuanto explica su inacabamiento y autoriza, incluso implica necesariamente, el compromiso al lado de los nazis en 1933.

Es pues el mecanismo oculto, así como impensado, de esta ambigüedad, el que debemos ahora esclarecer a fin de poder comprender la coherencia filosófica y política de las tomas de posición de 1933-1934.

*

* *

Esta ambigüedad es aquella del doble estatuto de la fenomenología, a la vez método y ciencia, en *SZ* ³⁷. Heidegger mismo la presenta como tal desde el inicio del libro, en el célebre párrafo 7: "La fenomenología es el modo de acceso a lo que debe convertirse en tema de la ontología; ella es el método que permite determinar este objeto legitimándolo. *La ontología no es posible sino como fenomenología*" ³⁸

En tanto método directo de mostración de los fenómenos tal como ellos se manifiestan, la fenomenología es un modo de acceso privilegiado no solamente al ente, sino también a lo inaparente sin el cual no podría haber mani-

37. Esta ambigüedad de la fenomenología heideggeriana ha sido vista y estudiada de manera admirable por Jean-François COURTINE en un artículo publicado en el número 3/4 de la revista *Exercices de la patience* consagrado a Heidegger, editado en la primavera de 1982 (65-83).

38. *Sein und Zeit*, 35. Es Heidegger quien subraya.

festación posible: el ser como tal que debe convertirse en tema de la ontología. Mas se ve aquí que la fenomenología no podría ser comparada a otros métodos de conocimiento en la medida en que, debiendo manifestar (λέγειν) lo que se muestra a partir de sí mismo (τὰ φαινόμενα), ella depende *esencialmente* de lo que ella debe poner en claro. "Al contrario (de la ontología tradicional) una disciplina sólo puede construirse aquí a partir de las necesidades inherentes a cuestiones precisas y a partir de un método inspirado por las exigencias de las cosas mismas" 39 Es por ello, continúa Heidegger, que el "método que permite determinar el objeto" (del conocimiento) debe servir *ante todo* para "la legitimación de este objeto". En otros términos, la fenomenología como método sólo puede *ser como experiencia de sí misma*. El correlato u "objeto" de SZ —*la cuestión del sentido del ser*, en su posibilidad misma— *es ya, en sí, efectuación fenomenológica*. Esto es enunciado claramente desde el inicio del §7 de SZ: "Parece, dice Heidegger, que caracterizando provisoriamente el objeto temático de la exposición (el ser en general, o aún, el sentido del ser en general), se haya también esbozado el método"40

Y toda la analítica existencial tendrá finalmente como tarea la legitimación de ese suelo y su determinación precisa. Si bien allí se da la radical novedad de la fenomenología heideggeriana como método, ella no deja de albergar en su seno una dificultad fundamental: ¿Cómo es que "lo que no se manifiesta" o "permanece oculto" puede sin embargo aparecer de manera suficientemente clara para que el pensamiento pueda "dejarlo ver" tal como "se manifiesta" o —como estaríamos tentados de decir— tal como *debe* manifestarse a partir de sí mismo? Lo que se anuncia con esta dificultad es la circularidad hermenéutica inevitable que está a la base de todo el desarrollo de SZ, circularidad que se debe precisamente a la estrecha conexión entre la fenomenología como modo de descubrimiento y su "objeto", y cuyo análisis hermenéutico de la comprensión como "ver actuante"41 nos descubre la razón ontológica. Puesto que éste no es el lugar de de-construir los análisis de los parágrafos 31 y 32 de SZ, nos limitaremos a decir que esta circularidad supone y reposa, en lo que concierne al proyecto de SZ, sobre una *anticipación* esencial, efectuación de la experiencia fundamental que sub-tiende toda la empresa —aquella del olvido del ser y conjuntamente la puesta en claro de la esencia privativa de la verdad—, anticipación que la mostración fenomenológica tendrá como tarea volver a encontrar y legitimar, es decir, fundar.

39. *Ibid.*, 27.

40. *Loc. cit.*

41. Sobre este punto preciso cf. nuestra tesis *Teoría y Praxis en Heidegger - Historia de un Error*, París 1986. Primera Parte, 253 y ss.

Que existe una relación de esencia entre esta anticipación que ya es en sí, en tanto experiencia del pensamiento, esencialmente fenomenológica y la "idea de la fenomenología" como ciencia, es una evidencia, pero una evidencia que no se deja desmontar fácilmente debido a la indeterminación en la cual Heidegger ha dejado este último concepto como testimonio del pasaje central, ya parcialmente citado, de *SZ*. "Distinguiéndose del concepto "lógico" (de la ciencia), que comprende la ciencia en vista de sus resultados y la determina como un conjunto coherente y fundado de proposiciones verdaderas, el concepto existencial concibe la ciencia como una manera de ser de la existencia y en ello como un modo de ser-en-el-mundo que descubre y revela al ente y al ser. Sin embargo la interpretación existencialista acabada de la ciencia sólo se deja cumplir desde el momento en que *el sentido del ser y la "relación" entre el ser y la verdad** son explicados a partir de la temporalidad de la existencia. Las reflexiones siguientes preparan la comprensión de esta problemática central, sólo en cuyo interior la idea de la fenomenología puede, también, ser desarrollada en su diferencia con el concepto preliminar esbozado en la Introducción**"42 ¿Qué nos dice este texto? En primer lugar, que la ciencia no es una compilación de conocimientos coherentes gracias al método y metódicamente *verificados* que conciernen un dominio particular del ente, sino una "manera de ser de la existencia". La primera dificultad de la fenomenología como método y como ciencia *se duplica*, pues si la primera intención de *SZ* está efectivamente orientada hacia la ciencia, es decir, hacia la idea de la fenomenología, y está en búsqueda de su elaboración, ¿cómo se puede pensar en formalizar de manera adecuada lo que por definición no puede plegarse a esta exigencia: la existencia en la medida que recibe su sentido y su forma sólo en y por su correspondencia al ser siempre-ya abierto del ente, es decir en tanto es ser-en-el-mundo? No hay duda que el inacabamiento de *SZ* es el resultado de esta dificultad.

Empero esta formalización ya había sido realizada cuando Heidegger escribe *SZ*; se halla allí implícita. El problema es que ella no puede plegarse a la puesta al día metódica de *SZ*; en otras palabras ella, no puede decirse en el lenguaje de *SZ*. ¿Por qué? Porque, precisamente, ella no es el resultado del recorrido fenomenológico sino que es el producto de lo que, más arriba, hemos llamado la *anticipación* fenomenológica y considerado como uno de los momentos estructurales de la circularidad hermenéutica —momento esencial, aquel de la elección donde la libertad del *Dasein* como ser-en-proyecto escapa a la determinación del ente o, que viene a ser lo mismo, a las limitaciones de la fenomenología como método de mostración directa de los fenómenos. Heideg-

42. *Sein und Zeit*, §69, 357. * Cf. §44 y ss.; ** cf. §7, 27 y ss.

ger por otro lado no disimula esto en absoluto. "Para hablar más rigurosamente, nos dice, la investigación fenomenológica (que es μέθοδος en sentido original de puesta en marcha) es la empresa explícita en búsqueda del método que es la ontología (*ist die ausdrückliche Bemühung um die Methode der Ontologie*)⁴³. Así, la última razón del método es pues la ontología —éste es el sentido del genitivo subjetivo en alemán. Esta ontología, que se presenta en la anticipación fundadora propiamente organizadora del mundo y de su historia (dado que el mundo, así como el *Dasein*, es historial), es la historia de la ocultación progresiva de la verdad, como sentido del ser, hasta su olvido definitivo en la época moderna. Tal es el sentido de *la idea de la fenomenología*, o de la fenomenología como "idea" en el sentido original del término, es decir del ser cuya expresión, antes que su clave, es la historia.

La frase, ya citada, con la cual comienza el § 7 de *SZ* ("parece que caracterizando provisoriamente el objeto temático de la exposición —el ser del ente, o el sentido del ser en general— ya hemos esbozado el método de una vez por todas")⁴⁴, recibe una nueva luz. Si bien la fenomenología en tanto método tiene como fin esclarecer y legitimar su objeto dado por la anticipación fundamental, esta "idea" sigue siendo en tanto tal la condición de posibilidad de la ciencia en el sentido del saber fundamental, a partir del cual todo saber parcial del ente recibe su horizonte de verdad. Es por eso que en el *Discurso del Rectorado* Heidegger podrá todavía decir: "Sépallo o no, quíeralo o no, toda ciencia es filosofía" (§ 9). A pesar del proyecto y del punto de partida de *SZ*, ¿nos hallamos en presencia de una nueva tesis sobre el ser, en el sentido —metafísico— de una interpretación del ser del ente? ¿De ningún modo! Mas, para retomar una expresión de Philippe Lacoue-Labarthe, el "gesto" es similar pues se trata efectivamente de un "gesto de fundación" o de "re-fundación"⁴⁵, puesto que, de conformidad con lo que se presenta como el sentido de la historia, lo que está en juego es la retoma del fundamento griego. Este gesto, en buena lógica, es decir, conforme a lo que se presenta como condición de posibilidad del sentido del ser y de la historia, es fundamentalmente político.

Ofrecida como posibilidad a partir de la co-historialidad que funda el destino de un pueblo, la ciencia, en el sentido de la "*firmeza interrogante y desnuda en medio de la incertidumbre del ente en su totalidad* (*D.R.* § 20)" para el esclarecimiento del sentido del ser, no puede efectivamente ser sino la obra de un pueblo entero.

43. *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, XXIV, 466-467.

44. *Sein und Zeit*. 27.

45. Cf. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *op. cit.*, 33-34.

Mas este gesto, político en su esencia y en su finalidad, no podría traducirse en una práctica política. Una traducción de esa naturaleza significaría un retorno a la dualidad metafísica antigua que funda la praxis sobre la teoría y hace de la *puesta en práctica* el fin de la reflexión filosófica.

Para Heidegger no se trata en absoluto de poner en práctica un saber. Volver a ganar la grandeza del inicio griego no significa de ningún modo que sea necesario volver a vivir como los griegos, anulando de ese modo casi dos milenios y medio de historia, sino de reganar *en nuestro mundo y para él* lo que hizo la grandeza de ese inicio, es decir la capacidad de mantener "la firmeza interrogante y descubierta en medio de la incertidumbre del ente en su totalidad", esta totalidad cuya verdad la ciencia moderna cree poder revelarnos y que la técnica pretende vanamente poder dominar. Ser capaz de volver a poner en cuestión esas certezas no es otra cosa que reconocer la finitud del *Dasein* como su destino más propio y asumirlo como tal, lo que significa no renunciar en absoluto al saber sino más bien comprender su *búsqueda* como el modo de ser más propio del hombre en tanto ser-en-el-mundo.

De esa manera se esclarecen estos párrafos centrales del *Discurso del Rectorado* en los cuales se ha visto con mucha frecuencia la confesión del "nazismo oculto" de Heidegger: "Y si inclusive nuestra existencia más propia se halla ella misma ante una gran metamorfosis (el cumplimiento de la metafísica de la voluntad de poder en la extensión planetaria y autónoma de la técnica -N.B.P.-), si es cierto lo que dijera apasionadamente, en su búsqueda de dios, el último filósofo alemán, Friedrich Nietzsche: "Dios ha muerto" (significando por eso mismo la muerte de toda verdad absoluta y de toda certeza -N.B.P.-), si debemos tomar en serio este abandono del hombre de hoy en medio del ente, entonces ¿qué sucede con la ciencia? (§ 17) Sucede que la original obstinación admirativa de los griegos frente al ente se transforma en un hallarse expuestos, sin protección alguna, a lo oculto e incierto, es decir, a lo digno de ser interrogado. *El preguntar ya no es entonces sólo algo preliminar y superable por medio de una respuesta, que sería el saber, sino el preguntar mismo se vuelve la más alta figura del saber* (el subrayado es nuestro). El preguntar despliega así su fuerza más propia para poner al descubierto lo esencial de todas las cosas. El preguntar constriñe entonces a simplificar, del modo más extremo, la mirada sobre lo ineludible (§ 18). Tal preguntar rompe el encapsulamiento de las ciencias en disciplinas cada vez más específicas, rescatándolas de su dispersión, sin límite ni rumbo, en campos y extremos aislados, y expone de nuevo a la ciencia inmediatamente a la fecundidad y la bendición de todas las potencias mundanas de la existencia histórica y humana, como son: la naturaleza, la historia, la lengua; el pueblo, las costumbres, el estado; la poesía, el pensamiento, la fe; la enfermedad, la locura, la muerte; el derecho, la econo-

mía, la técnica (§ 19). Si queremos la esencia de la ciencia en el sentido de la *firmeza interrogante y desnuda en medio de la incertidumbre del ente en su totalidad*, entonces *esta* voluntad de la esencia crea para nuestro pueblo el mundo del más íntimo y más extremo peligro, es decir, su verdadero mundo *espiritual*. Pues el "espíritu" no es la vacua sutileza, ni el juego gratuito del ingenio, ni la ilimitada labor analítica del entendimiento ni, menos aún, la "razón universal"; por el contrario, *el espíritu es, en concordancia con el origen, sapiente resolución por la esencia del ser* (el subrayado es nuestro). Y el mundo *espiritual* de un pueblo no es la superestructura de una civilización, ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores de utilidad, sino el poder de conservación más profundo de las fuerzas de su tierra y de su sangre en cuanto poder de la estimulación más íntima y de la sacudida más grande de su existencia. *Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza* (§ 20) (el subrayado es nuestro).⁴⁶

Se puede decir, naturalmente, que el *Discurso del Rectorado* y, con él, todo el compromiso de Heidegger, descansa sobre una interpretación mítica de la Grecia antigua (Heidegger mismo habla simplemente de "presentimiento"⁴⁷) y que, presintiendo esta interpretación como un modelo, él se deja a su turno seducir por lo que es la tentación de toda filosofía política moderna. Esta comprensión de "La cuestión" de Philippe Lacoue-Labarthe⁴⁸, que contiene con toda seguridad elementos de verdad y que da lugar, por otro lado, a desarrollos de lo más interesantes sobre las relaciones de lo político y de lo estético en Heidegger, nos parece sin embargo insuficiente para explicar la coherencia

46. El *Discurso del Rectorado*. El subrayado señalado entre paréntesis en el texto es nuestro. El subrayado adicional es de Heidegger.

47. Heidegger dice en "Mein Weg in die Phänomenologie" que, al inicio, "... *cuando más por un presentimiento que dirigido por un punto de vista bien fundado*, aprendí esto: lo que para la fenomenología de los actos de la conciencia se cumple como el manifestarse del fenómeno, *es pensado de manera más original todavía por Aristóteles, y en todo el pensamiento y el Dasein de los griegos, como ἀλήθεια*, como lo desoculto de la presencia, su desvelamiento, su mostrarse. Lo que las investigaciones fenomenológicas habían vuelto a descubrir como el mantener-que-porta (*iragende Haltung*) 'del pensamiento, resultó ser el rasgo fundamental del pensamiento griego, *por no decir de la filosofía como tal*. Cuanto más claro veía eso, se me hacía más urgente la cuestión: ¿de dónde y cómo, de acuerdo al principio de la fenomenología, se determina lo que debe experimentarse como "la cuestión misma"? ¿Es la conciencia y su objetividad, o es el ser del ente en su no retirada y en su retirada? Es así como me ví conducido al camino de la cuestión del ser, esclarecido por el estilo fenomenológico, ..." (en traduc. franc., *op. cit.*, 19-20. Nosotros subrayamos). (En *Zur Sache des Denkens*, 87. N.d.T.)

8. Cf. *La Fiction du politique*.

filosófica y política del compromiso de Heidegger en 1933— coherencia justificada con anticipación por Heidegger mismo en dos oportunidades en *SZ*, primero en la presentación completamente formal de los requisitos de todo *Mitsein* auténtico posible ⁴⁹ y nuevamente en los extractos de la correspondencia de York y Dilthey citados en el § 77.

Aún cuando es evidente que el *Mitsein* auténtico no podría ser el resultado de la suma de *Dasein* auténticos, sin embargo también se sobreentiende que él no puede constituirse sino a partir de *Dasein* auténticos, fundamentalmente libres y responsables de sí mismos y de lo propio, es decir del ser como sentido, no solamente por sí mismos sino igualmente frente a los otros y a la historia. Captada a partir del horizonte existencial-extático de la temporalidad, la autenticidad yace esencialmente en la conciencia de esta responsabilidad historial. En un mundo dominado por la inautenticidad del "se", el *Dasein* auténtico sólo puede realizarse como *Mitsein* bajo la forma de un ser educador que él concibe desde entonces como su misión historial. La cita de York en ese lugar tampoco es inocente: "*Sin embargo el poder-devenir práctico es el fundamento auténtico de la legitimidad de toda ciencia. Pero la práctica matemática no es la única. La mirada práctica de nuestro punto de vista es pedagógica en el sentido más amplio y más profundo de la palabra. Ella es el alma de toda verdadera filosofía y la verdad de Platón y Aristóteles.*"⁵⁰

Si bien York habla desde el punto de vista de la filosofía, reivindicando lo que constituye la finalidad de toda gran filosofía aunque partiendo de otro punto de vista, Heidegger también aquí, de una manera *similar*, reivindica una función pedagógica del ser auténtico abierto a la verdad historial del ser como sentido. "Si queremos esta esencia de la ciencia, dice Heidegger en el *Discurso del Rectorado*, entonces el profesorado de la universidad debe avanzar efectivamente hasta los puestos de mayor peligro, en la constante incertidumbre del mundo. Si se mantiene firme en esa posición, es decir, si de allí —en la esencial proximidad al asedio de todas las cosas— surgen para él el preguntar común y el decir en consonancia con el de la comunidad, entonces el profesorado se fortalecerá para el liderazgo (*Führerschaft*) (§ 21)⁵¹. Si bien el gesto es similar, con toda evidencia su finalidad es diferente. En Heidegger ya no se trata de obrar para la puesta en práctica de una idea planteada como verdadera sino de obrar para la puesta al día de lo que debe constituir la verdad y el sentido del ser. Esta puesta al día no puede en ningún caso ser la obra de un solo hombre

49. Cf. nota 31 *supra*.

50. *Sein und Zeit*, 402. Nosotros subrayamos.

51. Cf. nota 36.

puesto que ella no depende de las posibilidades de cualquier teoría del conocimiento, sino que depende más bien de un modo de ser, de una voluntad resuelta de todo un pueblo; éste sólo puede hallar su voluntad común a partir de una nueva raigambre en lo que constituye su especificidad que le es transmitida por sus tradiciones, su lengua y su historia al mismo tiempo que se ve transformado por ella.

Aunque la finalidad sea diferente, las exigencias, y en particular las exigencias éticas de la práctica, son las mismas. En el montaje que Heidegger efectúa de las citas del Conde York, él continúa poniendo el acento sobre la ética: "*Usted (recordemos que es a Dilthey a quien se dirige York) sabe lo que yo pienso sobre la posibilidad de una ética como ciencia. A pesar de todo, se puede siempre hacer algo mejor. ¿Para quién, a decir verdad, están escritos estos libros? ¡Ficheros sobre ficheros! Lo único asombroso es la propensión a pasar de la física a la ética*" (p. 73). 'Cuando se comprende la filosofía como manifestación de la vida y no como expectoración de un pensamiento privado de suelo, aparece sin fundamento puesto que se aparta la mirada del suelo de la conciencia; la tarea es entonces tan pobre en resultado cuanto complicada y penosa en su realización. *Liberar de los prejuicios es su presupuesto y esto ya es difícil de realizar* (p. 250)"⁵²

Si bien es verdad que Heidegger juzgaba del mismo modo la ética y la estética, siendo tanto la una como la otra incapaces de alcanzar la esencia de su "objeto" a causa del fundamento metafísico sobre el cual ellas reposan y su propensión a constituirse como ciencias, la ética no está ausente de su pensamiento. Se podría decir, por el contrario, que toda la obra de Heidegger se sitúa en la dimensión de la ética y de una manera muy particular en *SZ*, puesto que se trata en esa obra de determinar las condiciones de posibilidad de un ser-en-el-mundo auténtico. Pero esto exige que seamos capaces de entender la "ética" en su sentido original como la morada (ἡθός)⁵³ asignada al hombre por

52. *Sein und Zeit*, 402.

53. El ἡθός —más original que la "ética" que aparece por primera vez con la "lógica" y la "física" en la escuela de Platón, es decir en el momento en que el pensamiento se hace filosofía, en que la filosofía concebida como ciencia deviene, en tanto ética, asunto de escuela y de ejercicios escolares— significa en el alba del pensamiento griego "la morada, el lugar de habitación", es decir en general "la región abierta donde el hombre habita". Es porque los pensadores y los poetas anteriores a Sócrates pensaban la φύσις (es decir, el ser) según una profundidad y con una amplitud jamás alcanzadas por física alguna posterior ("Leure sur l'humanisme", *Questions III*, 138) ("Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, 184-185. *N.d.T.*) que la esencia del ἡθός les era evidente. Y Heidegger prosigue: "Las tragedias de Sófocles conue-

susencia propia que hace de él el correspondiente del ser como presencia del ente y el lugar de la determinación o del des-cubrimiento del sentido de esta presencia, de la cual el hombre mismo también forma parte de una manera insigne. La condición de acceso a esto originario depende de la liberación de los prejuicios, que concierne no solamente el "valor" de verdad y el "poder" de las ciencias exactas, sino que también se refiere a nuestras concepciones modernas de la sociedad, a los "valores" morales y políticos "intocables" que, a nuestros ojos, constituyen los fundamentos de ellas.

Sin embargo, situar su pensamiento a nivel de ἦθος originario no significa que a Heidegger no le interese la preocupación ética en el sentido tradicional del término. En la *Carta sobre el humanismo*, ciertamente posterior al compromiso de 1933 pero que pesa mucho más precisamente en ese punto puesto que no ha renegado nada respecto de ese compromiso, Heidegger escribe, hablando de SZ: "Allí donde la esencia del hombre es también pensada de manera esencial, es decir, únicamente a partir de la cuestión que trata sobre la verdad del ser, pero también allí donde el hombre no es erigido como centro del ente, *es necesario despertar la exigencia de una intimación que lo ate y reglas que digan cómo el hombre, que experimenta al ser a partir de la ek-sistencia, debe vivir conforme a su destino*. El descejo de una ética empuja a su realización de manera tanto más imperiosa que crece, fuera de toda medida, la desorientación evidente del hombre, así como su desorientación oculta. *A este establecimiento del vínculo ético debemos prestar todos nuestros cuidados*" 54

nen en su decir, de una manera más original que las lecciones de Aristóteles sobre la "ética", el ἦθος. Una sentencia de Heráclito, de tres palabras, expresa algo tan simple que por ella la esencia del ἦθος se esclarece inmediatamente. La frase es la siguiente (fragmento 119): ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. Estos se traduce comúnmente: "El carácter propio del hombre es su demonio". Esta traducción revela una manera moderna, no griega, de pensar. Si ἦθος designa la región abierta en la cual el hombre habita, entonces lo propio de éste es hacer "aparecer lo que sobreviene a la esencia del hombre y así, en este advenimiento, lo que mora en su proximidad. La morada del hombre contiene y guarda la venida de aquello a lo cual el hombre pertenece en su esencia". Dicho de otro modo, la morada del hombre contiene y guarda lo que se manifiesta a partir de sí mismo (el ser) en y por su desvelamiento en el ente —ente que viene al encuentro del *Dasein*, para quien el ente es, gracias a esta misteriosa correspondencia creadora en la sombra de la cual el ser en tanto tal, como pura fenomenalidad, se retira. Esta misteriosa correspondencia que caracteriza la morada del hombre en la medida en que él pertenece a ella y detenta su custodia, es siguiendo la palabra de Heráclito, el dios. La sentencia dice: 'El hombre habita, en la medida en que es hombre, en la proximidad del dios.' (Loc. cit.)

54. *Ibid.*, traduc. franc. 136-137. Nosotros subrayamos. (Original alemán, 183-184. *N.d.T.*)

Si bien la ontología fundamental es ciertamente ética originaria, ella no puede determinar *por sí sola* las leyes o las normas universales para el comportamiento de cada uno, aparte claro está de aquellas que, formando parte de la esencia del hombre, por un lado obligan al *Miusein* auténticamente reconocido: el respeto de la libertad fundamental del otro; y, por otro lado, obligan al *Miusein* auténticamente vivido: la solicitud que conduce al ser auténtico a la medida de cada situación para ofrecer al otro la posibilidad de la realización plena de su esencia. Estas leyes constituyen los primeros deberes de cada uno y el rector Heidegger no cesa de invocarlas en los discursos y los llamados de 1933-1934 a través de los términos de responsabilidad, dignidad, honor, coraje, camaradería, etc... La autenticidad sólo "vale", es decir tiene capacidad de revelación propia en la medida en que ella es respuesta a un llamado que es el llamado del ser (en la situación) como destino del hombre.

Es solamente en la medida en que ella es una respuesta tal, que la *resolución* puede ser determinada como una "*intimación que ata*" al *Dasein* a querer la verdad de su esencia, es decir a quererse como libertad fundamental en el horizonte historial y popular que lo determina o, en otros términos, a asumir su libertad y su finitud como el don de un destino que él debe hacer suyo, su parte de responsabilidad en el advenimiento del mundo y/o del sentido por venir. Es, pues, solamente porque ella es una respuesta tal, que la voluntad resuelta de la autenticidad puede ser ética originaria.

En abril de 1933, cuando Heidegger acepta la responsabilidad no solamente intelectual y política sino también, y quizás ante todo, humana del rectorado, en el momento de la "penuria más extrema" no solamente del pueblo alemán sino de todo occidente, el cuestionamiento del ser en y en vista de su verdad exige, para estar a la altura de la tarea del reconocimiento de una nueva época del ser, la puesta en obra de la ética más rigurosa, aquella que, a la escucha del llamado del destino, se da a sí misma su propia ley, sus propias reglas de modo tal suerte que *por ellas* cada uno se halle *indisolublemente atado al destino de la comunidad entera y a su verdad historial*.

Heidegger presenta estas reglas en el seno del *Discurso del Rectorado* bajo la forma general de los *tres servicios* —del trabajo, de la defensa y del saber— "*igualmente originarios*" y "*del mismo rango*", y por supuesto "*necesarios por igual*" para que pueda realizarse con la esencia historial del ser el destino del pueblo alemán y, a través de él, de todo el occidente. Los demás discursos y llamados de 1933-1934 retomarán sin excepción, bajo una forma u otra, lo que fue pensado y exigido por los "servicios" (el valor educador de los campos de trabajo, la supresión de la oposición entre trabajo manual y trabajo

intelectual, el llamado en favor del plebiscito organizado por Hitler para que Alemania abandone la S.D.N. etc.).

Pues esos servicios, en la situación historial de 1933, son lo único que permite al *Dasein* auténtico preservar y realizar *el vínculo* que lo ata a la "comunidad del pueblo", al "destino de la nación" y a la "misión espiritual del pueblo", es decir a la verdad historial del ser como destino. Los "servicios" obtienen su fuerza obligatoria precisamente de esos vínculos esenciales.

La función del estado es para Heidegger del mismo tipo que la de los servicios cuya obra pedagógica e historial el estado lleva a cabo.

Esta identidad de función es atestada por los términos mismos del *Discurso del Rectorado*: "Sin embargo, la comunidad de lucha de profesores y alumnos solo transformará la universidad alemana en centro de legislación espiritual y sólo hará de ella el medio de la más grande cohesión *del pueblo al servicio de los más altos fines en su estado... (zum höchsten Dienst am Volk in seinem Staat...)* (§ 39)"⁵⁵. Esta función pedagógica del estado es también anunciada en *SZ*, a través de los textos de York: "La tarea pedagógica del estado sería disolver la opinión pública elemental y, al mismo tiempo que formándola, capacitar a la individualidad a ver y a mirar, en la medida de lo posible. En lugar de una conciencia que se dice pública como exteriorización radical, nuevamente habría pues conciencias individuales, es decir, conciencias dueñas de sí mismas" (p. 249)⁵⁶

La tarea pedagógica y política, en el sentido más alto del término, del estado consiste en disolver el "se" y favorecer la formación de *Dasein* auténticos, pues la formación de la comunidad popular auténtica, que es su finalidad, no puede acontecer sino a partir de *Dasein* concientes de su responsabilidad historial, individual y colectiva en la in-formación de un mundo nuevo que haga época: "A partir de esta voluntad de ser responsable de sí, cada trabajo de cada categoría social, grande o pequeña, rehalla el lugar y el rango de su determinación igualmente necesaria. El trabajo de diferentes categorías sociales conlleva y refuerza la estructura viviente del estado; el trabajo permite al pueblo reconquistar su raigambre; el trabajo reemplaza, en tanto realidad del pueblo, a este estado en el campo de acción de todas las potencias esenciales y del ser que caracteriza al hombre"⁵⁷.

55. Nosotros subrayamos.

56. *SZ*, 403.

57. Llamado a los docentes para el plebiscito del 12 de noviembre de 1933, citado en SCHNEEBERGER, Guido, nº 132, trad. fr. *op. cit.*, 185. (*Nachlese*, 148. *N.d.T.*)

Si para Heidegger el servicio de (y en) el estado es el servicio supremo, es porque el estado, que debe ser la emanación de la voluntad popular en la medida que ésta proviene de una resolución auténtica a favor del futuro propio del pueblo, está *atado a la esencia del pueblo como espíritu* por esta misma voluntad resuelta y, como tal, constituye el instrumento privilegiado de combate para hacer frente a "la problematicidad general del ser"⁵⁸ y para conquistar su propia "grandeza" frente a su decadencia⁵⁹.

Así, el *Discurso del Rectorado* no es otra cosa que la puesta en claro de la intumescencia que sujeta al ser alemán a su destino y le muestra las reglas de "cómo" reconquistar su ser popular propio. Fundado sobre la ontología fundamental, que es igualmente ética originaria, el *Discurso* no solamente es un texto de pedagogía y/o de política en el sentido más alto del término sino igualmente una obra ética, la obra de la ética en el doble sentido de un genitivo objetivo y subjetivo, es decir, de la puesta en claro⁶⁰ del lugar de lo propio —del saber como combate—, a partir de ese mismo lugar que desde los griegos se devela como el destino de occidente. El estado es en este cuadro —aquel de la auto-revelación del saber como destino y como tarea— la obra suprema, a la vez el producto y el medio de la auto-determinación del sentido popular y destino del ser como espíritu, es decir como voluntad de lo propio.

Es allí pues donde desemboca la teoría de la historia, por un lado como destino legitimado por el descubrimiento del olvido del ser y de la esencia privativa de la verdad, y por el otro como la historicidad del *Dasein*: en una concepción organicista del estado y de la sociedad, la única no solamente capaz de corresponder a la esencia ontológica del mundo como autorización inaparente pero eficiente del ente por el proyecto comprensivo del *Dasein*, sino además capaz de corresponder al origen historial del *Dasein* de occidente en el pensamiento griego.

-
58. "La problematicidad del ser en general demanda del pueblo trabajo y lucha y lo sujeta a su estado, al cual pertenecen las profesiones". *Discurso del Rectorado*, § 25.
59. "Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza. Porque obliga a que la marcha emprendida por nuestro pueblo hacia su historia futura marque el paso de aquella permanente decisión entre la voluntad de grandeza y la permisividad de la decadencia." (*Ibid.* § 20).
50. Si es verdad, como afirma Jaspers Johns, que: "el arte no pone en cuestión, sino que pone en claro", el *Discurso del Rectorado* es la única obra (el esclarecimiento, o la visión de la historia) a partir de la cual el cuestionamiento auténtico deviene no solamente posible, sino "la más alta figura del saber", como lo afirma Heidegger.

Es esto lo que con seguridad no podía decirse en el lenguaje de la analítica existencialista puesto que es el cumplimiento del *a priori* que la funda al mismo tiempo que le escapa. Nuevamente, lo decisivo para comprender el pensamiento político de Heidegger es que la interpretación misma de la historia que le sirve de fundamento no resulta tanto de la toma de conciencia del "hecho" del olvido del ser, ni de la deconstrucción de la metafísica ya ampliamente avanzada en 1933, ni aún de la historicidad del *Dasein* (todos estos elementos sirviendo esencialmente a la legitimación de la anticipación fundamental), cuanto de un proyecto poético-histórico de la verdad misma que permanece como tal inaparente y asigna al fundamento (que es la ruptura griega) y a la ἀλήθεια un valor rector cuyo correlato es la interpretación del actuar en tanto llevar a cabo⁶¹.

Precisamente esta inaparencia actuante de la precomprensión poético-histórica de la verdad podrá fundar a la fenomenología como ciencia —ciencia de la historicidad destinal del ser— que, posibilitando la historia del ser como una sucesión de recubrimientos de su verdad inicial, da la ilusión de la "objetividad" científica de la fenomenología como método. En otros términos, el "ver actuante" o "la anticipación proyectiva" que gobierna la idea de la fenomenología, funciona de manera análoga a aquella que gobierna el proyecto matemático de la naturaleza en la física matemática o las visiones téticas del ser de la historia de la filosofía. Justamente es esa la paradoja del pensamiento heideggeriano.

Si bien Heidegger ve bien, a partir de la constatación (del "hecho") del olvido del ser que (le) descubre la anticipación proyectiva fundamental y gracias a la deconstrucción de la metafísica, que toda filosofía práctica depende del fundamento *noumenal* esclarecido por la ontología que lo conlleva, él no ve que él mismo —a pesar de la deconstrucción del funcionamiento hermenéutico de la comprensión del *Dasein* (o del *Dasein* como comprensión)— permanece prisionero de un esquema que, si no parecido, es por lo menos similar. Legitimando una visión totalizante de la historia, la historicidad del *Dasein* impone a éste una tarea que es cumplir esta historia. Por ello Heidegger podrá decir en 1936, con buena fe, que es la consecuencia óptica de lo impensado ontológico que sub-tiende a todo su pensamiento: "mi concepto de la historicidad es el que ha sido el fundamento (*die Grundlage*) del compromiso (*Einsatz*)".

61. "Lettre sur l'humanisme", *Questions III*, 73 ("Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, 145. N.d.T.)

La supresión de la oposición de la teoría y de la práctica por la analítica existencial no se ve pues fundamentalmente recusada en la medida en que la distinción *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*, desprovista de toda connotación moral en *SZ*, se ve transformada en el *Discurso del Rectorado* en una oposición esencial de la cual depende no solamente el futuro del ser alemán sino también el destino de occidente. Es ella la que da la vara según la cual deberá medirse la "voluntad de grandeza" del pueblo alemán y la llave del mundo espiritual, el único capaz de abrirle un futuro en conformidad con su destino.

La autenticidad, es decir, el querer enfrentar responsable la problemática del ser en general revelada como nuestro destino más propio, es lo que debe atar al *Dasein* historial a sí mismo y a los demás permitiéndole ver lo que debe y no debe hacer; es al servicio de ello que él debe colocarse.

Todavía en 1933 Heidegger afirma "El *Dasein* historial del hombre quiere decir siempre al mismo tiempo nuestro *Dasein* futuro más auténtico. Se trata de volver a colocar a este *Dasein* en la potencia del ser originariamente patentizado, en la totalidad de la pro-veniencia (*Geschichte*) que nos es destinada; ello, claro está, sólo dentro de los límites en los cuales el poder de la filosofía puede hacer algo."⁶²

Si bien el reconocimiento de los límites del poder de la filosofía es parcialmente el resultado del fracaso del rectorado, dicho reconocimiento no pone en absoluto en cuestión lo que constituyó la razón del compromiso: el *deber* de una *Führung* en nombre de un saber que es aquel de la verdad o del sentido originario del ser, del cual depende nuestro destino.

Se trata de una lógica análoga a aquella de todas las filosofías anteriores. Se trata del mismo principio de autoridad conferido por el saber que ya no sólo autoriza una *Führung* de la práctica —pues ésta nunca es más que una posibilidad óptica que la situación fáctica exige del ser-arrojado-en-el-mundo— sino, para retomar nuevamente un término de P. Lacoue-Labarthe, una *archi-Führung* en el sentido que el pensamiento de la verdad destinal del ser (que es combate a retomar incesantemente en la búsqueda del sentido) pone al día las condiciones ontológicas de posibilidad de toda *Führung* auténtica presente y futura.

"Filosóficamente inaceptable es para el pensamiento el hecho de salir voluntariamente de su esfera para tomar parte en la acción *en tanto* pensamiento,

62. *Introduction à la métaphysique*, 53. (*Einführung in die Metaphysik*, 32. N.d.T.)

es decir pretendiendo tener autoridad para hacerlo. En el dominio de la acción, el pensamiento no tiene derecho, como tal, de pretender ser autoridad. Igualmente, el pensamiento no tiene que proporcionar el cuadro intelectual de la acción. El pensamiento no es ni sirviente, ni amo. El pensamiento debe ser paciente; él es paciencia —paciencia frente al destino⁶³. Diciendo esto, François Fédier por lo menos atribuye al pensamiento heideggeriano, en su desarrollo hasta 1935, una interpretación retrospectiva fácil, aquella que Heidegger mismo quiso dar de su pensamiento después de lo que se ha convenido en llamar el "giro" (*Kehre*), lo que le permite hablar, como Heidegger mismo, de "error" a propósito del compromiso de 1933.

Pero esto significa olvidar muy rápidamente las citas del conde York al final de *SZ*, no ver que el proyecto que preside la elaboración de *SZ* funda su pretensión científica sobre un análisis de la historicidad del *Dasein* que hace aparecer a dicha historicidad como una tarea: el compromiso resuelto y clarividente a partir de la retoma de todo el pasado asumido como tal, es decir, de la tradición del pensamiento occidental concebido como recubrimiento progresivo de la verdad del ser desde sus inicios griegos. ¿Qué significa esto sino la puesta en lugar de "un cuadro intelectual de la acción"? Además, si es verdad que el pensamiento no es ni el sirviente ni el dueño del ser sino su guardián, Heidegger piensa a esta guardianía (que observa al pensamiento desde el punto más alto) hasta 1935 en términos de poder y de voluntad, es decir, de conquista o de reconquista de lo que fue dado en el pasado en su pureza inicial.

Lo fundamentalmente totalitario en la "idea de la fenomenología" concebida como ciencia, es que la historia que ella "descubre" es el lugar (y el producto) de una destinación y, en consecuencia, que el hombre en tanto posibilidad sólo está auténticamente en el mundo en la medida exacta en que se sabe el destinatario del destino, en que es capaz de *discernir* lo que se destina y de tomar parte así *verdaderamente* no solamente por sí mismo sino también como *Mitsein*, es decir, convertirse en el *guía auténtico* que devela no la verdad del futuro sino las condiciones de posibilidad de un futuro auténtico. Como *Führer en nombre del ἀρχή* que comanda la historia y la ciencia ("a partir de la ciencia y por la ciencia", dice Heidegger), el guía auténtico debe hacerse "... cargo de la educación y el adiestramiento de los guías y guardianes del destino del pueblo alemán"⁶⁴. La autoridad conferida por el saber de la verdad

63. François FEDIER, *op. cit.*, 153.

64. *Discurso del Rectorado*, § 6: "La universidad alemana representa para nosotros la escuela que, a partir de la ciencia y por la ciencia, se hace cargo de la educación y el adiestramiento (*Erziehung und Zucht*) de los guías y guardianes (*Führer und Hüter*) del destino del pueblo alemán".

historial del ser, y del saber..., toma *necesariamente* la forma de una misión: participar en la puesta en obra popular de esta verdad misma en conformidad con su esencia como apertura epocal de un mundo. Lo que constituye una falta o una carencia respecto del pensamiento no es obrar para la realización de la verdad *comprendida de ese modo*, sino pretender que el pensamiento *en tanto pensamiento* puede ser autoridad. Antes que práctico o político, el totalitarismo del pensamiento heideggeriano es *esencialmente* filosófico.

*

* *

Las razones fácticas del compromiso de abril de 1933 al lado de los nazis se conocen bastante bien. El texto escrito en 1945, "*El Rectorado 1933-34 – Hechos y Reflexiones*" y confiado a su hijo para acompañar una reedición póstuma del *Discurso del Rectorado*, para ser un justificativo, no deja de ofrecernos la clave de lo que Heidegger, a partir de su concepción de la ciencia y de la historia que permanecen en el fondo invariables, sólo puede concebir como un error —*error óptico* en la subestimación de la fuerza política del movimiento nacional socialista, y *error ontológico* en la subestimación del peso ontológico de la tradición, es decir de la fuerza de ley de la concepción moderna de la ciencia universalmente admitida.

La primera clave es en primer lugar la situación de Alemania durante el invierno y la primavera que preceden el Rectorado.

El invierno de 1932-1933 veía soplar un viento subversivo sobre la universidad. Muchos estudiantes, y entre ellos los más dotados, se ven soliviantados por una terca voluntad de salir del caos, de tomar en mano este destino que bruscamente parece querer ser de ellos, y al que los conceptos de nacionalismo y de socialismo vienen a dar un contenido no solamente seductor sino de necesidad vital para una juventud cuyo futuro, tanto político como económico, parecía cerrado hasta entonces. A fines del invierno queda claro que los estudiantes alemanes han elegido: "... la fuerza joven del pueblo, incluso la más joven, que se proyecta más allá de nosotros, ya *ha tomado una decisión* a este respecto (§ 45)"⁶⁵. Ella quiere asumir la plena y entera responsabilidad de su propio futuro.

"El estudiantado alemán está en marcha. Y si busca a *alguien*, es a aquellos guías por cuyo intermedio quiere elevar su determinación propia a verdad

65. *Ibid.*, § 45.

undada y sapiente, otorgándole la claridad de la palabra y la obra interpretativa / eficiente (§ 21)"⁶⁶

Es en ese estado revolucionario de hecho, es decir, abierto a toda posibilidad, que el proyecto pedagógico-político de Heidegger, es enunciado y ya concebido como misión, en la conferencia de 1929: el restaurar a la universidad reconstruyendo las ciencias en su esencia común, que es también la esencia historial y popular de la verdad, adquiere un carácter de urgencia esencial. Pues con esta misión, en este momento preciso de la historia alemana, no solamente está en juego el destino de la universidad, sino el destino del pueblo alemán entero. Cuando Heidegger dice "hay una revolución en Alemania"⁶⁷, no es una constatación banal, sino una exhortación. Es claro que Heidegger comprende el movimiento que condujo a Hitler al poder como un sobresalto de la voluntad de todo el pueblo alemán en vistas a tomar su futuro en manos en un impulso vasto de solidaridad nacional y con la conciencia de una especificidad irreductible— que, en tanto resolución, amerita consideración y confiere dignidad imponiéndole deberes y trabajo— para conducirla a la altura de su encrucijada: la correspondencia a una nueva época del ser donde debe cumplirse el destino de occidente, la era del trabajador como cumplimiento de la metafísica de la voluntad de poder de donde proviene, aunque sin saberlo, el movimiento que sumerge a Alemania a comienzos de ese año de 1933.

De allí que no entrar en el movimiento para intentar ponerlo nuevamente sobre los rieles de su verdad historial representa para Heidegger una falta, la "falta de la carencia esencial", aquella que ata al *Dasein* a la verdad historial de su determinación y al saber.

"Así, pues, —resume Heidegger— lo que en suma me determinó a aceptar el rectorado son los tres puntos siguientes: 1. Veía en esa época, en el movimiento llegado al poder, una posibilidad de unir y renovar al pueblo desde el interior y un camino para encontrar su determinación histórica y occidental. Creía que la universidad, renovándose por sí misma, podría a su vez ser llamada a contribuir decisivamente en la unión interna del pueblo dándole su orientación. 2. Es por eso que veía en el rectorado una posibilidad de conducir a todas las fuerzas capaces —sin tener cuenta su pertenencia o no al partido ni a su doctrina— a la prioridad de la meditación y de la renovación, y de reforzar y asegurar la influencia de esas fuerzas. 3. De esta manera, esperaba poder hacer

66. *Ibid.*, § 21.

67. Cf. nota 27.

frente al surgimiento de personas inapropiadas y a la preponderancia amenazante del aparato partidario y de su doctrina".⁶⁸

Las cosas son claras. La adhesión al movimiento no significa en modo alguno una adhesión a la doctrina; ésta es ontológicamente imposible. Pero frente a la penuria de la Alemania de los años 30 y al caos político, que no son sino las expresiones ónticas del nihilismo triunfante que el liberalismo democrático ha sido incapaz de combatir (y cuya causa secundaria quizás es él, por otro lado, en tanto que es igualmente una expresión de la metafísica de la subjetividad), el movimiento nazi posee dos armas-maestras: el nacionalismo y el socialismo cuya conjunción es precisamente en 1933 el único medio según Heidegger para abrir un camino hacia la comunidad del pueblo en y por la cual únicamente se puede realizar la verdad destinal del ser.

Para Heidegger como para Jünger, en el cual él ve un precursor en estos años decisivos, "no hay oposición entre socialismo y nacionalismo, son dos manifestaciones de una y la misma fuerza, un exterior y un interior que son inconcebibles el uno sin el otro"⁶⁹.

Si bien es evidente para Heidegger la manera en la cual el nacional-socialismo concibe el nacionalismo: la superioridad de la raza aria, y el socialismo: un subterfugio para recuperar e integrar a la clase de los desheredados en un Estado de los trabajadores tal como lo pinta Jünger en *Der Arbeiter*, esto no tiene mucho que ver con la manera como él mismo concibe estos términos; lo importante es, a sus ojos, que ellos hayan permitido la unión del pueblo alemán en una voluntad propia, es decir, en una voluntad de lo propio. De allí que la tarea sea reconducir al nacionalismo y al socialismo a su verdadera esencia:

- Al nacionalismo, hasta lo que constituye la esencia de un pueblo: la manera cómo concibe el mundo, se presenta a sí mismo frente al mundo y a Dios, la organización de su sociedad: estas relaciones son llevadas por la historia, por las tradiciones y sobre todo por esa lengua alemana cuyo poder descubriente —haciendo eco a aquella de la lengua griega que inaugura la historia de occidente como destino del ser— debe determinar el sentido del por-venir.

58. *El Rectorado 1933/34. Hechos y reflexiones, op. cit.*, 23-24.

59. Ernst Jünger, en un artículo publicado el 5 de mayo de 1929 en la revista *Widerstand*.

- Al socialismo, que por el intermediario de una meditación sobre el sentido del trabajo como obra, es decir como saber, debe permitir a cada uno hallar el lugar que le conviene en el seno de la sociedad concebida como comunidad.

Si bien se conoce el carácter absolutamente revolucionario, en sus modalidades prácticas de de-construcción y en su finalidad, de la concepción heideggeriana de la ciencia —"esta locura del pensar" como dice Gérard Granel⁷⁰— no se comprende en general tan bien el carácter "revolucionario" (habría que escribir re-revolucionario) de su concepción del trabajo. Ahora bien, precisamente esta concepción lo conduce a pensar en 1933 "que es menos locura proponer su visión de la verdad y del destino" a la locura nazi (en la medida que dicha visión no era considerada como producto y síntoma del desmoronamiento de la modernidad, e insospechada en cuanto al horror de sus desarrollos propios), que proponérsela a cualesquiera administradores de la cultura y de la política, que no saben lo que administran como democracia, como socialismo y como saber" ⁷¹.

Pues finalmente el trabajo es la palabra clave de la ideología nazi. El slogan "*Arbeit und Brot*" ("trabajo y pan") vale más en este año de instalación que aquél de "*Blut und Boden*" ("sangre y suelo") que será aquel retenido exclusivamente en retrospectiva. La visión corporativa de la sociedad que el régimen pondrá en ejecución en mayo de 1933 no puede dejar de despertar eco en el pensamiento heideggeriano, ella es signo que allí se busca algo que debe pensarse a partir de la esencia del trabajo.

Recordemos que en *SZ* es en el trabajo que el *Dasein* encuentra en primera instancia a los otros. En tanto tal, el trabajo es, pues, el lugar y el medio privilegiado de la posibilidad de la toma de conciencia por cada uno de su pertenencia a la comunidad del pueblo. Este punto es fundamental, pues la toma de conciencia de esta realidad popular e historial es la condición de una existencia auténtica en tanto *Dasein* y *Mitsein*. Para Heidegger, el desempleo no es solamente un problema económico sino en primer lugar un problema existencial cuyas consecuencias existenciales son incalculables.

En la perspectiva de aquel que se desarrolla a inicios de los años treinta, esto no significa otra cosa que la desestructuración completa del cuerpo social, lo que implica a plazo muy breve la pérdida del mundo y la muerte del es-

70. Gérard GRANEL, *op. cit.*, 112.

71. *Ibid.*

píritu, que al mismo tiempo lo sub-tiende y se nutre de él, y con la pérdida de esto propio, la imposibilidad de todo futuro auténtico. He allí por qué Heidegger apoya el programa de los grandes trabajos lanzado por Hitler. Pues, para él, "la creación de empleos no es solamente el medio de suprimir la penuria material, ni tampoco solamente el medio de eliminar el desaliento o aún la desesperanza interior; la creación de empleos no es solamente el medio de *apartar* lo que nos oprime y nos aplasta; el programa de creación de empleos es más bien, al mismo tiempo y en propio, *organización* y construcción del nuevo porvenir de nuestro pueblo. Proporcionar trabajo a los conciudadanos sin trabajo y sin salario debe, en primer lugar, volver a dar a estos últimos la *capacidad de existir* en el Estado y para el Estado y, por eso mismo, para el pueblo entero. El conciudadano que ha accedido al trabajo debe entonces experimentar el hecho que él no es rechazado, ni dejado a su suerte, que él está integrado al orden del pueblo, y que cada servicio y cada prestación posee un valor propio, teniendo un equivalente en otras prestaciones y otros servicios. A través de esta experiencia él debe rehallar *frente a sus propios ojos* la justa dignidad y la justa fuerza del alma, y adquirir *a ojos de los demás* compañeros la justa seguridad y la justa determinación"⁷²

He allí por qué igualmente el trabajo, que en esos tiempos de penuria no es solamente un derecho, sino también *un privilegio*, implica en añadidura *obligaciones*.

La primera de esas obligaciones es ser capaz de "sacrificar" sus gustos y sus aspiraciones personales en vistas a la construcción del futuro del pueblo alemán. Este sacrificio que no es otro que aquel de la libertad individual en provecho de la comunidad y del destino del pueblo, no significa sin embargo la negación de la persona singular, *der Einzelne*, ni su reducción a una función o a una cierta fuerza de trabajo⁷³ —esto sería contradecir la determinación del hombre como *Dasein*, este *Dasein* que es siempre ante todo "el mío"—. Lo que es así sacrificado es, como en Jünger o aún ya en Fichte, la libertad del derecho de *das Individuum*, el individuo burgués, atado a una época determinada de la historia del ser (esta libertad que reivindica por ejemplo este mismo in-

72. "Discurso a los obreros acogidos en la Universidad de Friburgo", del 22 de enero de 1934. SCHNEEBERGER, Guido, nº 170, Traduc. franc. *op. cit.*, 188. (*Nachlese*, 199. *N.d.T.*)

73. "El trabajador, dice Heidegger, no es, como el marxismo quería, el simple objeto de la explotación", y por consiguiente: "La categoría de los trabajadores no es la clase de los desheredados que emprenden la lucha general de clases" (*Ibid.*, traduc. franc. 190) (*Nachlese*, 201-202. *N.d.T.*)

viduo al interior de la universidad bajo el nombre de libertad académica), mas
 aquella, esencial, del *Dasein* que, auténticamente experimentada, es vivida
 como responsabilidad respecto de sí (autonomía) y de los demás (*Mitsein*
 auténtico). Si "cada servicio y cada prestación tiene un equivalente en otros ser-
 vicios y otras prestaciones" no es porque cada hombre, como un rodaje de una
 mensa máquina, sería reemplazable por no importa qué otro capaz de cum-
 ir la misma tarea, sino porque el trabajo es para el *Dasein* auténtico una elec-
 ón que se ha vuelto ciertamente *necesaria* por la *ἔποχή* del ser que determina
 mundo moderno, *pero esclarecida por el sentido de su responsabilidad respec-*
del futuro de la comunidad a la cual pertenece. Heidegger afirma en efecto:
 El trabajo no es simplemente la producción de bienes para otros. El trabajo
 es tampoco solamente la ocasión y el medio de ganar un salario. Sino al
 ontrario: *El trabajo es para nosotros el término para todo hacer y todo actuar*
eglado que implica la responsabilidad del individuo (des Einzelnen), del grupo
del Estado y que está también al servicio del pueblo " 74, y prosigue: "Hay
abajo solamente allí, pero también por todos lados donde la libre capacidad
se resuelve y la perseverancia del hombre se emplea para imponer una volun-
ad y una tarea. Es por eso que cada trabajo, en tanto trabajo, es espiritual,
ues halla su fundamento en un conocimiento que se desarrolla libremente y
na comprensión de la obra que sigue la regla, es decir un saber verdadero y
propio. La prestación del trabajador de la tierra no es, en su fundamento,
*menos espiritual que la ocupación del sabio"*⁷⁵

Diciendo de manera absolutamente explícita en este texto que el trabajo
 n tanto tal "halla su fundamento en un conocimiento que se desarrolla *libre-*
iente y en una *comprensión* de la obra que sigue la regla, es decir en un saber
 erdadero y apropiado", Heidegger no hace sino reconducir el trabajo a su fun-
 amento ontológico: a la preocupación circumspecta. Heidegger había mostra-
 o en SZ que ésta, en tanto "conocerse en el mundo", es instauradora de este
 mismo mundo, es decir, un modo privilegiado del conocimiento aún cuando
 o aparezca como tal pues se sitúa en la inautenticidad del ser envuelto en el
 mundo.

Claro está, sería necesario plantearse aquí dos preguntas: 1°) Aquella de
 a legitimidad de este retorno al fundamento, es decir, preguntarse si no hay en
 a evolución moderna del trabajo una ruptura historial —aquella que da naci-
 miento a la técnica moderna— que prohibiría asimilar el trabajo moderno a
 quél puesto en obra por un "savoir-faire" cuyo modelo ciertamente es dado

4. *Loc. cit.*, traduc. franc. (*Nachlese*, 202, N.d.T.)

5. *Loc. cit.*, tanto en la traduc. franc. como en el original alemán.

por la ποιήσις griega pero al cual sólo se conformarían el trabajo del campesino (ejemplar para Heidegger) o el del artesano. 2º) Aquella, más radical aún, de la posibilidad ontológica de un ser-para-el-trabajo auténtico que escaparía, pues, al ser atrapado por el ente.

A estas cuestiones Heidegger no da respuesta explícita. Sin embargo, en este texto de enero de 1934, él parece poner las bases de una respuesta global a partir de otro "punto de vista", punto de vista que conjuga los diferentes niveles de análisis de SZ en cuanto se quiere situar, a partir de la anticipación fundamental, al nivel de la ruptura historial que él cree ver manifestarse con el advenimiento del nazismo.

Cuando dice que el derecho al trabajo implica que se sepa, en caso de necesidad, sacrificar sus gustos personales por las necesidades de la comunidad, o aún cuando afirma que "el trabajo no es solamente la producción de bienes para otros", así como tampoco es "solamente la ocasión y el medio para ganar un salario", él niega de alguna manera por adelantado los problemas formulados precedentemente. Lo que transforma de hecho la actividad del *Dasein* en trabajo auténtico, es *el saber del sentido del actuar*.

Lo que cuenta es que este actuar sea *el resultado de una resolución*, por la cual el *Dasein se compromete* en tanto *Dasein* y en tanto *Mitsein* a participar en el *cumplimiento del por-venir del pueblo como comunidad*. Es por eso que si bien el trabajo es el "término para todo hacer y todo actuar reglado", él sólo vale como trabajo si "*implica la responsabilidad del individuo, del grupo y del Estado y así esté al servicio del pueblo*". Es por eso también que el trabajo auténticamente comprendido no es fundamental u ontológicamente diferente del saber auténtico —él es este saber auténtico *a la obra*. Para resumir, es necesario volver a citar este pasaje donde se concentra la visión política de Heidegger: "Es a partir de esta voluntad de ser responsable de sí mismo que cada trabajo de cada categoría social, tanto grande como pequeña, rehalla el lugar y el rango de su determinación igualmente necesaria. El trabajo de las diferentes categorías sociales conlleva y refuerza la estructura viviente del estado; el trabajo permite al pueblo reconquistar su raigambre, el trabajo vuelve a colocar a este estado, que es la realidad del pueblo, en el campo de acción de todas las potencias esenciales que caracterizan al hombre"⁷⁶.

Este texto tiende realmente aunque no explícitamente, por intermedio de lo que desea ser una revalorización del trabajo desde sus formas más ingratas, a

76. Cf. nota 57.

tomar el contrapio de la técnica moderna que conduce a una apreciación solamente cuantitativa del trabajo. Sólo una mutación tal en la comprensión del trabajo, —que no solamente en tanto saber recupera sus antiguas credenciales de nobleza sino que además, como un asumir resuelto de sí mismo y de la comunidad popular frente al destino, participa auténtica y activamente en lo que adviene para nosotros como mundo—, puede permitirnos *regresar a una representación cualitativa de la sociedad, condición de una organización social auténtica*, aquella en donde "cada uno rehalla el lugar y el rango de su determinación igualmente necesaria". Una sociedad tal, de tipo organicista a la imagen de la Grecia antigua, es para Heidegger la condición a la vez óptica y ontológica de un auténtico "habitar" el mundo, es decir, de un ser-en-el-mundo que respeta la esencia ontológica del mundo como entrada en presencia del ente y del ser *conforme a su destinación* para y por el hombre. La construcción de esta comunidad orgánica es pues la propedéutica necesaria para el redescubrimiento del mundo como mundo —de este mundo perdido pues deshumanizado por la representación solamente cuantitativa del trabajo y por la representación laboriosa, en el mismo sentido desviado, es decir instrumental, del pensamiento.

Por esta razón, que concierne a la esencia del mundo y del saber, Heidegger puede ver en los campos de trabajo un poder educador nuevo que halla íntegramente su lugar al lado de la universidad constituyendo su complemento necesario, y aún "decisivo"⁷⁷

Si los campos de trabajo son el complemento decisivo del saber, es: 1°) porque los campos son "el centro (*siège*) de una revelación inmediata de la comunidad del pueblo"⁷⁸, que es necesario comprender no solamente como la revelación de la constitución del pueblo en tanto *estructura orgánica viviente* en la cual cada uno tiene su lugar y su tarea, sino también como la revelación de esto *común absolutamente propio* a cada pueblo, *lo original* que es al mismo tiempo lo destinal por el cual éste puede tener una historia si llega a cumplir lo que es destinado con esto propio; 2°) porque sólo *la experiencia* del trabajo puede aportar un conocimiento auténtico de la realidad del mundo moderno y de sus peligros; 3°) porque el campo de trabajo es una escuela de valor y

77. "De ahora en adelante *la escuela* ya no ocupará más el lugar exclusivo en la educación. Un poder educador nuevo y *decisivo* ha nacido con el *servicio del trabajo*. El campo de trabajo toma lugar al lado de la morada familiar, de la asociación de los jóvenes, del servicio de la defensa y de la escuela". "Servicio del trabajo y Universidad". Discurso del 20 de junio de 1933. SCHNEEBERGER, n° 57, Trad. fr. *op. cit.*, 179. (*Nachlese*, 63. N.d.T.)

78. *Loc. cit.*

de resistencia y, como tal, constituye una buena puesta a prueba de las elecciones y de la voluntad popular de cada uno⁷⁹; 4º) finalmente, porque la experiencia del trabajo en tanto realidad historial y popular permitirá a los futuros dirigentes del pueblo alemán *controlar las pretensiones de la universidad*, particularmente la pretensión al monopolio del conocimiento cuyo correlato es la oposición teoría-praxis, trabajador intelectual-trabajador manual, oposición cuya impostura revelará la experiencia de los campos de trabajo, mejor que cualquier otra medida. "Debemos sobrepasar en pensamiento la eficacia del servicio del trabajo ya visible en el presente y prepararnos para comprender que aquí se apresta una refundición completa del *Dasein* alemán de nuestra juventud futura. Al interior de la universidad alemana se erigirá poco a poco una nueva posición fundamental respecto del *trabajo* científico. Con ella desaparecerá completamente el concepto de "espíritu" y de "trabajo intelectual" en el cual el hombre "cultivado" ha vivido hasta ahora, y que sus representantes quieren todavía salvar hoy día en provecho de un estado propio a los "creadores intelectuales". No es sino entonces que aprenderemos que todo trabajo *en tanto trabajo es espiritual...* (en tanto que implica) la posibilidad de comprometerse por una decisión en una tarea, la capacidad de determinarse en la resolución y de hacer frente en la misión que les es impartida, en suma la *libertad*, lo que quiere decir: *el espíritu*. El pretendido "trabajo intelectual" no es lo que es porque se relaciona a las "altas esferas espirituales", sino porque, *en tanto trabajo*, remonta más profundamente en la penuria del *Dasein* histórico de un pueblo y porque él está amenazado más inmediatamente —en la medida que él *sabe*— por el, rigor del peligro que pesa sobre el *Dasein* humano"⁸⁰

Esa es, según nuestra opinión, la razón del compromiso efectivo de Heidegger en 1933, en una reflexión social que lo empuja a querer captar la empresa nazie del "servicio del trabajo", reflexión que sólo retoma un movimiento que había hallado una acogida favorable en un gran número de estudiantes, para traspasarlo al nivel existencial ontológico de una posibilidad historial auténtica de cumplir con la esencia del pueblo el destino de Occidente. Punto focal de la ingenuidad del pensador que no es sino el reverso de la radicalidad del pensamiento, la reflexión sobre la esencia común del trabajo y del saber le

79. "Un tal servicio (del trabajo) aporta la experiencia fundamental de la clarificación y del refuerzo, cotidianamente puestos a prueba y establecidos en la decisión de la pertenencia del individuo, por su clase, a la *solidaridad* de todos en el pueblo y de su *responsabilidad* frente a él". "Llamado para el servicio del trabajo" del 23 de enero de 1934. SCHNEEBERGER, Guido, N° 158, traduc. franc. *ibid.*, 191. (*Nachlese*, 180. *N.d.T.*)

80. *Ibid.*, trad. fr. 191-192. (*Nachlese*, 180-181. *N.d.T.*)

presenta la tarea de llevar a cabo lo que le parece una tentativa que va ya en ese sentido hasta su verdad, como lo Ineludible (*Incontournable*) de lo cual depende la posibilidad de un re-enraizamiento del *Dasein* en la época y la comunidad popular, es decir, de un "habitar el mundo" en la era de la técnica planetaria.

*
* *

Aún cuando él sabe que su intento está condenado al fracaso desde el final del verano de 1933, Heidegger se obstinará en querer despertar un eco retomando sin descanso estos mismos temas del trabajo, del saber y del re-enraizamiento en la comunidad popular como condiciones de posibilidad del cumplimiento del destino del pueblo alemán y, a través de él, de occidente en su integridad.

Luego del reconocimiento del fracaso y la reflexión sobre la verdad del nazismo que permitirá el esclarecimiento de la esencia de la técnica y le mostrará la inanidad del pensamiento en materia de acción política o social —si fue imposible volver pensante a la universidad, es todavía más vano creer poder intervenir en la acción en nombre del pensamiento, no hay "puente" que permita pasar de la meditación a la acción— Heidegger conservará ambos polos que engloban y sostienen la reflexión sobre el sentido del trabajo: el polo de la universidad, cuyo motivo permanece inalterado, y el polo del comienzo griego como origen de la destinación historial posible del pueblo alemán.

Por consiguiente, el vuelco del pensamiento que se cumple definitivamente con la puesta en claro de la esencia de la técnica, no lo conduce de ningún modo a volver a cuestionar lo que hace del compromiso de 1933 un gesto totalitario en su esencia. La cuestión que se impone entonces es saber si lo que funda este totalitarismo del pensamiento, que había aparecido en el análisis de la "idea de la fenomenología" como lo impensado de *SZ*, permanece impensado como tal o es simplemente ocultado. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dice: "Es solamente en la medida que el hombre *ek-sistente* en la verdad del ser pertenece al ser, que puede venir del ser mismo la asignación de estas consignas que deben convertirse para el hombre en normas y leyes. Asignar se dice en griego *νέμειν*. El *νόμος* no es solamente la ley, sino más originalmente la *asignación escondida en el decreto del ser*. Solamente esta asignación permite unir el hombre al ser. Y solamente un mandato tal permite llevar y atar."⁸¹

81. "Lettre sur l'humanisme", *op. cit.*, 148-149. ("Brief über den Humanismus", *op. cit.*, 191. *N.d.T.*)

En tanto respuesta al "llamado del ser" en el "tener-que-ser" (es el momento de la anticipación), la voluntad resuelta de la autenticidad que permite el cumplimiento de la relación del ser a la esencia del hombre es, pues, cada vez determinada por la modalidad en la cual el ser se destina con su destinación. En consecuencia: "En cada momento histórico, dice Heidegger, hay un solo enunciado de lo que el pensamiento tiene que decir que sea conforme a lo que él tiene que decir"⁸²

Sujeta por el mandato contenido en el decreto del ser, la fenomenología como "idea" y como ciencia, que lleva el conjunto del pensamiento heideggeriano en su continuidad siempre reafirmada, es pues ley fundamental y su verdad indiscutible y obligante. Lo impensado no es más impensado sino *reivindicado* aunque *no dicho* como tal.

Un debate auténtico sobre el totalitarismo esencial del pensamiento heideggeriano implicaría que uno se plantee la cuestión de saber si la visión heideggeriana de la historia es la única posibilidad coherente que ofrece la analítica existencial o, en otros términos, si el pensamiento del *Dasein* implica necesariamente una finalidad de la historia.

Si bien la circularidad hermenéutica de la comprensión da efectivamente una llave interpretativa de la historia, no creemos que ella autoriza a asignar a ésta una finalidad, lo que parece reconocer igualmente Heidegger al final de su obra, absteniéndose empero de toda crítica de la concepción anterior. Es esta abstención del pensamiento lo que constituye la falta más grande, pues en ella lo impensado se vuelve un no-dicho.

Pontificia Universidad Católica del Perú (1987-1988)
Georgetown University, Washington (1989)

(Traducido del francés por Rosemary Rizo-Patrón⁸³)

81. "Lettre sur l'humanisme", *op. cit.*, 148-149. ("Brief über den Humanismus", *op. cit.*, 191. *N.d.T.*)

82. *Ibid.*, traduc. franc. 144. (*Ibid.* orig., 188. *N.d.T.*)

83. Las referencias al texto alemán, entre paréntesis y acompañadas de la sigla *N.d.T.*, han sido añadidas por la traductora para facilitar al especialista hispano-hablante la confrontación con el texto original de Heidegger.