

*Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo xx: Reflexiones sobre la Gesamtausgabe de Heidegger **

JEFFREY ANDREW BARASH
(Universidad de Picardía)

A la memoria de Frau Ada Löwith

El año 1989 fue el centenario del nacimiento del pensador de Friburgo Martin Heidegger y el decimotercer año desde su muerte, en 1976. Comoquiera que se juzgue la contribución de Heidegger al pensamiento del siglo xx, no cabe duda de la profundidad de su influencia sobre las décadas siguientes a la publicación de *Ser y tiempo* en 1927.

Durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, *Ser y tiempo* constituyó la principal fuente de la influencia de Heidegger. Sin embargo, gracias a la publicación de un gran número de sus escritos de las siguientes décadas, llegó a resultar evidente que esta obra —aunque fuera de las más importantes— era sólo una de las primeras expresiones de un pensamiento que se prolongaría durante seis décadas de continua producción. Aunque esas décadas fueron testigos de numerosos virajes en el pensamiento de Heidegger y de un significativo giro de su orientación entre los años 30 y 40, al que habré de referirme más adelante, el filósofo de Friburgo insistió repetidas veces en la continuidad de su interés por una cuestión central a la que, desde el corazón mismo de *Ser y tiempo*, se veía abocado una y otra vez, a saber: la *Seinsfrage*, o pregunta relativa al sentido del ser. Según la propia interpretación de Heidegger, la *Seinsfrage* sirvió como un *leitmotiv* que revelaba los diferentes temas de su trabajo, orientando así distintos asuntos hacia un mismo trasfondo, tanto los que tenían que ver con los fundamentos de la lógica occidental, con el origen de la obra de arte, con la esencia del lenguaje y de la expresión poética, como con cualquiera de los restantes temas de su investigación.

En vista del aparente carácter oscuro que presenta este *leitmotiv* unificador de los esfuerzos de Heidegger, podría resultar paradójico referirse a su pensamiento como un pensamiento de una «profunda» influencia. Pocas preguntas han estado más lejos del discurso convencional de la filosofía de posguerra que la pregunta por el ser. ¿En qué términos, pues, se puede hablar del significado de los esfuerzos heideggerianos desde la perspectiva del siglo xx?

En estas páginas propongo una somera respuesta a esa pregunta y desarrollo algunas ideas en el contexto de una aproximación crítica a la edición de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, cuyos primeros volúmenes fueron editados con la ayuda del propio Heidegger antes de su muerte. Esta *Gesamtausgabe*, editada por Vittorio Klostermann en Frankfurt, ya cuenta con cerca de 35 volúmenes de una serie que incluirá más de ochenta, y constituye la fuente primera para la interpretación del pen-

* Publicado por *Journal of Modern History*, vol. 64, núm. 1, marzo de 1992, págs. 52-78.

samiento de Heidegger e indudablemente habrá de desempeñar un papel decisivo en su futura recepción¹.

Como explicaré más adelante, la publicación en la *Gesamtausgabe* de las lecciones de Heidegger para los cursos del período comprendido entre 1943 y 1945 también ayudará a dilucidar un difícil tema que ha preocupado bastante a los estudiosos de Heidegger: su compromiso político con el régimen hitleriano desde su puesto como rector de la Universidad de Friburgo entre 1933 y 1934. Durante los últimos años este tema ha resurgido en el corazón de un vehemente debate sobre la exacta relación que guardan la filosofía de Heidegger y su posición política. Parece claro que las acciones de Heidegger en este período tornan aún más compleja la ya de por sí problemática cuestión de su relación con el pensamiento del siglo xx. Después de todo, ¿qué significado podría tener una pregunta tan recóndita como la *Seinsfrage*, sobre la que los compromisos políticos de Heidegger parecen arrojar una luz sospechosa?

Puesto que Heidegger ya había adquirido una preeminencia filosófica en Alemania antes de que estas simpatías políticas se manifestaran, examinaré su filosofía temprana antes de tratar el problema de sus implicaciones políticas y del legado de su pensamiento tardío. Propongo analizar el pensamiento de Heidegger desde la perspectiva del siglo xx a través de los tres epígrafes siguientes: 1) la deconstrucción de las tradiciones culturales e intelectuales de Occidente; 2) Heidegger desde una perspectiva política, y 3) Heidegger y la herencia de la racionalidad científica.

La deconstrucción de las tradiciones culturales e intelectuales de Occidente

En los años posteriores a 1919, y antes de contemplar todas las implicaciones de sus motivaciones a la luz de la pregunta por el ser, Heidegger ya empezó a demandar una «deconstrucción» (*Abbau*) o «destrucción» (*Destruktion*) de las tradiciones culturales e intelectuales de Occidente². En su reseña del libro de Jaspers *Psychologie der*

¹ En este trabajo no pretendo analizar los problemas técnicos de la publicación de la *Gesamtausgabe*. La decisión de no crear una edición histórico-crítica que mostrara las distintas versiones manuscritas, la metodología editorial que implica la síntesis de distintas versiones manuscritas de los cursos impartidos por Heidegger, y los errores tipográficos, todo ello ha sido detalladamente criticado por Theodor Kisiel. Sería una redundancia producir aquí los comentarios que hace en los siguientes casos: Theodor Kisiel, «Heidegger's Early Course Lectures», en *A Companion to Martin Heidegger's «Being and Time»*, editado por J. Kockelmans (Washington, D. C., 1986), págs. 22-39, y en «Edition und Uebersetzung: Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen», en *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, vol. 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung* (Frankfurt am Main, 1991). Sobre la política de los propios editores, véase de F. W. von Herrmann, «Edition und Interpretation», *Freiburger Universitätsblätter* 78 (1982), págs. 85-102.

² Martin Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*», en *Wegmarken, Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, 1976), 9:3-6; véanse también las citas que

Weltanschauungen (Psicología de las concepciones del mundo), que Heidegger envió a Jaspers en algún momento entre los años 1919 y 1921, pero que no fue publicada hasta 1973, el pensador friburgués sugiere que las tradiciones intelectuales occidentales podrían haber olvidado, sin saberlo, los temas fundamentales que brotaron en su origen, y que mediante una «infundamentada preocupación por salvar la cultura»³ podrían haber confundido asuntos secundarios con problemas fundamentales. Tal preocupación por «salvar la cultura» resultó ser luego completamente inadecuada para el propósito de retrotraerse al significado original del pasado, al igual que todas las aproximaciones al pasado en términos de conceptos como el del «ideal de la humanidad» o el del culto a la «personalidad», conceptos legados por una tradición en declive⁴. Al comienzo de un amargo ataque contra las interpretaciones contemporáneas de la tarea cultural de la filosofía en el curso de 1923 en Friburgo, titulado «Hermeneutik der Faktizität» («Hermenéutica de la facticidad»), Heidegger afirma que «la filosofía en sí misma no tiene fundamento para justificar su preocupación por la humanidad universal [*allgemeine Menschheit*] y por la cultura [*Kultur*]». Reivindica entonces una reinterpretación de esa tarea desde la perspectiva que habría de ser después el foco central de *Ser y tiempo*: propone que la «destrucción» o «deconstrucción» de la tradición intelectual proceda reexaminando la interpretación griega originaria del ser, que habría sido completamente malentendida a causa de la influencia de posteriores estilos académicos de análisis⁵.

Mucho antes de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, Heidegger era ya una figura prominente en Alemania debido a su reputación como profesor. Algunos de sus primeros alumnos —entre ellos, Karl Löwith, Hanna Arendt y Hans-Georg Gadamer— han atribuido su renombre a la originalidad que supuso su intento de apartar la interpretación de pensadores capitales del pasado de las presuposiciones convencionales de las academias contemporáneas. Según han explicado estos alumnos de Heidegger, la aproximación crítica de éste a la orientación que en la cultura contemporánea había adquirido la filosofía fue calurosamente recibida por los estudiantes y jóvenes profesores que, ante la devastación de la Primera Guerra Mundial, cuestionaban la hondura de la herencia cultural occidental y la finalidad del intento de evaluar la filosofía en relación con su significación en la cultura contemporánea⁶.

En los años posteriores a la Primera Guerra, la deconstrucción heideggeriana de

Karl Löwith extrae de una carta que Heidegger le envió en el mismo período y que incluye en su «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les temps modernes* 2 (1946): 343-60. A partir de ahora me referiré a la *Gesamtausgabe* con la abreviatura GA, seguida del número de volumen y fecha de publicación.

³ Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers», pág. 5.

⁴ *Ibid.*, pág. 34.

⁵ Martin Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, en GA, vol. 63 (1988), pp. 51-77, 91, 108.

⁶ Hanna Arendt, «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt», *Merkur* 10 (1969): 893-902; Karl Löwith, apéndice a Heidegger, *Denker in dürftiger Zeit: Zur Stellung der philosophie im 20. Jahrhundert*, en *Sämtliche Schriften*, 9 vols. (Stuttgart, 1984), 8:294-96; H. G. Gadamer, introducción a Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Stuttgart, 1962), págs. 102-7.

las tradiciones intelectuales y culturales se dirigió, ante todo, no sólo contra el intento de adaptar la filosofía a una función cultural, sino también contra las connotaciones más específicamente filosóficas que el término «cultura» había adquirido durante el siglo XIX. ¿Qué pretendía esta crítica? ¿Cuál era la relación precisa entre la «destrucción» de tradiciones culturales y la interpretación originaria de la pregunta por el ser que Heidegger quería elaborar?

Al proporcionarnos la publicación de las primeras lecciones y de las lecciones de Marburgo (1918-1928), la *Gesamtausgabe* aporta una significativa contribución que nos permite situar estas preguntas en un nuevo contexto. Así, resulta posible identificar más claramente el objetivo de la deconstrucción heideggeriana de conceptos contemporáneos como «espíritu», «tradición» y «cultura»: esto es, las orientaciones históricas e historicistas responsables de la elaboración de esos conceptos desde finales del siglo XIX. Desde el punto de vista de Heidegger, fueron estas orientaciones las que obstruyeron el tipo de aproximación al pasado que se necesita para reformular la pregunta originaria por el ser. Este es el motivo de que el debate sobre la conciencia histórica que evocan «espíritu», «tradición» y, especialmente, «cultura» esté tan vinculado a la interpretación que hace Heidegger de la *Seinsfrage*. Remontémonos entonces a las primeras lecciones, donde se examina la idea de conciencia histórica que el concepto de «cultura» ha llegado a representar a lo largo del siglo XIX, y pasemos luego a dilucidar el sentido de la *Seinsfrage* mediante un análisis de su relación con la «deconstrucción» de las tradiciones intelectuales y culturales tal y como se encuentra en los escritos de los años veinte.

En la lección del curso de 1919, titulada *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (*Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*), Heidegger proporciona un minucioso análisis de la idea de «cultura» o «cultura histórica». Explica aquí Heidegger que esta idea de «cultura histórica» sirvió como base para interpretaciones del pensamiento alemán, especialmente en lo que atañe al concepto de conciencia histórica, desde la época de J. G. Herder y F. Schlegel en adelante ⁷. Durante el siglo XIX «cultura», en ese sentido, llegó a significar, según Heidegger, una «realización» (*Leistung*) y un «logro» (*Errungenschaft*) de un largo proceso de desarrollo histórico ⁸. Esta idea de desarrollo histórico fue, según él inmediatamente espoleada por el advenimiento de la conciencia científica y por el creciente progreso de la ciencia natural y de la tecnología ⁹.

Lo que se pone en cuestión más directamente en ésta y en otras lecciones que impartiera Heidegger en la década de los años 20 no es tanto la emergencia de la conciencia histórica moderna o la de la ciencia y la tecnología *per se*; por encima de todo, Heidegger deseaba revelar cómo el énfasis unilateral en el desarrollo de la cultura había tendido a ocultar otras posibilidades interpretativas que no podrían haberse medido simplemente en términos de valores culturales. Heidegger dirige sus polémicas

⁷ Martin Heidegger, «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie», *Zur Bestimmung der Philosophie*, en *GA*, vol. 55-56 (1987), págs. 133-34.

⁸ *Ibid.*, pág. 130.

⁹ *Ibid.*, págs. 130-131.

de este período contra aquellos filósofos que más habían influido en la idea de cultura que marcó al pensamiento alemán contemporáneo: los neokantianos de Marburgo, sobre todo Hermann Cohen, y los neokantianos de Baden como Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Heidegger bautizó la «filosofía de la cultura» (*Kulturphilosophie*) de Windelband y Rickert (cuya tesis doctoral había dirigido el propio Heidegger en Friburgo) como «la filosofía característica del siglo XIX»¹⁰. Tampoco vaciló en abordar a otros pensadores, como Max Weber y Ernst Troeltsch, en la medida en que compartieran ideales similares¹¹. Incluso la contemporánea «filosofía de la vida» (*Lebensphilosophie*) fue objeto de esta embestida a causa de su afirmación del ideal de la validez universal (*Allgemeingültigkeit*) en el estudio de las objetivaciones de la vida cultural, a pesar de que la «filosofía de la vida» de Dilthey parecía anticipar, según el propio Heidegger, una interpretación más radical de la existencia humana hacia la que él mismo intentaba aproximarse por entonces¹².

A la luz de la deconstrucción heideggeriana de la «conciencia» histórica o del «espíritu» legados por las tradiciones culturales, ¿cómo se podría relacionar la arremetida de esa deconstrucción con la pregunta relativa al sentido del ser en el corazón de *Ser y tiempo*? Tal relación no es, en absoluto, evidente a simple vista. De hecho, incluso una lectura superficial de *Ser y tiempo* ilustra la dificultad que implica su identificación: mientras que, por un lado, la cuestión del ser es central para este trabajo, por otro, Heidegger no hace referencia en él a la idea de «cultura», que había sido el objeto de sus primeras críticas y, de forma más general, de una duda radical en la Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial. De hecho, en 1929, dos años después de la aparición de *Ser y tiempo*, durante un debate público con Ernst Cassirer en Davos, Heidegger reiteró que no se debía intentar comprender «cultura» y «fenómenos culturales» tomando como base su obra: «Si se plantea la pregunta de esa forma, es absolutamente imposible decir algo a partir de lo que se ofrece en ella.»¹³

Este abandono deliberado de un concepto filosófico, cuya significación Heidegger mismo había subrayado en sus primeras lecciones de Friburgo en ningún caso se ha de tomar como una suspensión de la tendencia crítica de Heidegger en esta dirección, sino más bien como una ampliación de su objetivo. En efecto, una de las principales tareas de *Ser y tiempo* fue la de hacer que la deconstrucción de la «cultura» y de los asuntos relacionados con las filosofías de orientación historicista poshegelianas —tales como la «historia del espíritu» (*Geistesgeschichte*) y la «historia universal» (*Welt-*

¹⁰ Ibid., pág. 131.

¹¹ Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers», págs. 40-41; Martin Heidegger, «Methodische Einleitung», en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, transcripción no publicada de Oskar Becker de las lecciones del curso de Friburgo de 1920-21, Heidegger-Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; véase de J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (Dordrecht, 1988).

¹² Heidegger, *Philosophische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, en GA, 61:7, 79-89, y «Anmerkungen zu Karl Jaspers», págs. 1-44.

¹³ Ernst Cassirer y Martin Heidegger, «Davoser Vorträge: Davoser Disputation», apéndice a *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4.^a ed. (Frankfurt, 1973), pág. 256.

geschichte)— se viera envuelta en una deconstrucción más amplia de la metafísica tradicional¹⁴. La originalidad de la interpretación de Heidegger radica en su dilucidación de las filosofías modernas de la historia y de la conciencia histórica a la luz de lo que considera como asunción tácita de presuposiciones encarnadas en una larga tradición de pensamiento sobre el sentido del ser. Puesto que, a ojos de Heidegger, las filosofías de la historia predominantes en el mundo y la cultura contemporáneos han estado embebidas, sin saberlo, en presuposiciones de la metafísica tradicional, la deconstrucción del poso metafísico que sustenta a esas filosofías se dirigía a una reinterpretación fundamental del pasado —y, sobre todo, de la cuestión del ser que había legado— desde una posición especial que, a causa de su propia dependencia de las presuposiciones de una metafísica tradicional, estas filosofías habían obstruido por completo.

El deseo de calificar a las filosofías poshegelianas de la historia y de la cultura como exponentes inconscientes de las presuposiciones de la metafísica tradicional, podría resultar extraño para los lectores familiarizados con las obras de los teóricos contra quienes se dirigieron las polémicas de Heidegger en *Ser y tiempo* y en las lecciones de los cursos de finales de los años 20. Como al inicio de esta década, también en estas fechas la crítica de Heidegger sigue dirigiéndose contra las teorías de la objetividad y de la validez universal en las obras de los neokantianos de Baden, Windelband y Rickert, así como en las de Weber, Simmel y Dilthey. Pero ¿qué podía estar más lejos de la ontología tradicional o de la metafísica que esas teorías, que en gran medida proporcionaron los fundamentos metodológicos de lo que hoy en día constituye la ciencia social o las ciencias humanas? Y esos autores ¿no redefinieron en última instancia términos como «cultura» (Windelband y Rickert) y «Espíritu» (Dilthey) para así refinar críticamente tales conceptos, separándolos de las presuposiciones metafísicas de la filosofía hegeliana de la historia? A pesar de todas las diferencias entre estos pensadores, ¿no les unía, como el propio Heidegger observó en sus primeras lecciones de Friburgo, la búsqueda de una «crítica de la razón histórica»¹⁵ para la que la contingencia histórica de la conciencia —el enraizamiento de su aprehensión de la verdad en el suelo de una perspectiva histórica y cultural particular— impedía el conocimiento de una verdad última que estuviera más allá de los límites de alguna perspectiva, y que pudiera abarcar el sentido último de la historia como una totalidad? ¿No fue acaso el tan acosado relativismo —propio de las ciencias humanas y, en particular, de los métodos de la historia— resultado directo del abandono de las aspiraciones metafísicas de una fundamentación absoluta y ahistórica de la verdad?

La respuesta a estas preguntas depende de qué se esté dispuesto a calificar como *tradicional* en la historia de la metafísica. Para Heidegger, la aspiración de revelar el conocimiento ontológico último del mundo sólo constituye, en sí misma, un aspecto

¹⁴ Véase, por ejemplo, Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924) (Tübingen, 1989), pág. 21; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), en *GA*, vol. 24 (1957), pág. 241, y *Sein und Zeit*, en *GA*, vol. 2 (1977), págs. 178, 395.

¹⁵ Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, págs. 68-69.

de esa tradición. A tenor de su argumentación en *Ser y tiempo*, esta misma aspiración está arraigada en otra característica aún más significativa de la metafísica: el supuesto de la permanencia temporal y de la perdurabilidad del ser que ese conocimiento último mentaría, originariamente introducido en la tradición metafísica occidental por la aspiración platónica de la eternidad de las ideas y por la doctrina aristotélica de la presencia en desarrollo de las formas sustanciales.

Desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, la identificación del ser con la presencia permanente e imperecedera constituye la presuposición fundamental de la tradición metafísica occidental, por muchas que hayan sido las variaciones históricas que haya adoptado. Esta presuposición resurgió en las interpretaciones predominantes del ser que orientaron el concepto de verdad en la antigüedad, en el medievo y en la historia moderna de Occidente. Y en cada uno de esos períodos, la identificación fue fruto de una tácita e incuestionada omisión: la pregunta por el ser, la pregunta por lo que realmente «es», desplazó y relevó a un segundo plazo, como insignificante, la finitud temporal de aquel que pregunta. Fue esta omisión, aparentemente insignificante, la que Heidegger quería considerar como constitutiva de una forma fundamental de la interpretación del ser y de la verdad a lo largo de la tradición intelectual occidental.

Según el célebre argumento de *Ser y tiempo*, la identificación de la permanencia y de la presencia originaria con el criterio mismo del ser en las tradiciones intelectuales de Occidente, está lejos de constituir una mera hipótesis teórica. Por el contrario, deriva de una empresa dominante, aunque siempre oculta, enraizada en la cotidianidad del «ser en el mundo» del *Dasein* («ser ahí»): la aspiración del *Dasein* a interpretar su existencia en términos de una semblanza de perdurabilidad y permanencia como medio tácito de ocultar la finitud de su propio ser como «ser para la muerte». En una compleja serie de argumentos sutilmente contruidos que no puedo reproducir aquí, Heidegger sostiene que los criterios últimos de comprensión del ser reconocidos por las corrientes predominantes de la tradición metafísica occidental fueron expresiones teóricas del empeño cotidiano del *Dasein* de refugiarse frente a la finitud de su propio «ser para la muerte».

Desde los años 50, una extensa bibliografía existencialista ha popularizado los análisis de Heidegger sobre la finitud humana en relación con la herencia intelectual occidental. Pero ¿qué línea de argumentación nos permitiría interpretar estos análisis a la luz de la deconstrucción heideggeriana del espíritu y de la conciencia histórica presente en las tradiciones culturales contemporáneas?

Esta línea de argumentación parece verse apoyada por la propia interpretación que Heidegger realiza de la historia universal (*Weltgeschichte*) en *Ser y tiempo*, la cual coloca sus primeras críticas de la cultura en un contexto más amplio. A pesar de la comprensión moderna respecto del carácter histórico de la comprensión humana, enraizada en variantes de puntos de vista históricos dependientes de perspectivas culturales cambiantes, la idea de la historia universal como un contexto más amplio de continuidad cultural y espiritual comparte una presuposición esencial con las primeras asunciones metafísicas que supuestamente se daban por superadas: al dejar a un lado toda consideración de la finitud humana en la elaboración de criterios de verdad, la idea moderna de la historia universal localizaba la fuente del significado

histórico en la continuidad de los procesos de desarrollo. Al igual que las primeras tradiciones metafísicas, con su énfasis en el carácter intemporal e inmutable de la verdad, la reflexión histórica moderna ha adoptado la perdurabilidad y la continuidad como *el* criterio de verdad *per se*. Y nunca fue más evidente el dominio de ese criterio que en el ideal de la «objetividad» científica y de la «validez universal» introducida por todas las filosofías de la historia poshegelianas. Este ideal, envuelto en la identificación de criterios susceptibles de subsistir más allá de la finitud temporal de seres singulares y mortales, proporcionaría un patrón permanente para abarcar la resoluta historicidad de la existencia humana. Tal ideal no representaba para Heidegger otra cosa que un intento soterrado de ignorar la perspectiva finita de la existencia temporal e histórica mediante la reconfortante ilusión de la presencia atemporal del pasado en su uniforme y «objetiva» accesibilidad ¹⁶. Y es precisamente aquí donde las metodologías modernas de las ciencias sociales y humanas revelaron su deuda inconfesa con una antigua forma de plantear el significado del ser ¹⁷. Para Heidegger, la deconstrucción de la tradición ontológica equivaldría a revelar el carácter ilusorio de este intento con el fin de ahondar más allá de la interrelación objetiva de los acontecimientos culturales e históricos y manifestar la finita temporalidad del *Dasein* como fuente primera de la verdad histórica.

En las décadas siguientes a esta crítica de Heidegger, y en parte debido a su influencia, ha llegado a resultar un lugar común en la vida intelectual plantear la disolución del sujeto, del espíritu o de la conciencia como estructura uniforme subyacente a la continuidad histórica; a la luz de la variabilidad histórica de los fundamentos de la experiencia, la idea de una historicidad esencial de la interpretación llegó a ser una presuposición convencional de las ciencias humanas de orientación hermenéutica. Al mismo tiempo, la historia intelectual se ha sumido en un estado de crisis continua desde que pensadores como Heidegger y aquéllos en quienes ha influido cuestionaron la asunción de que los procesos culturales y la continuidad en el desarrollo del espíritu humano constituyen, en términos de Dilthey, Burckhardt o Meinecke, la matriz generadora del sentido histórico. Pero ¿cómo percibió el propio Heidegger el efecto de su deconstrucción de las tradiciones intelectuales occidentales sobre las ciencias humanas y sociales contemporáneas? Con el fin de situar mi respuesta a esta pregunta en una perspectiva más compleja en la tercera sección de este artículo, examinemos antes los problemas surgidos en la filosofía de Heidegger a raíz de su posición política en los años 30.

Heidegger desde una perspectiva política

Un problema inevitable que surge en relación con el pensamiento de Heidegger y su influencia es el que atañe a su relación con el nacionalsocialismo después de 1933. Los estudiosos interesados por la obra de Heidegger han sido conscientes desde hace

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, págs. 387-404.

¹⁷ *Ibid.*, págs. 387-404.

tiempo de su adhesión al inicio del período hitleriano, desde su puesto oficial de rector de la Universidad de Friburgo, de sus discursos en favor de la «marcha» (*Aufbruch*) de 1933, y de sus intentos de conferir credibilidad a la ideología nazi a través del lenguaje de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* ¹⁸. Sin embargo, parece que en 1934 Heidegger llegó a convencerse de la futilidad de los esfuerzos de las universidades por «guiar al Führer» (*den Führer führen*), en adecuada expresión de Karl Jaspers ¹⁹. No obstante, esta conocida crónica de la complicidad de Heidegger con el régimen nazi ha sido enriquecida en los últimos años gracias a las revelaciones que proporciona la autobiografía, publicada póstumamente, de Karl Löwith, así como a las obras de Hugo Ott, Otto Pöggeler y Víctor Farías ²⁰. Más aún, la aparición en la *Gesamtausgabe* de escritos hasta ahora inéditos de los años 20 y 30 contribuye a una nueva aproximación a la actitud de Heidegger hacia la política en los oscuros años del dominio nazi en Alemania ²¹. Todas estas fuentes atestiguan la inicial adhesión de Heidegger a la ideología nazi, que persistió en sus escritos de los años de la guerra a pesar de su aislamiento político casi completo y de su abierta hostilidad hacia la dirección emprendida por el régimen.

Mi intención aquí no es investigar los cambios y virajes en la compleja actitud de Heidegger hacia el régimen nazi antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Más bien, nos centraremos en otro aspecto que parece verse provocado más directamente en el propio pensamiento de Heidegger, a saber: ¿en qué medida la ideología nazi —o, de forma más general, la ideología de la revolución alemana de derecha— nos ayuda a esclarecer la filosofía de Heidegger a partir del período de *Ser y tiempo*? ¿Nos ayuda la filosofía de *Ser y tiempo* a entender la disposición de Heidegger a sucumbir ante lo que Fritz Stern ha llamado la «tentación» del nacionalsocialismo? ²²

¹⁸ Véase a este respecto las reimpressiones de los discursos de Heidegger de su época como rector de la Universidad de Friburgo, publicados en *Nachlese zur Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, ed. Guido Schneeberger (Bern, 1962); véase también de Bernd Martin, ed., *Martin Heidegger und das Dritte Reich: Ein Kompendium* (Darmstadt, 1989).

¹⁹ Otto Pöggeler, «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», *Philosophische Rundschau* 32 (1985), 26-67.

²⁰ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht* (Stuttgart, 1986); Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt am Main, 1988); Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger* (Freiburg, 1972), y «Heideggers politische Selbstverständnis», en *Heidegger und die praktische Philosophie*, ed. A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (Frankfurt am Main, 1988), págs. 17-63; Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme* (París, 1987); Thomas Sheehan, «Heidegger and the Nazis», *New York Review of Books*, vol. 35, núm. 10 (1988); véase de Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger* (París, 1990), y de N. Tertulian, «Histoire de l'être et révolution politique: Réflexions sur un ouvrage posthume de Heidegger», *Les temps modernes*, 45, núm. 523 (1990): 109-36.

²¹ Véase, por ejemplo, las lecciones de Heidegger para el curso de 1942, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, en *GA*, vol. 53 (1984), Pöggeler, «Heideggers politisches Selbstverständnis».

²² Fritz Stern, «Der Nazionalsozialismus als Versuchung», en *Reflexionen finsterner Zeit* (Tübingen, 1984).

Desde la adhesión de Heidegger al régimen hitleriano en 1933, distintos intérpretes han considerado la simpatía del filósofo friburgués hacia el nazismo como una consecuencia predecible de la filosofía de *Ser y tiempo*. Sin embargo, ¿es posible derivar la política de Heidegger en 1933-34 de sus afirmaciones filosóficas en esta obra de 1927 sin simplificar toscamente el pensamiento en ella contenido? ¿Podría abordarse adecuadamente la complejidad de su crítica cultural y de la deconstrucción de las tradiciones metafísicas occidentales que la subyacen en términos de la ideología de la derecha revolucionaria?

Si así fuera, parecería imposible comprender la amplia aceptación que recibió el pensamiento de Heidegger entre la *intelligentsia* alemana del período de Weimar. Muchos de los intelectuales que acogieron con entusiasmo *Ser y tiempo* identificaron su crítica cultural y su deconstrucción de la tradición occidental con cualquier cosa menos con la ideología de la derecha revolucionaria. Por ejemplo, por paradójico que pueda parecer a la luz de los acontecimientos posteriores, el cuestionamiento radical de Heidegger ganó en 1929 la aprobación del teólogo y filósofo judío Franz Rosenzweig. En uno de los últimos ensayos de este autor, escrito después del debate en Davos entre Heidegger y Erns Cassirer, Rosenzweig llegó al punto de relacionar las investigaciones de Heidegger con los escritos tardíos de Hermann Cohen, y más notablemente con las dudas que Cohen abrigaba respecto a si se podía considerar «la contribución intelectual a la eternidad de la cultura» como el fin último del individuo humano ²³.

Desde un punto de vista completamente diferente, el joven Herbert Marcuse, en un artículo de 1928 titulado «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus» («Contribución a una fenomenología del materialismo histórico») se centró en el tema de la «destrucción» de las tradiciones intelectuales occidentales. En este temprano artículo, Marcuse pretendía reinterpretar la noción heideggeriana de historicidad en relación con el materialismo histórico de Marx ²⁴. Y muchos años después, desde una perspectiva también muy diferente, Karl Löwith intentó hacer comprensible el significado de la «destrucción» en *Ser y tiempo* para sí mismo y para los miembros de su generación. Subrayando la crítica heideggeriana de la presencia y la uniformidad como patrones para evaluar el pasado, Löwith hizo referencia a un sentido «positivo» de la destrucción para su generación, «porque latía, en la conciencia de cada uno, la convicción de que nada de lo que había permanecido podía permanecer de no haber sido cuestionado y renovado radicalmente» ²⁵.

Sí, como sugieren estos ejemplos, *Ser y tiempo* representó mucho más que un mero preludio a una decisión política posterior, ¿cómo ha de entenderse esa decisión posterior en relación con la filosofía de Heidegger? La perspectiva, más amplia, que aportan las conferencias de los cursos de Friburgo y Marburgo, publicadas por vez

²³ Franz Rosenzweig, «Vertauschte Fronten», en *Gesammelte Schriften* (Dordrecht, 1984), 3:235-37.

²⁴ Herbert Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus» (1928), en *Schriften* (Frankfurt am Main, 1978), 1:347-84.

²⁵ Löwith, apéndice (vid. supra núm. 6), pág. 294.

primera en la *Gesamtausgabe*, nos permite reformular esta pregunta en términos que considero más adecuados: ¿podría ser que la propia *Seinsfrage* de Heidegger, con su insistencia en el papel fundamental de la finitud para la constitución del ser humano histórico, hubiera oscurecido las posibilidades de una reflexión histórica que podría haber revelado una relación tácita entre el modo ontológico de análisis de Heidegger y la situación histórica de la época en que éste apareció? ¿Acaso no fue justamente tal relación la que más obvia y evidente resultó durante el período de adhesión de Heidegger al movimiento nazi? Más aún, a pesar de que Heidegger argumentase que buscaba proporcionar una comprensión más fundamental del ser humano histórico que la permisible por las propias circunstancias históricas contemporáneas, ¿no se prestó su deconstrucción ontológica de las tradiciones culturales y del ideal de su significado universal e histórico a una lamentablemente oportuna disolución de las líneas tradicionales de resistencia a la solución totalitaria de los problemas de Alemania propuesta por movimientos extremistas como el nazismo?

Una de las líneas continuas que unen la filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo* con su participación política posterior a favor del nacionalsocialismo se torna más visible, a mi juicio, a través de un escrutinio detallado de la reflexión de Heidegger sobre la historia y la cultura histórica en el período comprendido entre 1918 y 1934. En virtud de su cercanía con temas políticos que Heidegger abordó después, un examen de esta reflexión revela la magnitud del problema filosófico que planteaba su posición política. Para desarrollar esta tarea, consideraremos desde una perspectiva diferente la crítica de Heidegger a las filosofías de la cultura del siglo XIX tal y como se articula en la serie de lecciones de 1919, tituladas *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, a las que ya aludí en la sección anterior.

En esta serie de lecciones, como hemos visto, el joven Martin Heidegger hace referencia a las fuentes de los siglos XVIII y XIX de esta «típica» filosofía del siglo XIX, representada, según él, por la filosofía del valor y de la cultura de Windelband y Rickert. La apreciación de Heidegger sobre dos fuentes de los siglos XVIII y XIX de esta «típica» filosofía de la cultura es particularmente reveladora de su posterior comprensión de la política. Heidegger identificó la primera fuente como el pensamiento histórico de la Ilustración. La Ilustración, según sostiene, consideró la cultura como una meta del desarrollo y por eso «elaboró por vez primera con claridad básica la idea de la historia universal»²⁶. El ilustrado «ideal universal de pensamiento», así, «extendió su visión por encima y más allá de las naciones»²⁷. La segunda fuente, representada por el pensamiento de Herder, instauró un cambio de énfasis en la conciencia histórica de la modernidad, al abandonar nociones unilaterales de continuidad y desarrollo según la «orientación lineal hacia el progreso» del siglo XVIII. Herder reconoció «por encima de todo» el «valor autónomo intrínseco de cada nación y de cada época»²⁸. Esta comprensión histórica resultó fructífera para todo el siglo XIX, no sólo para el

²⁶ Heidegger, «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie» (vid. supra núm. 7), pág. 132.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., pág. 133.

pensamiento historicista de Schlegel, Niebuhr, Savigny y Schleiermacher sino también para la muy distinta orientación que propuso el idealismo hegeliano, que incluía la individualidad de las culturas nacionales dentro de un sistema filosófico. A mediados de siglo, y en gran medida como reacción contra estos sistemas especulativos, las presuposiciones de Ranke sobre la singularidad de las culturas nacionales y su puesto en el contexto de la historia universal (*Weltgeschichte*) contribuyó a la comprensión de la «genuina coherencia (*Zusammenhang*) de la historia universal» que aportaba una «orientación hacia el futuro»²⁹.

En las décadas siguientes a la muerte de Hegel, la idea de Ranke de la individualidad de las culturas nacionales —demasiado multiformes para ser abarcadas por un sistema racional uniforme, pero, aun así, seguras de su sentido último en la coherencia inescrutable, providencialmente sostenida, de la historia universal— aportó, efectivamente, una orientación para el pensamiento posterior. Aquí, como sostuvo Heidegger, nos encontramos con una fuente primaria de ideas posteriores sobre la coherencia universal del proceso histórico. Como vimos en la sección anterior, en las lecciones para los cursos de los años 20 y, después, en *Ser y tiempo*, Heidegger tomaba esas como manifestaciones de una empresa predominante: la búsqueda de la «atemporalidad en lo histórico, o de algo más allá de lo histórico... de una forma cultural concreta»³⁰.

Pero ¿fue esta búsqueda de la «atemporalidad en lo histórico» la única consideración implicada en el postulado de una dimensión universal más allá de la particularidad de las culturas nacionales, o fue el propio método filosófico de Heidegger lo que le condujo a considerar los asuntos exclusivamente de ese modo? Una historia de la reflexión entre los pensadores alemanes desde la Ilustración permite otra perspectiva para plantear este asunto. Desde esta perspectiva, el tema del significado universal o histórico-mundial de una cultura nacional sugiere el problema diferente, eminentemente político, de identificar el sentido de la historia universal más allá de la mera particularidad de las naciones y de su persecución bruta del poder. Difícilmente puede resultar indiferente que Heidegger localizara las implicaciones políticas de este problema más allá del ámbito de la *Seinsfrage* en *Ser y tiempo* y más allá de la deconstrucción de las tradiciones culturales e intelectuales que abarcaba.

La historia intelectual alemana, especialmente tras la Ilustración, ha estado profundamente marcada por una dicotomía entre la particularidad de la identidad nacional y los ideales universales o de la historia mundial, implicados en nociones como la de «espíritu universal», ideal de la «humanidad» o «cultura» en su sentido más amplio, esto es, aquel que remite a la adquisición de la humanidad como un todo. Indudablemente, Heidegger estaba justificado en *Hermeneutik der Faktizität* cuando, en relación con *La religión dentro de los límites de la mera razón*, retrotraía las ideas de «humani-

²⁹ *Ibid.*, pág. 135.

³⁰ Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (vid. supra núm. 5), pág. 42. Heidegger repitió después esta misma crítica en *Lokig: Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), en *GA*, vol. 21 (1976), págs. 91-92. En ambas ocasiones Heidegger cita el artículo de Eduard Spranger, «Rickerts System», *Logos*, vol. 12 (1923-24).

dad» y «personalidad» a fuentes teológicas³¹. Las ideas de «cultura» y «humanidad» en las *Briefe zu Beförderung der Humanität* (*Cartas para el desarrollo de la humanidad*) de Herder, así como las ideas de «humanidad», «religión» y «espíritu universal» de la historia en *Über die Religion* (*Sobre la religión*) de Schleiermacher, ofrecen un amplio testimonio de la inspiración teológica que tan a menudo suscitó la búsqueda de un origen universal, supranacional, de ideales. Desde un punto de vista diferente al de la filosofía crítica kantiana o incluso al del enfoque neohumanista de Wilhelm von Humboldt en *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (*Ideas relativas al intento de determinar los límites de la actividad del Estado*), estas obras compartieron una clara conciencia de la contradicción entre tales ideales y una irreprimible política del poder, incluso cuando, como en el caso de Schleiermacher, este ideal diera paso cada vez más al nuevo sentimiento nacionalista de comienzos del siglo XIX³². Si el último Schleiermacher pudo sostener que el estado era «la cultura elevada a su más alta manifestación», fue porque estaba convencido de la «validez universal» (*Allgemeingültigkeit*) insita en la individualidad del estado y —tal y como indicó en su período de madurez— del significado ético y supranacional de la evolución cultural³³. Si hemos de confinar nuestro análisis del tema a estos ejemplos, también debería destacarse que, en el contexto conservador de mediados del siglo XIX, Leopold von Ranke compartió el entusiasmo de Schleiermacher por los principios nacionales individuales, cuyo significado universal no podía reducirse a fórmulas racionales. Aun así, Ranke manifestó una aguda sensibilidad hacia el peligro que representaba para los ideales universales el más reciente giro hacia las soberanías nacionales. En sus conferencias, «Über die Epochen der neueren Geschichte» («Sobre las épocas de la historia moderna» [1854]), Ranke llamaba la atención sobre «el potencial destructivo de la búsqueda de la soberanía nacional». A sus ojos, esta búsqueda representaba un peligro para «la cultura y la cristiandad», que derivaban su significado de un orden más universal³⁴. Con la mentalidad conservadora del período de la Restauración, Friedrich Meinecke, en su obra *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (*La doctrina de la razón de estado en la historia moderna*), identificaba una «ideología cristiano-universalista y ética en el siglo XIX que había inhibido conscientemente la obtención del poder bruto»³⁵.

³¹ Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, págs. 26-27.

³² I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1968), 8: 680-88, 770-77; W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, en *Werke* (Stuttgart, 1960), 1: 56-94, 110-30; J. G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 2 vols. (Berlin, 1971); F. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Hamburg, 1958).

³³ F. Schleiermacher, *Brouillon zur Ethik* (1805-6) (Hamburg, 1981), p. 33, y *Die Lehre vom Staat: Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass*, en *Sämtliche Werke* (Berlin, 1845), 8, sec. 3, págs. 154-57.

³⁴ L. von Ranke, «Ueber die Epochen der neueren Geschichte», *Geschichte und Politik*, ed. H. Hofmann (Stuttgart, 1940), p. 344.

³⁵ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, en *Werke* (Munich, 1963), 1:487-88.

En cada uno de los pensadores mencionados la idea de un sentido universal de la historia —un sentido que trascendía a cualquier simple categorización política en términos de «liberal» o «conservadora», «pro(to)liberal» o pro(to)-conservadora— bien podría haberse inspirado en lo que Heidegger considera como una empresa metafísica de «atemporalidad en lo histórico». Pero sea como fuere, la identificación de una tendencia desinhibida hacia el poder estatal con un peligro para los ideales universales (tal y como lo entendieron las diversas perspectivas de finales del siglo xviii y del siglo xix) también estuvo motivada por consideraciones ético-políticas que no estuvieron meramente supeditadas a esta presuposición metafísica.

En las décadas siguientes a la unificación alemana este ideal de un sentido universal que trasciende la particularidad de la identidad nacional alemana perdió tanto su persuasividad teológica como el lugar privilegiado que había ocupado en la enseñanza de las ciencias humanas. No es éste el lugar para recorrer el complejo movimiento, detalladamente analizado por Meinecke, que se extiende desde el cosmopolitismo de finales del siglo xviii hasta el surgimiento de la conciencia nacional alemana. No obstante, podemos recordar un importante signo de la fragilidad política de los ideales universalistas, que surgió durante los años anteriores a la primera guerra tal y como se nos ofrece en la obra de Friedrich Naumann, hacia quien Heidegger expresaría más adelante una admiración personal ³⁶.

En su influyente obra *Mitteleuropa* Naumann describió la idea universalista o «internacional» como una idea que, en el curso de los siglos, había virado desde una convicción religiosa y filosófica a un ideal del internacionalismo económico, fomentado primero bajo la forma del libre mercado británico y después, de un modo diferente, a través del socialismo ³⁷. En el contexto de la teoría de Naumann, la encarnación económica de esta «idea internacional» refleja claramente su fragilidad en un período de auge nacionalista: su supervivencia, como mantuvo Naumann, dependía de la reconciliación del internacionalismo socialista con los requisitos del nacionalismo en el contexto de la lucha económica por la existencia entre culturas nacionales en auge ³⁸. Sin embargo, lejos de reivindicar el abandono de este ideal, Naumann, que compartió muchos de los objetivos políticos de Max Weber, se negó a glorificar el puro poder por el poder y nunca apoyó el antisemitismo. ¡Qué poco ingenua parece así la afirmación posterior de Heidegger, según la cual había perseguido entre 1934 y 1935 fines similares a los que propuso Naumann! ³⁹ Es evidente que Heidegger fue receptivo a una orientación extremista que tenía poca utilidad para las teorías de Naumann, aún anclada en la corriente alemana del liberalismo intelectual y político.

No obstante, las fuentes filosóficas del radicalismo de Heidegger, inspiradas por

³⁶ Martin Heidegger, «“Only a God Can Save Us”: The *Spiegel* Interview (1966)», traduc. de W. Richardson, en *Heidegger: The Man and the Thinker*, T. Sheehan ed. (Chicago, 1981), pág. 48.

³⁷ F. Naumann, *Mitteleuropa* (Berlín, 1915), págs. 165-73.

³⁸ *Ibid.*, pág. 173.

³⁹ Heidegger, «“Only a God Can Save Us”», pág. 48.

pensadores como S. Kierkegaard, F. Nietzsche y F. Overbeck, son difícilmente compatibles con el entusiasmo heideggeriano por un movimiento violentamente nacionalista como el nazismo. Es cierto que ya en 1923 Heidegger tendió a minimizar la significación filosófica de lo que consideró ser la solución teológica de Kierkegaard a los problemas existenciales ⁴⁰. Y que respondió minuciosamente al ateísmo radical de Nietzsche y al escepticismo cristiano de Franz Overbeck, así como a sus respectivas críticas de los intentos de legitimar la búsqueda del sentido en los procesos históricos universales a través de la fe cristiana. Pero la receptividad de Heidegger hacia el radicalismo de «los dos amigos... Nietzsche y Overbeck» ⁴¹ subraya precisamente lo más problemático de su propio pensamiento: a pesar de la profundidad de su interpretación de ambos pensadores, Heidegger permaneció ciego a la preocupación que alimentaba las obras y la amistad de estos dos autores. En una era de nacionalismo patrioter y de la primera irrupción seria de antisemitismo en el nuevo *Reich* alemán, Nietzsche, después de que sonara el canto de cisne de la fe cristiana, se aferró aún con más fuerza al ideal universalista que tradicionalmente había alimentado ésta. Tras rechazar todas las formas de filisteísmo cultural intransigente, Nietzsche abrazó el ideal de una verdadera *Kultur* en su más amplio sentido cosmopolita y advirtió del peligro que para ello representaba la búsqueda del poder estatal. «La cultura y el estado son antagonistas», escribió; «la una vive gracias al otro, el otro prospera a expensas de ella» ⁴². Y, además, Nietzsche se enorgullecía de ser un «buen europeo», «más allá de las perspectivas determinadas de una forma meramente local o nacional» ⁴³.

Overbeck, que escribió desde un punto de vista teológico a la vez que, paradójicamente, ponía en tela de juicio la significación de la teología, interpretó el término *Kultur* de forma más negativa; anticipando la teología neo-ortodoxa de Barth y del asociado que Heidegger tuvo después en Marburgo, Rudolf Bultmann, condenó los intentos modernos de subordinar la extramundinidad cristiana a metas meramente culturales y de derivar el significado de la fe cristiana de su papel en la historia universal. Con aún mayor fervor, Overbeck intentó conservar el punto de vista universalista para lo que él consideraba como una religiosidad cristiana más originaria. De forma contundente rechazó todo intento de dar a la respetabilidad cristiana una orientación chauvinista, incluidos el nacionalismo exacerbado y el antisemitismo de su compañero de estudios Heinrich von Treitschke ⁴⁴.

⁴⁰ Por ejemplo, en Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, pág. 42.

⁴¹ Martin Heidegger, «Phänomenologie und Theologie» (1927), en *Wegmarken* (vid. supra núm. 2), págs. 45-46. Es en la correspondencia de los años 20 con su alumno y amigo Karl Löwith donde se encuentra una temprana expresión del interés de Heidegger por Overbeck. Sería deseable que los editores de la *Gesamtausgabe* preparen pronto esas cartas para su publicación.

⁴² F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1979), 3:431.

⁴³ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1979), 3-519.

⁴⁴ En relación con el tema del nacionalismo y de la cultura, Franz Overbeck escribió: «La cristiandad europea es hoy una débil barrera protectora contra los peligros que el nacionalismo entre pueblos particulares, así como entre los alemanes, representa para su cultura» (*Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur Modernen Theologie* [Basel, 1919], pág. 257).

Teniendo en cuenta estas raíces del radicalismo filosófico heideggeriano y de su crítica a la cultura, se puede comprender más fácilmente la sorpresa de Karl Löwith en 1933 al enterarse de la actividad política de su antiguo profesor. Como reacción al uso que hizo Heidegger de la terminología de *Ser y tiempo* en un artículo publicado en la prensa en 1933 para glorificar a Leo Schlageter, un personaje de la propia *Heimat* de Heidegger que se había convertido en un mártir del nazismo, Karl Löwith escribió: «En 1927, cuando apareció *Ser y tiempo* de Heidegger, ninguno de nosotros habría podido imaginar que la singularización radical que acontece a través de una muerte que es “en cada caso la mía”, podría volver a estar de moda seis años después con el fin de ensalzar la gloria de un héroe nacionalsocialista»⁴⁵.

No es difícil entender la sorpresa y consternación de Löwith. De hecho, como indicaron después ideólogos nazis como Ernst Krieck en su crítica a Heidegger, el tema de la raza o de otras distinciones meramente «ónticas» no atañía a la cuestión del ser en el corazón de *Ser y tiempo*⁴⁶. Más aún, si esa cuestión ontológica se dirigía a descubrir modos del ser temporal e histórico del *Dasein* más fundamentales que las formas en que la humanidad existe en los contextos culturales y de la historia del mundo, entonces, al nacionalismo y a la política de poder del *Machistaat* le era tan imposible constituir el campo del análisis ontológico como a las consideraciones sobre la raza. A este respecto Heidegger hizo la siguiente pregunta en las lecciones de los cursos de 1929 y 1930, titulados *Grundbegriffe der Metaphysik*. «¿Quiénes somos, entonces? ¿Cómo nos comprendemos a nosotros mismos ahora, cuando decimos “nosotros”?... Esta historia del espíritu ¿es sólo un acontecimiento alemán u occidental o, más aún, europeo? ¿O deberíamos ampliar el círculo en el que nos hallamos?»⁴⁷ En la conclusión de esta sección de su lección, Heidegger, lejos de disuadir a sus estudiantes de que se hicieran nacionalistas alemanes, dio la siguiente respuesta: «Debemos situarnos a nosotros mismos de forma que nos liguemos a nuestro propio *Dasein*, de modo que ese *Dasein* llegue a ser la única cosa que nos ate»⁴⁸.

Pero precisamente esta respuesta dibuja el alcance entero del problema. En última instancia ¿qué comprensión podría alcanzarse de las colectividades humanas, bien pequeñas comunidades o bien naciones-estado, sobre la única base del análisis ontológico de la singularidad del *Dasein*? Es cierto que Heidegger proporciona extensas descripciones de la dimensión inauténtica de las colectividades humanas vinculadas por «la mismidad de los otros» y de la búsqueda inauténtica de una suspensión de la finitud de la existencia. Sin embargo, cuando se trata de identificar la

⁴⁵ Karl Löwith, «Der politische Horizont von Heidegger Existenzialontologie» (1940?) en *Der Europäische Nihilismus: Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges*, en *Sämtliche Schriften* (Stuttgart, 1983), 2:523.

⁴⁶ Ernst Krieck, «Germanischer Mythos und Heideggersche Philosophie», *Volk im Werden*, vol. 2 (1934), pág. 247; véase también K. A. Moehling, «Heidegger and the Nazis», en Sheehan, ed. (vid. supra núm. 36), págs. 31-43.

⁴⁷ Martijn Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-30), en *GA*, vols. 29/30 (1983), pág. 103.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 116.

colectividad que encarne esa autenticidad, sólo sugiere una mera descripción en términos de la «gestación» del *Dasein* del «pueblo» (*Volk*)⁴⁹. Según esta interpretación de la colectividad auténtica, Heidegger eludió las objetivaciones de la experiencia colectiva —cultura, esfera pública (*Öffentlichkeit*), la humanidad, historia universal— que tradicionalmente fundamentaban a la nación particular en una comunidad supranacional más amplia. Los dominios desde los que el ideal supranacional se ha percibido tradicionalmente dieron lugar a esta reconstitución de la autenticidad colectiva solamente en términos de generaciones específicas y comunidades particulares derivadas del ser radicalmente singular del *Dasein* finito y mortal.

Pero ¿de qué forma se relaciona este problema específico, tal y como lo presenta el análisis ontológico de la historia que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*, con su posterior posición política? ¿En qué medida una interpretación de la ontología de la historia de Heidegger, a la luz que proyecta la situación política en que emergió, podría clarificar la relación entre esta ontología y su posterior adhesión política?

Resulta tentador responder a estas preguntas trazando una relación directa entre la deconstrucción heideggeriana de la historia cultural y universal y la quiebra de tales ideales supranacionales bajo el poder nazi. En efecto, en los años 20, escritores de la generación de preguerra como Ernst Troeltsch y Friedrich Meinecke ya habían expresado su preocupación por las implicaciones tanto políticas como culturales de la duda contemporánea sobre el sentido universal de los valores culturales y de los ideales supranacionales. En una conferencia de 1922, titulada *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* (*Derecho natural y humanidad en la política mundial*), leída poco antes de su muerte, Troeltsch subrayaba la significación histórica de los ideales supranacionales de los derechos humanos y expresaba su esperanza de un «retorno al pensamiento histórico-universal y al sentimiento de vida» («Rückkehr zu universalgeschichtlichen Denken und Lebensgefühl»)⁵⁰.

No obstante, la crítica filosófica de Heidegger a los intelectuales liberales como Troeltsch por su énfasis en el proceso universal como fuente última del significado en la historia, no explica, de ningún modo, la posterior parcialidad de Heidegger hacia el nazismo. En efecto, una cantidad considerable de intelectuales alemanes que, asumiendo valores humanistas tradicionales, no compartieron el radicalismo filosófico de Heidegger, estuvieron dispuestos a colaborar con los nazis⁵¹. Si bien difícilmente se está justificado para reducir a un programa ideológico la deconstrucción heideggeriana de los ámbitos culturales y universales en los que se había abrazado tradicionalmente un ideal supranacional, esto no significa que su posterior decisión política no

⁴⁹ Heidegger, *Sein und Zeit* (vid. supra n. 14), págs. 382-87.

⁵⁰ Ernst Troeltsch, «Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik», *Deutscher Geist und Westeuropa: Gesammelte Kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, ed. Hans Baron, 2.^a ed. (Aalen, 1966), págs. 22-24, Friedrich Meinecke, «Einige Gedanken über Liberalismus» (1927), en *Werke* (Darmstadt, 1958), 2: 414-17.

⁵¹ Stern, «Der Nationalsozialismus als Versuchung», págs. 3-59; Raymond Klibansky, «Das Sagbare hat seine Grenzen: 50 Jahre Reichsprogromnacht», *Unispiegel* (Universität Heidelberg) 20 (June, 1988): 3-4.

guarde ninguna relación con su filosofía temprana. Los pronunciamientos del propio Heidegger en 1933 lo dejan aún más claro.

Con ocasión del 50 aniversario de investidura como rector de Heidegger, los editores de la *Gesamtausgabe* lo reeditaron como un suplemento a sus obras completas. En este discurso Heidegger formulaba la misma pregunta que, como vimos, ya hiciera en 1929 relativa a la identidad de su auditorio: «¿Sabemos entonces quiénes somos?» A lo largo de su discurso, el público aprendió que el *Dasein* particular al que se refería era, ahora, antes que nada, el «*Dasein* del estado popular» («*völkischtaatlische Dasein*») ⁵².

Con el cambio de énfasis analítico hacia el *Dasein* del «estado popular» Heidegger no vaciló en volver a introducir su temprana crítica de la cultura. Aquí, sin embargo, en el hiato dejado por la primera deconstrucción de la dimensión universal de la racionalidad constituida tradicionalmente por la historia universal y cultural, emergía una glorificación de la política del poder del estado. Tal y como explicaba Heidegger en el discurso de investidura, «el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, como tampoco es el blasón del conocimiento útil y de los valores, sino que es el poder de la preservación más profunda de las fuerzas de su tierra y de su sangre [*erd- und bluthafte Kräfte*] como el poder del más íntimo despertar y de la mayor conmoción de su *Dasein*» ⁵³.

Durante el período inmediatamente posterior a su dimisión como rector en Friburgo en 1934, Heidegger reflexionó más directamente sobre el estado como problema político. Se ocupó de este tema, sobre todo, en una serie de lecciones para el curso 1934-35 tituladas *Hegel: Über den Staat (Hegel: sobre el estado)* que, espero, serán finalmente incluidas en la agenda de publicaciones de los editores de la *Gesamtausgabe* ⁵⁴.

En esta serie de lecciones Heidegger proponía una interpretación metafísica de la esfera política a la luz de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En un significativo pasaje, al final de estas lecciones, Heidegger aclaraba su propia idea de lo político mediante la crítica de uno de los apologistas más influyentes del régimen nazi, Carl Schmitt. En su obra *Der Begriff des Politischen (El concepto de lo político [1932])*, escrita antes de la era nazi, Schmitt anunció el eclipse del ideal universalista «liberal». Con el fin de desmitificar «las formas éticas y humanitaristas» del ideal de la humanidad equiparándolas a tantas otras expresiones de un interés económico subyacente, Schmitt había identificado la relación política elemental con la relación del «amigo contra el enemigo» ⁵⁵.

⁵² Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität: Das Rektorat, 1933-34* (Friburgo am Main, 1983), págs. 5-19.

⁵³ *Ibid.*, pág. 14. En relación con la noción heideggeriana de «Espíritu» (*Geist*) en *Ser y tiempo* y luego en *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, véase de Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question* (París, 1987).

⁵⁴ Martin Heidegger, «Hegel: Über den Staat», seminario impartido en colaboración con Eric Wolf, 1934-35. Sobre la base de los apuntes de los estudiantes existen dos variantes de este curso en el Heidegger-Archiv en Marbach am Neckar.

⁵⁵ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlín, 1932), pág. 54-59.

tos articuló Heidegger esta crítica? Después de dimitir como rector de Friburgo en 1934 y de la subsiguiente *Kehre* o viraje de la orientación de la *Seinsfrage*, Heidegger condujo la orientación crítica de su reflexión. El significado del reto posterior a la tradición de la racionalidad científica adquiere un primer plano sobre todo cuando se relaciona con la transformación de la perspectiva heideggeriana sobre la posibilidad de una nueva fundamentación filosófica de la ciencia a través de la ontología de *Ser y tiempo*. Examinemos su versión anterior de las fundamentaciones filosóficas de la ciencia con más detalle y, en relación con ello, su posterior empeño en subrayar lo que considera como límites de la racionalidad científica occidental *per se*. La idea de Heidegger de reconstruir la fundamentación filosófica de las ciencias apareció en las lecciones para los cursos de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo*)⁵⁷. Los principales aspectos de esta reflexión sobre las ciencias fueron luego incluidos en la introducción a *Ser y tiempo*. Al principio de estas lecciones, Heidegger aludía a la duda extendida (*Verzweiflung*) entre los jóvenes estudiantes sobre la significatividad de las ciencias ocasionada por la discusión que rodeó a la conferencia de Max Weber sobre este asunto, aparentemente, remitiéndose a la conferencia de Weber en Munich en 1920, «La ciencia como vocación»⁵⁸. En el contexto de este debate, la exhortación de Heidegger a deconstruir las tradiciones intelectuales y culturales en *Ser y tiempo* ponía entre paréntesis el supuesto de un desarrollo continuo de las ciencias en armonía con las facultades generales para la constitución del significado que está detrás de la «conciencia» o del «sujeto» epistemológico. Una vez enfocada la fundamentación del descubrimiento científico por la finitud temporal e histórica del ser del *Dasein*, tal presuposición de continuidad parecía ocultar lo que Heidegger, en una compleja cadena de argumentos, quería establecer: la cualidad fundamentalmente incómoda de lo original y radicalmente singular, que remite al *Dasein* a la finita singularidad de su propio ser y conduce a su tendencia cotidiana a subsumir la originalidad dentro del marco de lo establecido y lo general. Desde este punto de vista, el descubrimiento no se interpretaría tanto en términos de una lógica de progreso científico como de una recuperación, en una dimensión histórica única, de verdades fundamentales que fueron y vuelven a ser ocultadas. «La historia de la humanidad», tal y como escribiera Heidegger en las lecciones *Grundbegriffe der Metaphysik* (*Los conceptos fundamentales de la metafísica* [1929-30]) «está dispuesta de tal forma que pueda cuidar de que aquello que ha sido visto de nuevo, pueda, a su debido tiempo, ser enterrado»⁵⁹. Con el pensamiento de esa periódica recuperación de la verdad fundamental y su proyección para definir el único esquema de un posible futuro, Heidegger evocó en términos similares en *Ser y tiempo* el tema de la discontinuidad histórica que alcanza su expresión en lo que él llama «crisis» y «revoluciones científicas»⁶⁰.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *GA*, vol. 20 (1979), págs. 1-10.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 3.

⁵⁹ Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 378.

⁶⁰ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pág. 4, *Sein und Zeit* (vid. supra, núm. 14), págs. 8-11.

Como consecuencia directa de la crítica de lo que Heidegger denominó presuposiciones tradicionales de la continuidad en la elaboración epistemológica del método científico, sus nociones de «crisis» y «revoluciones científicas» buscaban una redefinición fundamental de la relación entre la filosofía y las ciencias ónticas. Puesto que la filosofía tradicional de la ciencia asumía la validez universal de la lógica del análisis que subyace a la práctica científica existente, su tarea había sido identificada con una dilucidación lógica de la metodología científica contemporánea, considerada como el resultado acumulativo de un proceso histórico de elaboración. La deconstrucción de Heidegger del sujeto, y el amplio margen de discontinuidad implicado en las «crisis» y en las «revoluciones científicas» que introduciría, cuestionaba esta asunción de que la praxis científica existente puede proporcionar el modelo para la investigación filosófica del desarrollo de la lógica científica. Arrojando dudas sobre la continuidad de la verdad científica apoyada en la constante acción de las facultades constitutivas de sentido que posee el sujeto, Heidegger socavaba toda seguridad en que el método científico hubiera superado los aspectos simplemente contingentes y accidentales de su desarrollo histórico. Desde esta perspectiva, la filosofía de la ciencia sólo podía errar su orientación cuando, en un estilo típicamente neo-kantiano, toma como objeto de sus análisis a las metodologías realizadas en el desarrollo histórico de las ciencias ónticas, ya que esta lógica no proporciona garantías de que las ciencias se hayan situado en una ruta primordial de descubrimiento, dadas las sendas secundarias por las que tradicionalmente se han extraviado. El problema para la filosofía no es simplemente el de describir el procedimiento de las ciencias existentes, sino también anticipar su desarrollo en lo que Heidegger llama «el proceso de una lógica originaria», que, según él, «fue traída a la luz por Platón y Aristóteles, aunque dentro de límites muy estrechos. Desde entonces el concepto de lógica ha caído en un atolladero y nunca ha sido comprendido»⁶¹.

Dado que Heidegger admite el hecho del descubrimiento científico, a pesar de los defectos que observa en la lógica científica, esta referencia a la lógica de Platón y Aristóteles en el período de la física einsteniana podría parecer sorprendente. Heidegger, sin embargo, no abogó por una recuperación de las teorías científicas de la antigüedad. Más bien intentaba, a través del recurso a antiguos estilos de comprensión, desviar el foco del análisis filosófico desde una investigación de la lógica de la práctica científica establecida hacia lo que consideraba como el más importante papel de las presuposiciones del investigador al interpretar los conceptos básicos de que se ocupa la ciencia. Ciertamente, los neokantianos habían tomado en consideración la importancia teórica de las presuposiciones del investigador, asentadas en los valores de su cultura, sobre todo en el caso de las ciencias humanas. El propósito mismo de la reflexión teórica de Rickert sobre las disciplinas culturales había sido el de examinar la posibilidad de eliminar las presuposiciones arbitrarias introducidas por los propios valores culturales del investigador al interpretar una cultura extranjera o del pasado. La insistencia de Heidegger en que la fuente primaria de las presuposiciones o «preconcepciones» no reside en los valores culturales, sino en una ontolo-

⁶¹ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pág. 5.

Es esta definición de lo político la que Heidegger cuestionó en *Hegel: Über den Staat*. En referencia directa a *Der Begriff des Politischen*, Heidegger criticó la idea de que la esencia de lo político reside en la relación de amigo-enemigo, al ocultar el tema, más fundamental, de los orígenes de nuestra herencia política en la polis griega. Al examinar de nuevo este asunto en relación con la reflexión hegeliana sobre el estado, Heidegger afirmó la recuperación genuinamente metafísica de lo político de Hegel que, lejos de la tradición del «liberalismo» individualista y de las teorías políticas abstractas y en las nubes («am Himmel hängende») fundamentó la idea del Derecho sobre la sola existencia histórica del estado. Fue precisamente aquí donde, según el propio Heidegger, Hegel resultaba ser el precursor genuino del nacional-socialismo.

Independientemente de su crítica a Carl Schmitt, la interpretación de lo político que Heidegger propone aquí, como en su discurso de investidura, se asemeja a la de Schmitt en tanto que carece de cualquier idea posible de una verdad histórica más allá de la bruta política de poder de un estado concreto. Si en el propio sistema de Hegel se dejaba poco sitio para reflexionar sobre los peligros que representaba la tendencia hacia el poder estatal, esto se debía a la profundidad de la confianza de Hegel —tan típica de su época— en que este poder dependía, en definitiva, de la capacidad del estado para encarnar principios ético-políticos y religiosos de validez universal. Y es precisamente esta dimensión del pensamiento de Hegel la que Heidegger apartó a un lado, al igual que hiciera con el problema de los ideales universales en *Ser y tiempo*. Fue muy fácil abandonar cualquier cuestión sobre el peligro del impulso desinhibido hacia el poder del estado —abandono motivado, tanto en el caso de Heidegger como en el de Schmitt, no por una segura confianza en la validez universal de los principios nacionales, sino por un completo eclipsamiento del problema de la validez universal *per se*.

Sería posible negar la relevancia de esta interpretación «metafísica» del estado a través de una lectura de la primera metafísica del *Dasein* que Heidegger presentó en *Ser y tiempo*. Se podrían pasar por alto las intenciones de Heidegger en 1933, cuando disimuló su apoyo al régimen hitleriano con el lenguaje de su filosofía, y tratar su posterior lectura política de *Ser y tiempo* como una lectura más entre las posibles lecturas de esa obra. Si, como creía Heidegger, la ontología es más fundamental que cualquier asunto meramente óntico al que subyace —sea político o histórico—, esta interpretación podría muy bien recibir el apoyo de las propias afirmaciones de Heidegger.

Y, sin embargo, ¿puede separarse el análisis ontológico de la historia en *Ser y tiempo* de la situación histórica en que emergió y a la que, en cierta medida respondió? Si bien no hay razón necesaria para derivar la política de Heidegger en 1933 de su filosofía de 1927, hay puntos de conexión entre ellas que, creo, pueden destacarse atendiendo al contexto histórico del pensamiento heideggeriano. Sólo a esta luz es posible comprender el rechazo de Heidegger precisamente de aquellos puntos fuertes de la herencia alemana que están en directa contradicción con lo que representó la revolución nazi.

De acuerdo con esta interpretación, la más clara relación entre la filosofía de *Ser y tiempo* y la posición política de Heidegger en 1933-34 se revela así: en el rápido

desplazamiento del foco de esta filosofía, desde la crítica de los valores culturales y del «ideal de humanidad» susceptible de reivindicar la verdad universal, al socavamiento de los valores políticos tradicionales que trascienden la bruta existencia singular del estado. La facilidad de este viraje resulta comprensible sobre todo en relación con el eclipse de las anteriores preocupaciones del pensamiento alemán en su historia intelectual desde la ilustración.

Heidegger y la herencia de la racionalidad científica occidental

En el primer párrafo de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (*Ensayos reunidos sobre la sociología de la religión*) Max Weber planteó una pregunta a la que respondió en el seno de este trabajo, desarrollando una afirmación clásica sobre el surgimiento del racionalismo occidental. Weber investigó cómo los criterios de racionalización, después de hacer acto de presencia en el contexto histórico concreto de la antigüedad clásica, pudieron reivindicar durante siglos la validez universal característica de la ciencia moderna. Escribió Weber:

¿Qué concatenación de circunstancias pudo conducir a la irrupción de los fenómenos culturales [*Kulturerscheinungen*] en Occidente y sólo aquí, tal que no obstante —como al menos nos gusta pensar— adquirió un desarrollo orientativo de significación y validez universal?

... Sólo en Occidente hay «ciencia» con el nivel de desarrollo que hoy reconocemos como válido ⁵⁶.

Con esta respuesta a la pregunta formulada en la *Religionssoziologie*, así como en sus escritos sobre teoría de la ciencia, Weber expresaba una relevante presuposición que compartía con algunos de los más destacados filósofos de su generación, por muy distintas que fueran sus orientaciones epistemológicas. Como Heinrich Rickert, Ernst Cassirer y Edmund Husserl, Weber asumió que la validez de la verdad científica trasciende la contingencia histórica que ha producido su desarrollo, y así la variación histórica accidental a la que se ha sometido la elaboración del método científico y los caminos arbitrarios que esta elaboración ha recorrido ocasionalmente. Ya se conciba en términos del desarrollo del «espíritu» o del concepto kantiano y neo-kantiano de «Conciencia en general», la continuidad de la racionalidad científica a lo largo de la historia ha derivado en última instancia del alcance universal de las facultades de constitución del significado subyacentes al nacimiento cultural de Occidente.

Heidegger dirigió su crítica de la tradición occidental de la racionalidad científica precisamente contra esta idea de que la continuidad en el desarrollo de las aproximaciones racionales a la verdad presupone la fundamentación de éstas en las facultades universalmente válidas del sujeto para la constitución del sentido. ¿Sobre qué espec-

⁵⁶ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. (Tübingen, 1947), 1:1.

gía de la existencia finita, condujo a una noción mucho más radical del papel de las preconcepciones en la orientación del modo del «ser en» (*sein in*) del investigador y en la estructuración que éste hace del mundo. Sólo esa ontología podría ser capaz de interpretar la preeminencia de estas preconcepciones que, por su capacidad para oscurecer así como para revelar el significado de «datos» disponibles, no se asemejan a ningún proceso de desarrollo en armonía con patrones lógicos universalmente válidos. De hecho, más que un proceso de desarrollo o de progreso científico, Heidegger estaba convencido de que «toda ciencia... es histórica no sólo en su progreso y en sus resultados, sino también en las recesiones de su modo de preguntar. Las recesiones de una ciencia son, en su mayoría, tácitas y, sin embargo, son más fundamentales que su progreso»⁶².

En sus obras de finales de los años 20 y principios de los 30 Heidegger aplicó su argumento sobre el papel decisivo de las presuposiciones de la lógica del descubrimiento científico a la práctica contemporánea tanto en las disciplinas históricas como en las naturales. Un examen más detallado de los fundamentos de esta preocupación nos permitirá poner de relieve el significado tan importante de la temprana filosofía de la ciencia de Heidegger y los términos en que planteó su posterior cambio de perspectiva.

Las consideraciones de Heidegger sobre el papel fundamental de las preconcepciones que orientan el análisis en las ciencias humanas se desarrollaron, en su mayor parte, en *Ser y tiempo*. Como ya se ha indicado, puso allí en duda la idea tradicional de que la significatividad del mundo histórico humano derivara de la validez universal de los procesos objetivos en el contexto de la historia cultural o mundial. Al desplazar el núcleo del análisis, desde la continuidad de la historia universal a la singularidad finita del *Dasein*, Heidegger hacía hincapié en el hecho de que la forma de ser del investigador orienta una aproximación específica a la existencia humana a través de la cual ésta puede tornarse significativa a la luz de posibilidades futuras o bien ser oscurecidas. En lo que atañe al campo de la investigación históricas, Heidegger ponía de relieve la importancia capital que tiene el ser temporal e histórico del historiador como condición de posibilidad para poder sacar a la luz significados del pasado que de otra forma permanecerían ocultos. Si en *Ser y tiempo* Heidegger reconocía que Nietzsche había expresado lo esencial con respecto al «uso y abuso de la historia para la vida», hay un sorprendente paralelo entre la reflexión histórica de Heidegger y la de Nietzsche sobre la opacidad de lo que es específicamente significativo en el pasado para los patrones del análisis histórico⁶³. Aunque Heidegger no aludió a ese aspecto concreto de la reflexión de Nietzsche sobre el «uso y abuso de la historia» hasta sus posteriores lecciones sobre el pensamiento nietzscheano, esto señala un momento decisivo para la reflexión histórica en Europa, anticipando directamente el desplazamiento que hace Heidegger del *locus* del significado histórico, desde los procesos objetivos de la historia universal a las preconcepciones que gobiernan el modo de apropiación del pasado. En esta vena Nietzsche había escrito: «El discurso del pasa-

⁶² Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pág. 277.

⁶³ Heidegger, *Sein und Zeit*, págs. 396-97.

do es siempre un decir oracular: sólo como arquitecto del futuro, sólo como conocedor del presente, lo comprenderás»⁶⁴.

La reciente publicación de los escritos de Heidegger de finales de los años 20 e inicios de los años 30 en la *Gesamtausgabe*, y sobre todo la publicación de *Grundbegriffe der Metaphysik*, proporciona una nueva comprensión del pensamiento de Heidegger sobre el papel de las preconcepciones de la lógica del descubrimiento de las ciencias naturales. Una extensa sección de las lecciones de esos cursos se ocupa, por ejemplo, de las teorías contemporáneas de la biología y de la zoología, que Heidegger considera en relación con las teorías prominentes por aquella época de H. Dreisch y J. v. Uexküll. Interpretando ciertos aspectos de esas teorías, Heidegger ataca obras predominantes del siglo XIX dedicadas a esos temas que, a su parecer, habían estado confundidas por preconcepciones inapropiadas derivadas de la mecánica y de la física y —como en el caso de la biología darwiniana— de la economía⁶⁵. Desde el punto de vista de sus propios conceptos de mundo (*Welt*) y mundo circundante (*Umwelt*), Heidegger articuló una interpretación filosófica del concepto de vida para destacar lo que consideraba como preconcepciones cuestionables de la teoría darwiniana de la selección natural.

En la serie posterior de lecciones titulada *Die Frage nach dem Ding (La pregunta por la cosa, 1935-36)* Heidegger desarrolla un profundo análisis filosófico de la diferencia entre la física aristotélica y la newtoniana. Mediante un examen de la noción griega de *tá mathémata*, Heidegger intentaba subrayar lo que hubo de nuevo en la idea de la matemática desarrollada por el método experimental moderno. Aquí, el filósofo de Friburgo examinaba las preconcepciones tácitas que rigen el modo como el científico comprende y organiza la realidad, con el fin de demostrar que el desarrollo de la ciencia, desde Aristóteles a Newton, implica una transformación de estas preconcepciones básicas relativas a la naturaleza, transformación que no se puede entender adecuadamente cuando se representa en términos del paso desde la mera especulación a la ciencia estricta. Aunque es un hecho que los métodos de la matemática moderna permitieron poner claramente de relieve algunos campos de investigación que habían permanecido ocultos durante mucho tiempo, insistir en que la aparición de esos métodos es lo que caracteriza a la ciencia genuina *per se* es ignorar el hecho de que los problemas más fundamentales relativos a la naturaleza del espacio, el tiempo, la fuerza o la materia permanecen aún sin resolver. Tal postura ha tendido a obstaculizar la investigación sobre los límites de la aprehensión de la verdad que persigue la concepción matemática moderna de la ciencia en áreas donde pasa por alto la fuente de «representaciones fundamentales» (*Grundvorstellungen*) que han orientado esta exigencia no tanto en relación con un ideal metodológico como con criterios del éxito económico y tecnológico⁶⁶.

⁶⁴ F. Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en *Werke* (Frankfurt am Main, 1980), 1:251. Para un análisis más detallado de este punto, véase mi artículo «Ueber den geschichtlichen Ort der Wahrheit: Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger», en *Martin Heidegger: Innen- und Aussehnansichten* (Frankfurt am Main, 1989), págs. 59-74.

⁶⁵ Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, págs. 377-78.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, en *GA*, vol. 41 (1984), págs. 94-95.

En sus escritos de los años 20 y 30 la meta de Heidegger de redefinir la relación entre filosofía y ciencias óticas no se limitó al examen del papel de las preconcepciones en la orientación de la investigación. Al mismo tiempo propuso una idea mucho más atrevida según la cual la ontología fundamental había de servir como base de una nueva unidad de las ciencias empíricas. Una y otra vez Heidegger propuso la crítica de lo que comprendía como desunión —e incluso anarquía— de la relación metodológica de las diferentes disciplinas, primero en 1929 en la lección «¿Qué es metafísica?», en su discurso de rector en 1933, en su *Introducción a la metafísica* (1935) y finalmente en la explicación que dio en la entrevista para *Der Spiegel*, en 1966, sobre los fines que persiguió a inicios de los años 30⁶⁷. A ojos de Heidegger esta desunión no representaba otra cosa que un eclipse del propósito esencial de la ciencia, cuya redefinición competía a una metafísica de la finitud del *Dasein*. En «¿Qué es metafísica?» Heidegger sostiene que «sólo cuando la ciencia existe sobre la base de la metafísica es capaz de renovar continuamente su tarea, y no sólo en el sentido de una clasificación y estructuración de sus conceptos, sino también en el sentido de revelar el ámbito entero de verdad de la naturaleza y de la historia, que siempre permanece como algo por recuperar»⁶⁸.

Pero ¿de qué forma específica puede servir el análisis del *Dasein* como fundamento sobre el que unificar los saberes óticos? Al margen de las sugerentes observaciones de Heidegger sobre la crisis y la revolución en las ciencias, las implicaciones generales de lo que denominó «ciencia del ser» para la transformación que consiguiera esa unidad seguían siendo excesivamente vagas. Más aún, cuando en los años 30 Heidegger orientó explícitamente su crítica de la vida del progreso científico hacia la propaganda política, imprimió un carácter muy dudoso que difícilmente puede verse disipado por su pretensión de seriedad científica⁶⁹. Al igual que las tradiciones ético-políticas a las que he hecho referencia en la sección anterior, la idea moderna de ciencia difícilmente podía prescindir del ideal de un ámbito universal y supranacional de verdad. Es tan difícil hacer conformar los métodos de la racionalidad científica con la propaganda de una cruda política de poder como lo es conformar los ideales ético-políticos con ésta, por muy parcial que fuera Heidegger hacia el estado nazi.

La década de los años 30 fue testigo del viraje o *Kehre* en la formulación heideggeriana de la pregunta por el ser. La importancia de este viraje, que coincide con la creciente insatisfacción de Heidegger con el rumbo que estaba siguiendo la política nazi, llegó a manifestarse poco a poco en su trabajo a partir de finales de los años 30, muy especialmente en obras como *Beiträge zur Philosophie, Nietzsche, Vorträge und Aufsätze* y *Holzwege, Der Satz vom Grund e Identität und Differenz*. Aparte de *Beiträge zur Philosophie* (GA, vol. 65), publicada por primera vez en la *Gesamtausgabe* en

⁶⁷ Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik», en *Wegmarken*, GA, 9:121, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (vid. supra núm. 52), págs. 13-14, *Einführung in die Metaphysik*, en GA, vol. 40(1983), p. 37, y «Only a God Can Save Us» (vid. supra núm. 36), pág. 47.

⁶⁸ Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik?», pág. 121.

⁶⁹ Véase a este respecto el discurso pronunciado por Heidegger en Heidelberg en 1933, «Die Universität im neuen Reich», en Schneeberger, ed. (vid. supra núm. 18), págs. 73-75.

1989, ha sido posible acceder a ediciones de todas estas obras durante años y por tanto su reedición en la *Gesamtausgabe* no habría de modificar sustancialmente la recepción del pensamiento tardío de Heidegger. Al mismo tiempo, una serie de lecciones impartidas entre 1933 y 1945 han contribuido a aclarar las transformaciones de la postura heideggeriana durante aquellos años oscuros, notablemente «Grundfragen der Philosophie» (*GA*, vol. 45), «Hölderlins Hymne “Andenken”» (*GA*, vol. 52), «Hölderlins Hymne “Der Ister”» (*GA*, vol. 53), «Parmenides» (*GA*, vol. 54) y «Heraklit» (*GA*, vol. 55) ⁷⁰.

Tras el período de la *Kehre*, Heidegger nunca más se refirió a su forma de plantear la *Seinsfrage* como «ontología fundamental», pues abandonó el intento de fundar una ontología más ordinaria en la metafísica de la finitud planteada en *Ser y tiempo*. Característico de este cambio de actitud es que el término «metafísica» denotaba exclusivamente aquel aspecto de la tradición occidental que Heidegger intentaba superar. Como abandonó el intento de encontrar una metafísica finita, el *locus* de la *Seinsfrage* dejó de ser el carácter temporal e histórico de la singularidad del *Dasein* para ser lo que Heidegger llamaría épocas de la historia del ser (*Seinsgeschichte*), manifestadas en las transformaciones de la concepción de la verdad desde la antigua Grecia.

Al mismo tiempo, fue en términos de este giro como Heidegger presentó su posterior desafío a la herencia de la racionalidad occidental y la idea moderna de ciencia que en ella emergió: desde la tardía perspectiva de Heidegger, esta herencia y los modernos criterios científicos de verdad eran excrecencias de la tradición metafísica que había que superar. Heidegger conecta la racionalidad occidental y la metafísica de este modo, porque puede redefinir la metafísica para que abarque lo que él considera que es el resultado, en la historia moderna, del antiguo olvido de los límites de la reflexión humana. Ese olvido metafísico original lo inauguró Platón con la presunción de que el ser podía conocerse adecuadamente sobre la base de las ideas de seres o entes (*Seienden*) constituyentes de la experiencia humana. En una prolija serie de análisis de las metamorfosis históricas de la verdad y del lenguaje que la designa, Heidegger caracterizó el *leitmotiv* que unifica la historia del ser en la diversidad de sus épocas: la profundidad del olvido de la opacidad del ser más allá de los límites de las capacidades cognitivas humanas. Lo que, desde mi punto de vista, es más importante en esta afirmación es que para Heidegger no se supera ese olvido, sino que, por el contrario, se refuerza con la aparición de la ciencia moderna y su renuncia a toda aspiración a una última verdad metafísica. El olvido de los límites de la representación humana —que es el anverso del olvido de la opacidad del ser más allá de esos límites— adquiere su última expresión para Heidegger cuando la única verdad reconocida es la que puede ser revelada por meras formas humanas de explicación como la psicológica, la sociológica o la historiográfica. Desde esa perspectiva moderna, las representaciones humanas ofrecen la única comprensión adecuada de la realidad. Toda

⁷⁰ Las lecciones sobre Hölderlin demuestran que durante los años de guerra la perspectiva histórica de Heidegger siguió estando a favor de la visión del mundo nacionalsocialista. Sobre esto, véase de O. Pöggeler, «Heideggers politisches Selbstverständnis» (vid. supra núm. 20), págs. 17-19.

«explicación» posible que no corresponda a la imagen del mundo (*Weltbild*) humana es, *a priori*, rechazada ⁷¹.

Considerada desde la actitud de las propias ciencias humanas, podría parecer que esta consideración de las consecuencias modernas de la historia del ser no representa más que una renuncia a un proceder riguroso y un retroceso a una suerte de misticismo. Además, esta comprensión de la filosofía heideggeriana ha sido reforzada por la aún más oscura terminología de sus últimos años, que (a través de traducciones muy aproximativas) ha llegado a ser el sello de sus enseñanzas en muchos de sus discípulos.

Sea como fuere, es otra cuestión creer que simplemente podemos obviar el problema que Heidegger articuló una y otra vez en torno a la historicidad de nuestros criterios de verdad. Este es el problema que Heidegger identificó en nuestra incapacidad para representar adecuadamente la fuente de las metamorfosis históricas de la verdad —verdad del arte, por ejemplo, o de la fe, o de la ciencia misma—, encarnada en las continuas transformaciones del lenguaje que usamos para caracterizarnos a nosotros mismos y a nuestro mundo. Fue tarea recurrente del Heidegger posterior señalar lo que consideraba como carencias de aquella actitud de las ciencias humanas que sostiene que tales verdades se aprehenden sólo cuando se reducen a un contexto sociológico, económico o psicológico en un sistema de influencias atribuible a los actos de la conciencia humana y a la historia cultural e intelectual que supuestamente han producido esos actos. Este fue el último desafío de Heidegger a las ideas tradicionales del sujeto y del entorno cultural como medio de producción de significado que funcione como origen constitutivo de la historia que recorre. En su posterior intento de caracterizar los límites de la aspiración de la racionalidad occidental a superar las circunstancias particulares de su aparición histórica y a representar una adquisición universalmente válida, Heidegger buscó una indicación más comprehensiva de la posibilidad que esta asunción de universalidad había soslayado: la de una transformación histórica de la humanidad, obtenida por la metamorfosis de la vida, tan radical como para retomar dimensiones esenciales del pasado impenetrables para criterios concretos de un «entorno cultural» presente. Y, para el último Heidegger, la más profunda indicación de tal impermeabilidad reside justamente en los propios criterios de racionalidad científica. Al reducir la base de explicación a que puede objetivarse en relación con causas psicológicas y políticas, estos criterios no sólo pierden de vista las verdades afirmadas por una humanidad pasada radicalmente diferente, cuyo significado esencial elude tácitamente las formas modernas de representación, sino que también, y aún más importante, abrigan la ilusión, fundamental para el procedimiento tecnológico de racionalización plenamente desarrollado, de ser capaces de orientar su propia transformación histórica (que, sin embargo, son incapaces de dominar o ni siquiera representar adecuadamente). La auto-evidencia de los criterios de racionalidad, lejos de confirmar el alcance universal de la verdad, sólo da testimonio

⁷¹ Martin Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit», *Wegmarken* en *GA*, 9:109-144, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, en *GA*, vol. 48 (1986), y «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*, en *GA*, vol. 5 (1977), págs. 69-104.

de la fuerza persuasiva de esa imagen particular del mundo (*Weltbild*) surgida en el período que llamamos modernidad.

En términos considerablemente distintos de los heideggerianos, el argumento de Max Weber sobre la validez universal de la racionalidad científica moderna también contenía una crítica del determinismo histórico, ante todo el de K. Marx, que derivaba las determinaciones pasadas de la verdad *qua* ideología de procesos socioeconómicos. Pero Weber intentó simultáneamente salvaguardar cierto grado de autonomía de la conciencia, por limitada que fuera, como fuente de la continuidad y coherencia en el transcurso de una historia que el hombre difícilmente podía aspirar a dominar. Si, como Weber creyó, la transformación histórica fundamental se basa en alguna medida en acciones humanas conscientes, aunque la intencionalidad de estos actos nunca está determinada *a priori* ni se establece como resultado de un proceso acumulativo, entonces, la comprensión de las verdades que se afirman a lo largo de la historia depende de la reconstrucción de las tradiciones en las que tales afirmaciones aparecieron y del contexto al que responden.

Al localizar la dependencia de la verdad de una *Seinsgeschichte* más allá de la esfera de los actos humanos y de cualquier proceso socioeconómico, el último Heidegger, aunque a menudo de una forma indirecta, ha ejercido quizá más influencia que nunca a través de su resuelta oposición a los métodos contextuales de las ciencias humanas. Al declarar la muerte de los modelos decimonónicos de «Ideen- und Geistesgeschichte» a la Weber, Burckhardt o Dilthey, el último Heidegger desplazó el objeto de análisis desde las ideas y los conceptos al lenguaje en que se encarnaban. Lejos de ser expresiones de las estructuras profundas de un sujeto lingüístico o del hombre como ser antropológico, el lenguaje —como expresión de las metamorfosis producidas por la verdad del ser— constituye, a juicio de Heidegger, los márgenes históricos donde diferentes clases de experiencias llegan a ser posibles con el tiempo, estableciendo las formas históricas en que el hombre tiene experiencia de sí mismo, y así, *lo que es el hombre*. De esta forma, las metamorfosis lingüísticas podrían mentar algo más allá del desarrollo histórico de un *Volksgeist*, en el sentido de Herder o de von Humboldt, algo más allá del desarrollo de una forma simbólica anclada en los actos de conciencia tal y como los describió Cassirer, o incluso más allá de la simple transformación empírica de palabras compensada por actos de traducción. En la perspectiva tardía de Heidegger el lenguaje —«la morada del ser» («Das Haus des Seins») ⁷²— emerge tácitamente de una zona de fractura entre el pasado y el presente, marcando el *locus* de la discontinuidad entre épocas históricas.

Sea cual sea la conclusión que se pueda extraer del análisis de Heidegger y de las aporías a las que inevitablemente se enfrenta, debe reconocerse que las afirmaciones básicas de Heidegger sobre el hombre y la historia, como las de Marx y Weber, se apoyan en última instancia en un conjunto de presuposiciones elementales. La tarea restante de valorar el significado que el pensamiento de Heidegger tiene para nosotros no puede eludir un examen crítico de los límites que las asunciones de Heideg-

⁷² Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken* (vid. supra núm. 2), pág. 145.

ger, como tales asunciones, implican. Precisamente, la consistencia de Heidegger pone en evidencia estos límites con una claridad que le distingue de muchos discípulos que han intentado imitar su estilo de aproximación.

Queda fuera del alcance de este artículo proporcionar un análisis detallado del tema, pero aduciré un ejemplo a modo de conclusión, a través del cual resulta particularmente evidente un límite de las asunciones heideggerianas. Este ejemplo atañe al problema de la responsabilidad política, que simplemente no puede enfocarse de forma adecuada desde el ámbito de la *Seinsgeschichte*.

Durante décadas los estudiosos han tenido en consideración la actividad política de Heidegger y sus discursos de los años 30 a favor del régimen hitleriano. Durante años se han proporcionado al público general minuciosos análisis de este sombrío episodio, mediante traducciones al francés y al inglés ⁷³. Aunque la *Gesamtausgabe* y otras fuentes sacaron a la luz nuevos, profundos e inquietantes detalles, estas revelaciones producían pocas sorpresas si se consideraban los documentos e informes ya existentes.

Sorprendente, aun así, fue la reacción pasional de los intelectuales ante estas revelaciones, sobre todo en París. Esta reacción no está exenta de una cierta ironía. Por muy reprochable que nos pueda parecer la actitud política de Heidegger, se ha de conjeturar si el impacto producido por la publicidad que rodeó al problema del nazismo de Heidegger más de 50 años después podría quizá relacionarse con otro fenómeno: el repentino contacto de los intelectuales —acostumbrados al estilo anticontextual de análisis heideggeriano— con el contexto bruto del propio pensamiento heideggeriano. En verdad, el estilo contextualizado de análisis había permitido con demasiada frecuencia una reducción mecanicista del pensamiento a un «entorno» circundante. Y, sin embargo, ¿acaso no proporcionó el estilo de pensamiento heideggeriano una excusa para minimizar el significado de toda interpretación contextual *per se*? ¿Acaso los lectores no se sorprendieron precisamente porque habían circunscrito sus investigaciones a los límites establecidos de una comprensión que tendía a marginar el marco histórico-político del pensamiento y la acción? Si esta conjetura tiene algún mérito, entonces la demora de esta sorpresa ante la actividad política de Heidegger constituye un testimonio irónico de la profundidad de su legado.

(Traducción de Ramón del Castillo)

⁷³ En su introducción de 1973 a la obra póstuma de Lucien Goldman *Lukács et Heidegger*, Youssef Ishaghpour proporcionó citas y análisis de algunos de los más desmesurados discursos del período 1933-34. En su momento, la introducción de Ishaghpour fue casi ignorada en Francia. Véase Youssef Ishaghpour, «Introduction», en *Lukács et Heidegger* (París, 1973), págs. 5-56.