
Sobre el interés filosófico del legado de Heidegger: algunas publicaciones recientes en español

*On the philosophical interest of the legacy of Heidegger:
recent publications in Spanish*

LOURDES FLAMARIQUE

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31009 Pamplona (España)
lflamarique@unav.es

Abstract: This paper examines the growing importance of the unpublished writings of thinkers for research in philosophy. This new orientation of the study of philosophy raises at least two questions: What is the philosophical interest of the posthumous legacy of a thinker? And specifically, why do Heidegger's lessons and notes awaken as much enthusiasm among researchers as the books and essays published in his lifetime?

Keywords: Heidegger, posthumous legacy, interpretation.

Resumen: este artículo analiza la relevancia creciente de los escritos inéditos de los pensadores en la investigación en filosofía. Esta nueva orientación del estudio de la filosofía plantea, al menos, dos cuestiones: ¿Cuál es el interés filosófico del legado póstumo de un pensador? Y, en concreto, ¿por qué despiertan las lecciones y notas de Heidegger tanto entusiasmo investigador como los libros y ensayos que publicó en vida?

Palabras clave: Heidegger, legado póstumo, interpretación.

RECIBIDO: MAYO DE 2011 / ACEPTADO: SEPTIEMBRE DE 2011

La filosofía ha mantenido desde su inicio una estrecha, y a la vez ambivalente, relación con los textos; como ejemplo —antiguo y notable— basta Platón, que argumenta sobre los peligros de la escritura mientras nos deja una abundante obra escrita. Desde hace ya un tiempo, al elenco de obras que sustentan la historia del pensamiento occidental se ha añadido la publicación del legado de algunos filósofos: textos manuscritos de lecciones, anotaciones y también cartas, que el estudioso de la filosofía no puede ignorar pese a que sus autores no los redactaran con vistas a su publicación, es decir, habiendo sido redactados sin la intención de alimentar la discusión pública de sus ideas.

En pocos casos el conocimiento de la obra inédita, lecciones, cartas, borradores y notas, ha conseguido modificar tanto la comprensión del pensamiento de un autor como sucede con Martin Heidegger. Esto explica también el creciente interés por esos textos a los que se dedican artículos y monografías, y la ininterrumpida traducción y publicación de las lecciones que dictó antes y después de *Ser y tiempo*¹. Las dos publicaciones más recientes aparecidas en español —y de las que haré una breve presentación al final— son las lecciones de 1940/41, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, y la correspondencia mantenida entre Bultmann y Heidegger, dos de las grandes figuras del pensamiento alemán del siglo XX.

Esta nueva orientación del estudio de la filosofía —que se sirva como material de análisis de los textos inéditos de un filósofo— plantea, al menos, dos cuestiones que trataré de responder a lo largo de estas páginas: ¿Cuál es el interés filosófico del legado póstumo de un pensador? Y, en concreto, ¿por qué despiertan las lecciones y notas de Heidegger tanto entusiasmo investigador como los libros y ensayos que publicó en vida?

El propio Heidegger parece haberse planteado estas mismas preguntas cuando cita repetidamente un verso del *Rhein-Hymne* de

1. Según A. Denker, los primeros estudios sobre el joven Heidegger datan de 1980. La publicación de la correspondencia con sus maestros y de escritos de Heidegger aparecidos en periódicos, además de aspectos de su itinerario todavía no considerados hacen previsible nuevos trabajos sobre la etapa de formación de Heidegger. Cfr. A. DENKER, *Heideggers Leben- und Denkweg 1909-1919*, “Heidegger Jahrbuch” I (2004) 98.

Hölderlin: “...*Denn, wie Du anfiengst, wirst du bleiben*”². Este verso encierra una notable paradoja. Si, por un lado, nos previene de la esperanza de progreso o mejora y concede gran peso a los primeros pasos en la vida, por otro, nos invita a librarnos de esa forma de *curiositas* que llamamos investigación, pues lo decisivo, también en el conocimiento, estaba ya al inicio. Una lectura más atenta del verso revela que no da un consejo, sino que formula el curso inexorable de la existencia humana. “Mantenerse en el comienzo” no expresa tanto un ideal semi-revolucionario de pureza de principios, como una fatalidad que habría decidido nuestra suerte. Pues ya se sabe que los comienzos en cualquiera de las dimensiones de la existencia humana son casi un *per accidens*, parecen arbitrarios bajo la luz que proyectan las decisiones y elecciones personales, o los acontecimientos de la vida personal.

Heidegger sitúa su verdadero despertar filosófico en la lectura de la tesis de Brentano sobre los sentidos del ser en Aristóteles. Pero ¿está todo realmente aquí? En la celebración del 700 aniversario de Messkirch, su ciudad natal, afirmó que *el hoy tiene su origen en lo que ha sido, “und ist zugleich dem ausgesetzt, was auf es zukommt”*³. Conocer “lo que ha sido” es probablemente el objetivo de ese número cada vez mayor de estudiosos de la obra temprana de Heidegger, pues su contenido introduce modificaciones significativas en la comprensión de los caminos que llevan a *Ser y tiempo*, por un lado, y en la exposición de los hilos principales y continuidad de su obra, por otro. Esto obliga a plantearse si sigue siendo válida en algún sentido la tesis de que la filosofía de Heidegger está marcada por un cambio, die *Kehre*, con la subsiguiente distinción entre el primer y el segundo Heidegger, y si la variedad de trabajos, los cambios terminológicos y la aparente falta de unidad en sus proyectos desde 1930 responden a una maduración de las ideas iniciales que están indicadas ya en sus primeros ensayos. No son pocos los motivos que apoyan la tesis de una

2. “Denn, wie Du anfiengst, wirst du bleiben,/So viel auch wirkt die Noth,/Und die Zucht, das meiste nemlich/Vermag die Geburt,/Und der Lichtstrahl, der/Dem Neugeborne begegnet”. FR. HÖLDERLIN, *Der Rhein-Hymne*, en *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 1 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992) 343.

3. M. HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, en *Gesamtausgabe* 16 (Klostermann, Frankfurt, 2000) 575.

continuidad en la corriente subterránea de su pensamiento: la llamada *Seinsfrage* es el tema central del pensar heideggeriano de juventud. Mencionaré sólo un par de ejemplos que avalan esta interpretación.

Sobre el final de la filosofía y la necesidad de un nuevo comienzo de la ontología y la teología habla Heidegger desde 1915. En su curso de 1919 (*Kriegsnotsemester*) argumenta sobre la necesidad de un saber pre-teórico, instalado en un ámbito vital que articula como mundo (*es weltet*) y acontece desde sí mismo (*es er-eignet sich*); en esa medida, afirma, la crítica fenomenológica lleva a “la catástrofe a toda la filosofía anterior” y a un concepto completamente nuevo de filosofía⁴. En el semestre de invierno de 1921-22 explica a sus estudiantes que el pensamiento post-metafísico es un tipo de escepticismo: escepticismo significa comienzo, y el comienzo genuino es el final de la filosofía⁵.

La publicación de los escritos anteriores a *Ser y tiempo* empezó poco antes de su muerte. Se trata de escritos que contienen las notas de las lecciones que imparte entre 1915 y 1927 o de los apuntes tomados por estudiantes. Los alumnos de Heidegger se pasaban sus notas y disponían de un material que, en algunos casos, habían recibido del propio pensador. Con el paso de los años esos escritos adquirieron un valor casi mágico, pues sólo eran compartidos por los iniciados en los secretos de la gestación de *Ser y tiempo*, los estudiantes de Freiburg y Marburg: el rumor decía que en esos textos estaba el descubrimiento de la pregunta por el ser. Heidegger no incluyó ninguno de aquellos trabajos en el proyecto de su obra colectiva, pese a que su redacción y estructura los hacía aceptables para la presentación editorial; sólo hizo alguna excepción, por ejemplo, con el ensayo de 1919-21 sobre Jaspers incluido en el volumen *Wegmarken* de 1976.

En los últimos años la investigación sobre el joven Heidegger se apoya además en sus cartas, las que dirigió a sus amigos y colegas

4. M. HEIDEGGER, *Über die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, GA 56/57 (Klostermann, Frankfurt, 1987) 17, 21. También en: *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, GA 56/57, 128.

5. Cfr. J. VAN BUREN, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Indiana University Press, Bloomington, 1994) 134.

y las que escribió a su mujer desde los primeros años de su relación (1915). En todas ellas son continuas las referencias a los trabajos que tenía entre manos y a la maduración de sus posiciones filosóficas. Como es obvio, también en este caso se trata de escritos que el pensador no consideró parte de su obra filosófica pública; esto es, no habían pasado por el proceso de revisión, corrección y, por tanto, de reelaboración que precede a la publicación de un texto. El autor está presente en ellos con una intención claramente distinta a como lo está en un escrito que se ofrece a la publicidad.

Nos guste o no, ya no hay vuelta atrás. Los estudiosos de Heidegger disponen de un material abundante para el trabajo histórico y biográfico sobre esa especie de corporación o marca en que se convierte un pensador cuando todo aquello que ha tocado, elaborado, o incluso vivido, se reúne como un fondo protegido por intérpretes e interpretaciones canónicas; interpretaciones que pueden ser desbancadas en el momento que alguien exponga con mayor apoyo textual una nueva lectura de los pasos y etapas que den lugar a un nuevo mapa conceptual. Si hasta hace unos años estudiar a Heidegger significaba fundamentalmente enfrentarse a las tesis de su filosofía del ser, o bien entender las razones del final de la metafísica y el nuevo modo de pensar, ahora algunos se conforman con dibujar las líneas que perfilan la biografía intelectual del autor, con reducir su pensamiento a la catalogación de influencias, de lecturas filosóficas y de incorporación de términos o enfoques.

Y en medio de todo, están las numerosas referencias autobiográficas que elaboró el mismo Heidegger con distintos motivos; en ellas ofrece distintos balances de sus primeras publicaciones⁶. La imagen del joven profesor que se sigue de los escritos juveniles debe ser confrontada ante todo con esas autobiografías, pues lo que en un determinado presente era sostenido con firmeza, bastantes años después es visto como un paso en falso, *Irrgang* o *Abweg*⁷. No en vano, mien-

6. Según Kisiel, “at any rate, Heidegger’s own autobiographical statements, which of course cannot be ignored, must themselves be carefully weighed, counterbalanced, and so corrected against all the archival evidence that can possibly be mustered”. TH. KISIEL, *The Genesis of Heidegger’s ‘Being and Time’* (University of California Press, Berkeley, 1993) 6.

7. Cfr. M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, GA 1 (Klostermann, Frankfurt, 1978) 56.

tras un pensador está vivo, su pensamiento está abierto a un entendimiento superior, también sobre el significado de sus propios trabajos, acertados o no. Si ni siquiera podemos asegurar cuándo un autor está en condiciones de ofrecer un relato veraz de su propio itinerario vital, mucho menos cabe esperar unanimidad sobre el valor de los textos y esbozos que servían de material para las lecciones o los libros y el peso que pueden tener en la configuración final de su doctrina.

Estas dificultades no se presentan sólo en relación a Heidegger. Las ediciones críticas de otros filósofos reúnen, además de las obras publicadas, el legado que han dejado formado por cartas, notas, esbozos, lecciones, diarios, etc. Esto es, textos que no fueron redactados para su publicidad, sino, unas veces, para suplir la comunicación oral con los ausentes, otras, para recordar una idea, y en ningún caso para formar parte de las “obras completas”. Lo paradójico es que, al ser incluidos en la edición crítica de un pensador, son presentados a los estudiosos como material de investigación de igual rango los escritos publicados y los diarios, las anotaciones y redacciones previas de un libro, o incluso las cartas a familiares. Y así, se llega a defender tesis sobre un pensador a partir de sus diarios o de anotaciones hechas en distintos momentos y, por ejemplo, se apoya una interpretación en las marcas de los libros que el autor manejaba⁸. Aunque parezca obvio que un estudio riguroso no debe conceder igual peso en la argumentación a las ideas expuestas por el filósofo en cartas que a las defendidas en medio de la exposición de una doctrina.

Pero lo que tiene interés en todo esto, en mi opinión, no es desde luego la falta de atención que muestran estas malas prácticas investigadoras, sino la cuestión de la autoría de un texto, los modos en los que podemos establecerla y el significado que tiene la autoría en el estudio de la filosofía. Sin duda, en una tradición apoyada en textos, desde los presocráticos hasta nuestros días, es importante asegurar la autoría de los textos; pero mucho más lo es entender la fun-

8. Pueden suceder cosas tan curiosas como que, al fijarse en las marcas al lado de un párrafo, se suponga que, como para muchos lectores, la marca indica sintonía del pensador-lector con lo allí expuesto; y, por tanto, se concluya que hay influencia de uno en otro. La sorpresa viene cuando se descubre que ese pensador sólo marcaba las líneas con las que no estaba de acuerdo. Este parece ser el caso de Unamuno.

ción que tiene la figura de un pensador que pensó conjuntamente estas y aquellas ideas y que ofrece, por tanto, una perspectiva unitaria privilegiada para pensar y entender las cuestiones filosóficas contenidas en las obras que se le atribuyen.

En el estudio y aprendizaje de la filosofía lo de menos es que la idea sea de Platón o de otro filósofo; lo de más es si fue defendida por el mismo pensador que propuso esta teoría: la unidad de autor asegura un aspecto inseparable de la verdad, a saber, la coherencia. En el caso de Platón, desde hace unas décadas se habla de su doctrina no escrita como lo que verdaderamente pensaba, aunque, para defender la prioridad de lo no escrito sobre los diálogos que conocemos, se utilicen lógicamente pasajes de los escritos atribuidos a Platón.

Otro ejemplo bien distinto es el de Schleiermacher y su escasa obra publicada sobre hermenéutica, apenas dos breves ensayos. En las ediciones póstumas, a sus notas de los diferentes cursos que impartió sobre esa materia se han añadido los apuntes tomados por sus discípulos⁹. Ese conjunto heterogéneo de escritos no sólo por la procedencia, sino también por las fechas distintas en que fueron redactados, constituye la única fuente para articular su hermenéutica filosófica. No cabe ninguna duda de que concibió el proyecto de una teoría general de la hermenéutica; tampoco puede ignorarse que en sus notas hay claves suficientes para sostener que estaba a su alcance una exposición filosófica de la praxis interpretativa. No obstante, no realizó el proyecto en una forma claramente reconocible. No voy a discutir aquí si bastan las notas extensas —y en buena parte bien trabadas— que ya había elaborado, o si no pudo llevar a cabo la teoría general por falta de tiempo, capacidad o por haber desarrollado más otros caminos, como la dialéctica, que directamente abrían un espacio filosófico a la hermenéutica.

El caso de Schleiermacher tiene interés por dos razones. En primer lugar, se trata de un pensador al que se atribuye una doctrina tanto a partir de sus esbozos, notas y un par de breves ensayos, como de los apuntes recogidos por otros y autorizados por el propio Schleiermacher. Es decir, la investigación filosófica ha creado un

9. Es tradición en la universidad alemana que uno o varios alumnos redacten un protocolo de cada clase y seminario por encargo del profesor.

cuerpo doctrinal a partir de un material que podría decirse es de segunda categoría, en el que el autor no aparece como plenamente responsable del texto, puesto que no dio siquiera el paso de publicar sus escritos. En segundo lugar, se trata precisamente de Schleiermacher, quien en su hermenéutica presta una notable atención al autor de un texto escrito. Defiende que en la praxis interpretativa se trata de entender de acuerdo con reglas el sentido correcto de un texto y, por tanto, de hacerse con el querer decir del autor, imitando su acto expresivo; para ello es preciso reconstruir su *Gedankengang*.

Si tomáramos al pie de la letra esta formulación, tendríamos que renunciar a todos aquellos textos que tienen un carácter instrumental para su redactor, en los que realmente éste no se pretende como un autor, pues les faltaría la necesaria intención expresiva, sin la que el intérprete no puede aspirar a la comprensión del sentido. No es el lenguaje por sí mismo el que interesa al intérprete, el que atrae la atención de un lector, sino la intención expresiva, el querer decir, esto es, el sentido. En el caso de los textos, cuando la praxis interpretativa debe hacerse según reglas que se aplican artísticamente, el intérprete supone al autor como responsable del texto, tanto de su forma gramatical como de su contenido y significado, al menos en la medida en que el significado queda en manos del hablante.

¿Cómo se salva esta paradoja? En favor del estudio de los materiales sobre hermenéutica encontramos razones de coherencia con el pensamiento de Schleiermacher, conocido por otros escritos publicados o preparados por él para su publicación (como la *Einleitung zur Dialektik* de 1933), y con la tradición hermenéutica creada a partir de sus discípulos. Pero la razón principal sería que sobre su hermenéutica no hay textos de primera y de segunda categoría; aquello con lo que contamos es el único material, y en él hay indicaciones de gran interés sobre la praxis hermenéutica y el lenguaje que completan la filosofía del romanticismo y preanuncian tesis centrales del pensamiento hermenéutico contemporáneo.

Volviendo al legado de Heidegger. En relación con lo que se llama metodología de la investigación está también en juego la cuestión de la autoría de los textos, es decir, el grado de implicación e intención del autor en aquellos escritos que no quiso publicar o que tenían carácter privado. No basta decir con Heidegger que el nombre de un autor está como el título del tópico de su pensamiento

(*Nietzsche* I), pues si el tema se diversifica en distintos caminos (unos literarios, otros vitales, unos públicos, otros privados) tendemos a creer que no hay una unidad estricta en el nombre de un pensador. Van Buren, en su libro sobre el joven Heidegger, señala las dificultades que nacen de las fracturas y descentramientos que permiten hablar de varios “Heidegger” (él mismo reconocía que en sus escritos hay tan solo indicaciones, trazos no completados)¹⁰. A esto se añade que, como en el caso de Kant o de Schleiermacher, por ejemplo, las lecciones transcritas por estudiantes han sido publicadas con su nombre en la edición de sus obras completas; en otros textos inconclusos, el editor ha dividido el manuscrito en secciones o ha añadido puntuaciones.

La publicación de la obra completa de Heidegger tras su muerte —siguiendo sus últimas directrices que suponían abandonar el principio cronológico— tampoco ayuda a despejar la ambigüedad de la *mens auctoris*. Según cuenta el editor de la *Gesamtausgabe*, Heidegger quería una edición “de última mano” (*Ausgabe letzter Hand*)¹¹ que, a diferencia de una edición crítica-filológica, diera prioridad a la cosa misma (*die Sache selbst*) sobre la *mens auctoris* en la publicación de sus escritos. Pero tampoco este criterio suprime por completo el peligro de interpretarle al editar sus escritos¹². Por otro lado, como señala Gadamer, que Heidegger no incluyera entre los textos para publicar las lecciones del semestre de invierno de 1921-22, puede deberse

10. Cfr. J. VAN BUREN, *op. cit.*, 17. Van Buren recuerda que Heidegger mantuvo que su disertación de 1915 sobre Scotus marcó el comienzo del camino. Cfr. *Ibidem*, 5. Van Buren analiza lo que llama la “ambidexterity” de la *mens auctoris* de Heidegger: *Ibidem*, 10 y ss.

11. Cfr. F.-W. VON HERRMANN, *Nachwort des Herausgeber*, en M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, GA 1, 440. Este primer volumen contiene, entre otros escritos, las lecciones de 1914 preparadas por Heidegger, con pequeñas correcciones sobre el texto original y sin indicaciones sobre las variaciones introducidas.

12. El criterio de edición “de última mano” ha sido sustituido por otros conforme las dificultades de edición han ido surgiendo. La polémica sobre la edición de las obras de Heidegger ha puesto en solfa una vez más el papel de la familia en la gestión del legado. La edición de las obras de Heidegger ha sido descalificada como “un asunto de familia”. Cfr. R. MEHRING, *Heidegger Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Selbstinszenierung* (Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992) 151. Un buen relato sobre la historia de la *Gesamtausgabe* lo ofrece TH. KISIEL, *Heidegger’s Gesamtausgabe. An international Scandal of Scholarship*, “Philosophy Today” 39 (1995) 3-15.

también a que él no era capaz de percibir en esos textos su riqueza, ni verlos con los ojos de los que no son Heidegger¹³.

Así cobra otra relevancia la tesis de la muerte del autor o el empeño por captar la *mens auctoris*. Tanto Michel Foucault como Roland Barthes han desarrollado la cuestión de la autoría de textos. Foucault (*¿Qué es un autor?*) ve una doble función en el hecho de que un texto o cuerpo de textos se vincule al nombre de un autor, la de atribuirlos a un individuo y la de hacer una construcción interpretativa de un ser racional que sirve como principio de unidad al texto o cuerpo. En la tradición hermenéutica, por ejemplo la de Schleiermacher que traduce y edita la obra de Platón, el autor ofrece un criterio de coherencia y unidad estilística que permite decidir sobre la autoría de textos dudosos. Ahora, cuando se publica cualquier cosa de Nietzsche, Foucault se plantea si esas anotaciones, listas de cosas, por ejemplo, de la lavandería, son realmente su obra o no, y por qué no lo son. El autor, afirma, es sólo una figura ideológica que evita la multiplicación del sentido, la libre manipulación y composición. Para Barthes (*La muerte del autor*) el autor es una autoridad onto-teológica, pues al atribuir un texto a un autor se le provee de un significado final, se cierra el escrito.

Pese a que Heidegger se presta como pocos pensadores al juego de la autoría múltiple, su original lectura de los tratados filosóficos clásicos no se compadece con las teorías de la muerte del autor: mediante su exégesis, aspira a desvelar el verdadero y único pensador oculto detrás cada uno de esos textos, a veces durante siglos. Como Aristóteles, cuya conocida y malentendida sentencia “*to on polajos legetai*”, da pie a un elogio de Heidegger: su metafísica está tal vez mucho más allá de donde “nosotros mismos estamos hoy en filosofía”¹⁴.

13. Cfr. H.-G. GADAMER, *Der einen Weg Martin Heideggers*, en *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, (Messkirch, 1986) 9, 14.

14. “Doch meint Aristoteles wohl noch etwas anderes, als man bisher gesehen hat. Es handelt sich bei ihm nicht nur um ontologische Betrachtungen, sondern es schwebt eine ganz andere Betrachtung unabgehoben mit. Die aristotelische Metaphysik ist vielleicht schon weiter als wir selbst heute in der Philosophie sind”. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60 (Klostermann, Frankfurt, 1995) 56.

Todo lo anterior deja numerosos problemas a la vista. No obstante, éste no es el lugar para abordar cuestiones exegéticas de este calado. Es indudable que los escritos juveniles de Heidegger son trabajos de formación que ofrecen luces sobre las líneas de pensamiento que han colocado a un pensador en el canon de la tradición filosófica y, por tanto, deben ser estudiados. Como es sabido, los estudios sobre Kant muchas veces se limitan a uno de los dos periodos, al precrítico o al crítico, y ello no constituye una falta. En cualquier caso, mientras que puede ser legítimo estudiar el periodo crítico sin referirse a los escritos anteriores a 1781, carece de interés un estudio de las obras precríticas que no rastree en algún modo las huellas e indicaciones que explican la filosofía trascendental.

En cierto modo algo de esto se puede decir del estudio de las lecciones anteriores a *Ser y tiempo*. El estudio del joven Heidegger debe atender a las tesis que alimentan la temática filosófica de Heidegger, al *humus* en el que se forman conceptos que, tras diversos recorridos, muestran toda su eficacia en los escritos de madurez. En estos primeros trabajos es más viva la voz de los pensadores con los que conversa el joven profesor, mientras desbroza caminos sin tener la certeza de que llevan a algún sitio. Por eso, sin duda, donde mejor se reflejan los hallazgos de los primeros años es en los escritos elaborados en torno a o como parte de la filosofía que identificamos con la temática del ser y del tiempo (aproximadamente hasta 1929).

No menor entidad tienen, desde esta perspectiva, las lecciones, textos de conferencias que Heidegger elabora siendo ya un pensador reconocido. En ellos se nos ofrecen esbozos, anticipaciones y, como es lógico, hallazgos conceptuales que fueron dados a conocer en las obras publicadas en los años cuarenta y cincuenta. Como he señalado, el interés por estos textos no estriba ya en el empeño de reproducir tanto la génesis del pensar como de asistir a un ejercicio magistral de filosofía y descubrir así que las propias preguntas se abordan como se emprende un camino, con un conocimiento previo, un equipaje suficiente y teniendo clara la meta.

En todo caso, lo decisivo en filosofía es el hallazgo conceptual, no tanto de quien procede la sugerencia. Heidegger comienza la Introducción de su *Habilitationschrift*, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, con una cita de Hegel, que seguramente hubiera visto con gusto aplicada a su propia obra filosófica: en relación con la

esencia propia de la filosofía no hay ni predecesores ni seguidores¹⁵. En pocas palabras expresa Hegel una de las paradojas de la filosofía: aunque se ha ejercido en el marco de tradiciones y escuelas, ella misma no es ni procede sin más de una tradición. A la filosofía sólo se accede desde ella misma; por tanto, añade Heidegger, debe ser liberada de haber sido *secularizada* y convertida en ciencia histórica y en doctrina sobre las concepciones del mundo¹⁶. Y, por lo tanto, los ejercicios filosóficos son siempre “ejercicios de principiante”¹⁷.

Como la filosofía no puede ni debe prescindir de la historia de la filosofía, para que ésta sea *filosófica* debe disponer de textos bien editados, aunque esto sea sólo un punto de partida. Por eso, es muy de agradecer el trabajo de traducción al castellano y edición de las lecciones y cartas de Heidegger que pone a nuestro alcance un material de indudable interés para el decurso de la filosofía contemporánea. Las dos últimas publicaciones, que presento brevemente a continuación, recogen las lecciones de 1940-41 y la correspondencia que mantiene con el teólogo alemán Bultmann.

*Ejercitación en el pensamiento filosófico*¹⁸ es, como el título indica, un ejercicio en vivo de pensamiento filosófico; al mismo tiempo es

-
15. La frase de Hegel dice así: “Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu tun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Tätigkeit, und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger”. G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme)*. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, 195.
16. Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 7, 9-10.
17. M. HEIDEGGER, *Einübung in das philosophisches Denken*, GA 88 (Klostermann, Frankfurt, 2008) 154. En algunas ocasiones, la vida cotidiana nos ofrece pruebas sobre verdades que alcanzamos con gran esfuerzo, como la de una tarde de verano en una calle de Munich. Mientras esperaba ante un semáforo, se detuvo a mi lado un estudiante de aspecto deportivo y bronceado sobre una bicicleta; con la mano derecha sujetaba el manillar, en la izquierda llevaba un ejemplar de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Con la misma naturalidad que mantenía la bicicleta en equilibrio, marcaba con el dedo la página que estaba leyendo. Todo en él parecía proceder de la misma fuente: su propia experiencia, y la lectura de la *Fenomenología* no le exigía mayor preparación que atravesar en bici las calles de una gran ciudad.
18. M. HEIDEGGER, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Trad. A. Cilia, (Herder, Barcelona, 2011) 191 pp. Las lecciones están recopiladas a partir de los manuscritos de Heidegger en el volumen 88 de la *Gesamtausgabe*. La edición de Herder incluye la nota del editor del volumen en la que da cuenta de los criterios de edición seguidos (cfr. pp. 187-191).

una muestra del oficio con el que Heidegger hace hablar a los textos, mientras aborda las preguntas que están en el origen, en el medio y en el *telos* del conocimiento. Las lecciones, dirigidas a estudiantes principiantes, arrancan de dos sentencias para tratar de pensar con y más allá de ellas. De Heráclito toma el fragmento 7: “si todo lo ente se desvaneciera en humo, entonces podrían ser las narices las que lo diferenciaran: lo ente en cuanto ente”. La otra sentencia es de Nietzsche, de las notas correspondientes a *La voluntad de poder* (n. 493): “Verdad es el tipo de error sin el cual un determinado tipo de seres no podría vivir. Lo que decide en último término es el valor para la vida”. Heidegger recuerda antes de pensar libremente sobre y con las sentencias el comentario de Nietzsche al fragmento de Heráclito.

El ejercicio que propone Heidegger a sus alumnos no tiene nada que ver con la erudición; se trata de realizar *libremente* el pensamiento filosófico, sin dejarse llevar por opiniones previas ni por el propósito de conseguir resultados: esto es, conocer el pensamiento filosófico *desde él mismo*¹⁹. Al igual que ante una obra de arte lo de menos es saber sobre ella, sino saber algo en la propia obra, es preciso acercarse a un pensador reconocido en la tradición, tratando de pensar por nosotros mismos un pensamiento de uno u otro pensador. Que Heidegger —casi al final de las clases— afirme que “todos los pensadores piensan lo mismo, pero no lo igual, pues pensar *lo mismo* es lo más difícil”²⁰, es una invitación a leer estas páginas; pero, además, aceptar esta conclusión y ser capaz de dar cuenta de ella puede ser visto como una prueba de la idoneidad del lector para el pensamiento filosófico.

El segundo libro recién editado ofrece la correspondencia entre Bultmann y Heidegger²¹. Las cartas que se intercambiaron son parte de la historia intelectual de ese tiempo convulso que va desde los difíciles años veinte hasta el final de la guerra fría. La amistad entre el filósofo y el teólogo se mantuvo a lo largo de toda su vida, y caracterizada por un profundo respeto y admiración, pese a su distinta postura frente al nacionalsocialismo. También mantuvieron abierta discrepancia sobre la relación entre filosofía y teología.

19. M. HEIDEGGER, *Ejercitación en el pensamiento filosófico* cit., 15.

20. M. HEIDEGGER, *Ejercitación en el pensamiento filosófico* cit., 95.

21. R. BULTMANN/M. HEIDEGGER, *Correspondencia 1925.1975*. Trad. R. Gabás (Herder, Barcelona, 2011) 398 pp.

Su relación se inicia en 1923, al incorporarse Heidegger a la Universidad de Marburg, lo que contribuye sin duda a intensificar su dedicación a la posibilidad y realidad de la teología. Se entendieron enseguida. Tras la participación de Heidegger en su seminario sobre la ética de san Pablo, Bultmann escribe en una carta de 23.12.1923:

“El seminario ha sido esta vez muy instructivo, porque ha participado nuestro nuevo filósofo Heidegger, un discípulo de Husserl. Procede del catolicismo, pero es completamente protestante, como lo ha mostrado recientemente en el debate tras la exposición de Hermelink sobre Lutero y la edad media”²².

Según el relato de Pöggeler, Husserl había recomendado ante Natorp al joven fenomenólogo Heidegger con el siguiente argumento: como filósofo católico no puede tratar libremente a Lutero (el propio Husserl le había dado el dinero años antes para hacerse con sus obras completas), en cambio, en Marburg, puede ser un puente significativo entre la filosofía y la teología protestante²³.

Heidegger pensaba que la nueva conciencia religiosa había nacido con Lutero²⁴. Ya en sus notas de 1917-18 presenta a Lutero como aquél del que surge una forma *original* de religiosidad, que ni siquiera se encuentra en los místicos²⁵. Al presentarse ante sus alumnos, recién llegado a Marburg, Heidegger se refiere a Lutero como un compañero de búsqueda²⁶. Su aprecio por el pensamiento protestante es proporcional a la distancia que mantiene con la filosofía de Aristóteles. En estos años de alejamiento del “sistema católico”, Aristóteles personifica la filosofía conceptual incapaz de pensar la experiencia vital. La interpretación tradicional del filó-

22. *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984) 202.

23. Según Pöggeler, “Heidegger buscó en Marburg la cercanía de Bultmann, porque —como Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann— también se tomaba en serio la escatología como rasgo esencial de la fe del cristianismo primitivo y con ella de la religiosidad”. O. PÖGgeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Karl Alber, München, 1992) 468.

24. M. HEIDEGGER, *Über die Idee der Philosophie* cit., GA 56/57, 18.

25. Cfr. M. HEIDEGGER, *Glaube und Wissen*, GA 60, 310.

26. M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63 (Klostermann, Frankfurt, 1998) 5.

sofo griego, la que ha helenizado la conciencia cristiana de la vida, supone una lectura unilateral. Al separar el cristianismo primitivo de la filosofía griega, la cuestión de la temporalidad y la facticidad aparece sin velos.

Bultmann acepta el desafío de una teología más existencial y procede a examinar los presupuestos del pensamiento teológico para lo que conviene recurrir a una filosofía como la de Heidegger²⁷. Sigue muy de cerca los planteamientos de su amigo. Y viceversa, como se advierte en la conferencia que Heidegger imparte en 1927, *Phänomenologie und Theologie*. Allí recomienda a la teología hablar desde y para la fe, y pone en duda “si la teología puede ser todavía una ciencia, puesto que probablemente no debe ser en absoluto una ciencia”²⁸. Antes bien, la teología debe situarse en la esfera del pensar post-metafísico. Cuando se publica la conferencia en 1969 (en *Archives de Philosophie* con el título *Theologie und Philosophie*), Bultmann recibe un ejemplar dedicado por Heidegger. Poco después Bultmann le escribe añadiendo sus pensamientos y preguntas. “Toma mi escrito simplemente como la pieza de un diálogo, al estilo de aquellos que desarrollábamos frente a frente en Marburgo”²⁹.

A lo largo de toda su vida, Heidegger pensó como un teólogo (así se describe en la carta a Krebs), sin esconder esa fuente de su interrogación filosófica. Bultmann, por su parte, no dejó de procurar la relación fértil entre filosofía y teología.

Esta edición incluye un apéndice con algunos documentos que guardan una relación directa o indirecta con la correspondencia y su contenido objetivo: protocolos de ponencias de Heidegger y escritos de Bultmann con reflexiones acerca de lo tratado por Heidegger, etc. Este material completa de modo muy eficaz la presentación del diálogo entre estos dos maestros de la filosofía y teología contemporáneas.

27. Cfr. J. MACQUARRIE, *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann* (SCM Press, London, 1955) 8.

28. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, GA 9 (Klostermann, Frankfurt, 1976) 46.

29. R. BULTMANN/M. HEIDEGGER, *op. cit.*, 278.