

El primer pronunciamiento extenso de Heidegger, después de la caída del fascismo, es muy interesante para el público filosófico. ¿En qué lugar se encuentra el representante más importante del existencialismo prefascista de cara a los problemas de la filosofía del presente? ¿Cómo piensa la relación entre su propia filosofía prefascista y estas cuestiones? ¿Encuentra algo, en su propia concepción previa, que requiera ser revisado? Si es el caso, ¿qué?

Hemos elegido deliberadamente la expresión prefascista. No significa, sin más, la simple identificación de Heidegger con el fascismo – aunque precisamente para una figura filosófica como Heidegger, el compromiso personal con el régimen de Hitler 1933/34 no fue, seguramente, una mera casualidad y seguramente tampoco lo es la relación con su visión del mundo. Se le restaría significado si se dejara pasar por alto este suceso como si fuera un episodio sin importancia y sin sentido. La expresión prefascista no significa aquí una relación directa de la filosofía de Heidegger con, por ejemplo, Hitler o Rosenberg; tampoco un precursor, en el sentido inmediato, como por ejemplo en el caso de Chamberlain. Pero es verdad que Heidegger –al igual que Klages o Jünger y de los filósofos previos: Nietzsche, por lo demás extraordinariamente diferentes a él– aportó mucho, especialmente a través de los puntos centrales de sus planteamientos y respuestas, a la creación de aquella atmósfera intelectual de la cual una parte de los intelectuales alemanes se adhirió con entusiasmo a Hitler y otra parte quedó casi completamente indefensa en su resistencia intelectual contra el hitlerismo.

Si uno examina la apariencia externa, parece que Heidegger no quiere reformular sus planteamientos previos. Él dice aquí sobre “*Ser y tiempo*”:

Se dice por todas partes que el intento de ‘*Ser y tiempo*’ llega a un callejón sin salida. Dejemos esta opinión así. Incluso hoy, el pensamiento que intenta dar algunos pasos en el tratado titulado, no ha podido superar ‘*Ser y tiempo*’. Pero quizá, mientras tanto, se ha ingresado, mucho antes, en su asunto. (91)

En realidad existen, objetivamente, muy pocas razones para tal arrogante defensa. Pero, según esta forma de pensar, el nuevo escrito de Heidegger es también, esencialmente, una autodefensa en contra de las conclusiones que se han extraído –supuestamente de forma injusta– de su producción prefascista. La cuestión central, y no

INFORMACIÓN:

<http://doi.org/10.46652/runas.v3i6.94>

ISSN 2737-6230

Vol. 3, No. 6, 2022. e21094

Quito, Ecuador

Enviado: octubre 13, 2022

Aceptado: diciembre 22, 2022

Publicado: diciembre 31, 2022

Sección Traducciones | Non Peer Reviewed

Publicación continua



TRADUCTOR:

Juan Iván Carrasco Andrés

Universidad Nacional Autónoma de México - México

stychack@gmail.com

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

FINANCIAMIENTO

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

AGRADECIMIENTO

N/A.

NOTA

La presente traducción del artículo “Heidegger Redivivus” se ha hecho sobre la base del texto publicado, como apéndice, en el libro *Existentialismus oder Marxismus?*, editado en 1951 por la Aufbau-Verlag Berlin, en la antigua República Democrática Alemana. Sin embargo, el artículo fue publicado originalmente en 1949, en el número tres de la revista Sinn und Form, junto con otros ensayos y poemas, entre los que destaca un aporte de Ernst Bloch titulado *Die Selbsterkenntnis. Aus Erläuterungen zu Hegel* [El autoconocimiento. Desde los comentarios en torno a Hegel]. El texto traducido contiene múltiples citas de la Carta sobre el Humanismo de Heidegger, mismas que hemos destacado al introducir una sangría cuando la cita excedía las cinco palabras, a diferencia del original en donde todas aparecen a renglón seguido y entre comillas. De igual modo, la paginación de las citas –entre paréntesis– corresponde al texto original citado por Lukács, por lo que la traducción de las mismas es de nuestra autoría. En dos ocasiones se ha hecho necesario introducir una breve aclaración, dichas observaciones están en notas al pie de página y se señalan con [N.T].

PUBLISHER

sólo el motivo de la carta a Beaufret, es el humanismo. Heidegger confiesa que su obra principal está dirigida en contra del humanismo. Pero, agrega,

Esta oposición no significa que tal pensamiento tome partido por la parte contraria a lo humano y que defienda lo inhumano, que defienda la inhumanidad y que denigre la dignidad del ser humano. Se piensa en contra del humanismo porque él no ha colocado lo suficientemente en alto la *humanitas* del ser humano. (75)

Y, en otro lugar, se defiende enérgicamente frente a las recriminaciones que tienen algo que ver con el irracionalismo, el ateísmo y el nihilismo. (95/96)

Sería superficial ver en los planteamientos actuales de Heidegger en torno al humanismo una mera disputa terminológica [*Wortstreit*]. Los devotos del verdadero Hölderlin podrían tranquilizar fácilmente sus conciencias humanistas si, en su nombre, se rechaza el humanismo (63), si desde esta opinión se coloca a Hölderlin por encima de Goethe (86). Se podría pensar: es indiferente si eso que representa la obra de Hölderlin fuese nombrado humanismo o no. Lo que el verdadero Hölderlin quiso y formuló está, bajo cualquier circunstancia, profundamente imbuido de las mejores tradiciones del humanismo. Todo lo que pudiese surgir de aquí sería imposible que pusiera en peligro al humanismo.

Pero eso sería superficial, pues el verdadero Hölderlin no es, de ningún modo, idéntico con el heideggeriano; lo que aquí se dice, en sí, puede muy bien ser un principio hostil contra el humanismo, incluso si Heidegger tuviese razón en que él no quiere defender inmediatamente lo inhumano. Aquí no es el lugar para discutir la interpretación de Heidegger sobre Hölderlin. Para nosotros es filosóficamente importante solamente debido a su punto principal de partida: Hölderlin representa para Heidegger una posición profunda, una actitud ideológica que supera al humanismo, puesto que piensa –esto en ambos lugares en donde se hace referencia a Hölderlin, enfatiza expresamente– “más inicialmente” que Goethe o que cualquier otro humanismo histórico. Si se quiere reconocer de forma crítica la posición filosófica actual de Heidegger, examinar sus perspectivas y compararla con “Ser y tiempo”, ello depende, entonces, de observar más de cerca este “inicialmente”. Para ello es necesario dar cierto rodeo.

En la alusión a Hölderlin, Heidegger escribe una frase nada irrelevante. Después de la declaración en torno al “superhumanismo” de Hölderlin, sostiene: “Por ello, los jóvenes alemanes, que sabían de Hölderlin, tenían otro modo de pensar y vivir de cara a la muerte que aquel que la opinión pública [*Öffentlichkeit*] hacía pasar como el pensamiento alemán” (87).

Si con ello se ha querido decir únicamente que muchos de los jóvenes alemanes que tomaron parte en las campañas militares de Hitler –pero, dicho sea de paso, que no se encontraban solamente en una situación “de cara a la muerte”, sino también en la que, en el mejor de los casos, fueron testigos, participantes pasivos de los robos y de los homicidios, de las violaciones de mujeres y niños, etc., cometidos por el ejército de Hitler – no todos compartían la ideología nazi, esto sería un lugar común. Aunque también cabe decir, dicho sea de paso, que la época nazi no solamente provocó en Heidegger

(según nuestra opinión) un renovado entusiasmo, completamente deformado, por Hölderlin, sino también en los ideólogos oficiales del nazismo, en Rosenberg, Bäumler, entre otros. Pero, si se habla con esta gracia de una superación del humanismo, de un sobrepasar el “cosmopolitismo de Goethe”, estas frases de Heidegger suenan, dicho suavemente, algo sospechosas. Algo así: ustedes, los que no comprenden, condenan la barbarie del hitlerismo, a las juventudes hitlerianas, ¿qué saben ustedes que no conocen lo “esencialmente inicial”, ustedes que nunca pueden ver más allá del ente en cada caso, de la vida interior de aquellos jovencitos (de los seguidores de Heidegger y con ellos también de Heidegger mismo) que son capaces de comprender al ser y al ente vivencialmente e intelectualmente?

Lo “más inicial” es aquí una incógnita moral y filosófica –la nueva filosofía de Heidegger se parece, en este punto, tanto a la de Kierkegaard como a la antigua-, detrás de la cual siempre puede esconderse algo que interpone una barrera de incognoscibilidad entre los hechos percibidos del hombre y su existencia pura y auténticamente verdadera. Tal barrera es, fundamentalmente, insuperable, esto ya lo había visto Dostoievsky: entre más general y elevado sea un principio de la moral (aquí el principio de la “existencia”), tanto menos se puede estar en condiciones de determinar las acciones concretas del ser humano, su comportamiento real frente a la verdadera vida. Entre más alto se eleve dicho principio sobre la esfera del ente, más surge –visto, no obstante, solamente desde este principio- una esfera de indeterminabilidad general, de irracionalismo; da igual si con el mismo principio se quiere decir algo en sí mismo irracional o no. La autodefensa de Heidegger frente al irracionalismo se sostiene sobre pies de barro. Hegel habla con razón, en pasajes metodológicamente similares, de una “sublime vacuidad” y de una “pura y repugnante elevación” de la abstracción.

Sobre las consecuencias detalladas que surgen de aquí, hablaremos posteriormente. Regresemos a la cuestión sobre lo “inicial”. Creemos que a la filosofía actual de Heidegger, así como a la anterior, le subyace una actitud vital [*Lebensgefühl*] – que surge de una experiencia del presente, de una postura del hombre contemporáneo frente a la vida con sus semejantes, frente a su propia vida- cuyo contenido vivencial está determinado por los hechos sociales de la vida del presente que Marx analizó científicamente en sus obras.

Suena quizás paradójico, en un primer momento, recordar la teoría social de Marx en el tratamiento de la filosofía heideggeriana. Pero no olvidemos que, en primer lugar, el análisis de Marx juega un papel excepcionalmente grande en el desarrollo del existencialismo francés; en segundo lugar, que antes hubo investigadores que fijaron su atención en que “*Ser y tiempo*”, en cierto sentido, constituye una discusión importante con el fenómeno del fetichismo descubierto científicamente por Marx y llevado a su legitimidad, que también el estudiante de Heidegger, Löwith, busca paralelos entre Kierkegaard y Marx; en tercer lugar, que Heidegger, en su nuevo escrito, por vez primera, se refiere directamente a Marx y llega a resultados extraordinariamente interesantes. Escribe,

Lo que Marx ha reconocido en un sentido esencial y significativo de Hegel como la alienación [*Entfremdung*] del hombre, se remonta hasta sus raíces a la apatridad [*Heimatlosigkeit*] del hombre moderno... Puesto que Marx, al experimentar la alienación, llega hasta una dimensión esencial de la historia [*Geschichte*], la visión marxista de la

historia [*Geschichte*] es por ello superior a toda otra historia [*Historie*]. Pero, puesto que ni Husserl, ni, hasta donde veo ahora, Sartre, reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, por ello, ni la fenomenología ni el existencialismo llegan a aquella dimensión, dentro de la cual sólo es posible un diálogo productivo con el marxismo. (87)

Aparentemente, Heidegger se aproxima aquí más a Marx que Sartre, quien en sus artículos renueva todos los antiguos y banales argumentos de los profesores en contra del marxismo (de vez en cuando, sus alumnos, especialmente Merleau Ponty, se ocupan ampliamente de Marx). Esto es, sin embargo, sólo una apariencia. Pues, los existencialistas franceses, al esforzarse por aproximarse intelectualmente a la esfera de la existencia social del ser humano, al buscar respuestas a la pregunta de cómo tiene que comportarse el ser humano en el presente social concreto, se aproximan, lo quieran o no, a ese concreto mundo social, cuya estructura, sentido de movimiento, legalidad, descubrió Marx científicamente. Puesto que, sin embargo, en este movimiento quieren conservar los antiguos principios del existencialismo de forma incambiada, su contacto con el marxismo debe ser, más o menos, hostil. En cambio, Heidegger atenúa enérgicamente, precisamente aquí, los vínculos latentes que existen con la realidad social en “*Ser y tiempo*”. Hace énfasis en que la concepción del “se” [*das Man*] no tiene relación alguna con ningún tipo de sociología (59); también elimina de los conceptos “mundo” y “ser-en-el-mundo” todas las referencias latentes previas a las relaciones sociales, pensadas o que resonaban (100). Y polemizando con Sartre, rechaza, expresamente, para el ser intencionado por él, todo vínculo con la realidad histórico-concreta real. Él habla allí del pensamiento,

que atiende a la dimensión de la verdad del ser. Esto podría también, no obstante, aportar dignidad al ser que soporta, existiendo, al ser humano, pero no por mor del ser humano para que a través de su obra se imponga la civilización y la cultura. (74)

Sin embargo, –muy conscientemente, muy enfáticamente–, el punto de partida sigue siendo la situación actual del mundo, la posición actual del ser humano en la vida y frente a la vida. Heidegger habla, nuevamente partiendo de Hölderlin, de una apatridad [*Heimatlosigkeit*] del ser humano en el mundo, sobre el empleo de la palabra patria en Hölderlin:

Esta palabra es pensada aquí en un sentido esencial, no patriótico, no nacionalista, sino según lo histórico del ser [*seinsgeschichtlich*]. La esencia de la patria es, sin embargo, al mismo tiempo nombrada con la intención de pensar la apatridad [*Heimatlosigkeit*] del ser humano moderno desde la esencia de la historia del ser. El último en experimentar esta apatridad [*Heimatlosigkeit*] fue Nietzsche. (84/85)

De la misma manera como recuerda aquí a Nietzsche – dicho sea de paso, la combinación de Nietzsche y Hölderlin conforma un paralelo llamativo en relación con las construcciones históricas del prefascismo y del fascismo–, así comienza su observación previa ya citada sobre Marx, con las palabras: “La apatridad [*Heimatlosigkeit*] será un destino mundial. Por ello, es necesario pensar este destino según lo histórico del ser [*seinsgeschichtlich*]” (87).

El problema de la “inicialidad” [*Anfänglichkeit*] está, por ende, vinculada íntimamente con el de la apatridad [*Heimatlosigkeit*] del ser humano. Lógicamente. Pues, ésta es una experiencia fundamental del hombre (burgués) del capitalismo, especialmente del capitalismo monopolista. La amplia objetividad histórico-mundial de Marx consiste precisamente en que analizó científicamente las legalidades objetivas, sociales y económicas del ser de los hombres [*Sein der Menschen*] en el capitalismo, las tendencias históricas que produjo este ser, la estructura que adquiere la vida real en esta formación social. Las categorías económicas son, para Marx: “formas de existencia, determinaciones de la existencia” (es quizá innecesario decir que estas palabras no deben ser interpretadas en un sentido existencialista). Todo hacia lo que tales “vivencias fundamentales” de los hombres de la sociedad capitalista “intencionan”, será, con ello, descubierto en su verdadera y objetiva objetividad [*Gegenständlichkeit*]. Evidentemente, aquí el camino no va desde la intención al objeto, sino que el conocimiento objetivo del objeto, caracterizado históricamente, ofrece, donde se requiere, una explicación de la intención. Y sólo esta jerarquía metodológica y su orden, por su misma naturaleza, puede protegernos frente a la arbitrariedad y la mística en el análisis. Pues, la vivencia “intencional” de los fenomenólogos se lleva a cabo, necesariamente, como toda vivencia subjetiva, con una falsa conciencia sesgada con el horizonte de la burguesía [*Bürgerlichkeit*] en la época imperialista. (Esta necesidad de la falsa conciencia y sus leyes también las descubrió Marx.)

Esto quiere decir que parten de síntomas vivenciales e “intencionan”, por ello, necesariamente, hacia un objeto determinado solamente de forma vivencial o sobre la base de una base vivencial, que se hace consciente intelectualmente. Lo que se oculta, sin embargo, en la fetichización capitalista es que todos los objetos “muertos” del entorno social son, en realidad, relaciones entre hombres (clases), que el carácter invertido de la objetividad social que surge de ello sea una consecuencia necesaria de la estructura específica de las relaciones capitalistas entre los hombres, sólo es aclarado a través de un objetivo análisis económico, pero nunca con ayuda del método inverso que parte del sujeto.

Esto se encuentra en estrecha relación con el hecho de que Marx comprende el capitalismo en términos realmente históricos, como un progreso frente al feudalismo, como un paso previo al socialismo. Además, todas las contradicciones del sistema capitalista son expuestas, pero no importa que tan iluminadas, tan terribles, tan antihumanas, tan dignas de ser combatidas sean, estas características del capitalismo son, no obstante, comprendidas siempre solamente como momentos de su existencia objetiva en la totalidad de la historia mundial y el problema de su progresismo previo solamente puede ser explicado en este contexto general. (El análisis de la praxis social que surge por el marxismo, queda, por su misma naturaleza, fuera del ámbito de estas consideraciones.)

Pero, todo idealismo –naturalmente también el heideggeriano- va en sentido opuesto. Heidegger sostiene: “La así pensada apatridad [*Heimatlosigkeit*] se basa en el abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] del ente. Ella es un signo del olvido del ser. Según este, la verdad del ser permanece impensada” (86).

Heidegger hace aquí malabares como en “*Ser y tiempo*” entre un subjetivismo extremo y una pseudoobjetividad. Decimos pseudoobjetividad, pues objetivamente, el abandono del ser del ente [*Seinsverlassenheit des Seienden*] es un pensamiento absurdo. Una explicación de ello la ofrece sólo

la siguiente frase, con la expresión –puramente subjetiva- olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]. Si esta consideración tiene algún sentido, es, entonces, solamente aquella en donde el olvido del ser del sujeto produce el abandono del ser del ente. Con este método, la objetividad así encontrada debe permanecer, parcialmente y necesariamente, en el ámbito de lo experimentado subjetivamente. Si la consideración debe pasar por alto la estructura objetiva de la época, y en la medida en que haga el intento de establecer una objetividad, ésta será una pseudoobjetividad irracional, mística, como también toda crítica de la época capitalista, ya sea que se muestre frecuentemente, como en algunos pensadores, “sociológicamente”, ya sea como en Heidegger, mitificada ontológicamente, siempre se quedará en la crítica de los puros síntomas y nunca llegará a los problemas decisivos del sentido del movimiento de la historia mundial. Los cumplidos al marxismo significan filosóficamente hablando, por lo tanto, poco. Son interesantes, como mucho, en tanto síntoma: en tanto presión de la realidad social objetiva, incluso, sobre los intelectos que, en y para sí, se le oponen. Así era ya la situación en la filosofía y sociología prefascistas. La escuela de Freyer¹ tendió, en aquella época, a un “reconocimiento” parecido de Marx. Hugo Fischer, por ejemplo, aceptó todos los méritos de Marx con la reserva de que Marx hizo, de un fenómeno secundario -el desarrollo económico y la legalidad del capitalismo- el asunto principal, mientras que el verdadero filósofo, Nietzsche, vio con más claridad que el fenómeno fundamental, al que debería filosóficamente subordinarse e insertarse todo aquello que Marx analizó, era la decadencia [*Dekadenz*]. A pesar de toda la divergencia metodológica con la escuela de Freyer, la posición de Heidegger en torno a este complejo de problemas es, precisamente, en términos metodológicos, muy parecida. En todos estos casos, el “reconocimiento” pasa por alto los problemas decisivos, ni la decadencia de Fischer, ni la “dimensión del ser” de Heidegger rozan los problemas esenciales del marxismo.

Sabemos que Heidegger y sus seguidores protestarían enérgicamente, en este punto, frente a la caracterización de idealismo. Sin embargo, Heidegger afirma, tanto ahora como antes, que él no es ni idealista ni materialista, sino que ha encontrado precisamente la relación con el ser que se encuentra más allá de este supuesto falso dilema. Lo que se quiere decir es la siempre clara, aguda y certera confrontación engelsiana: materialista es aquel que se encuentra en el punto de vista de la prioridad del ser frente a la conciencia, idealista es aquel que piensa al ser como producido por la conciencia. Pero, en la filosofía de la época imperialista, el *tertium* que, en cambio, surge aquí es mucho menos original de lo que Heidegger piensa. Desde Nietzsche y Mach emergen esas “terceras vías” filosóficas por todos lados y la fenomenología, de la que Heidegger partió, es un caso particular de esta “tercer vía”. Lo peculiar en Heidegger, y sobre todo en su último escrito, consiste en que, por una parte, ve con mayor claridad el colapso del idealismo hasta ahora existente que la mayoría de sus contemporáneos (compárese su aguda y certera crítica a la filosofía de los valores) (99). Por otro lado, percibe de manera más clara, en comparación con la mayoría de sus predecesores (pero no tan decisivamente como, por ejemplo, Spengler), que lo que él percibe como destino del ser humano, no es creado por éste mismo, sino que es el resultado de poderes independientes del ser humano. Explica, por ejemplo,

1 [N.T.] Hans Freyer fue un neohegeliano de derecha, teórico y representante de la revolución conservadora.

El ser clarea al hombre en el proyecto extático. No obstante, este proyecto no crea al ser. Pero, además, el proyecto es esencialmente arrojado. Lo arrojado en el arrojar no es el hombre, sino el ser mismo quien envía al hombre a la existencia del Da-Sein, en tanto su esencia. (84)

En consecuencia, dice en otro lugar:

El hombre es más bien ‘arrojado’ desde el mismo ser a la verdad del ser, de tal manera que al ek-xistir, él cuida la verdad del ser, con ello, aparece lo que él es, el ente en tanto ente, a la luz del ser. Si aparece y de qué forma, si entra dios, o los dioses, la historia y la naturaleza en el claro del ser y de qué modo, presente o ausente, no lo decide el hombre. (75)

Sin embargo, el reconocimiento de la objetividad del destino [*Schicksal*], como bien lo muestra el ejemplo de Spengler, no significa nada en relación con el reconocimiento verdadero del ser independiente de la conciencia, en relación con una verdadera superación del idealismo. Al contrario. Cuando Heidegger habla del materialismo se encuentra en una extraordinaria proximidad a los primeros modelos de representación de la filosófica “tercera vía”. Continuando con sus observaciones citadas sobre Marx, Heidegger sostiene:

La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo sea materia [*Stoff*], sino más bien en la determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material [*Material*] de trabajo... La esencia del materialismo se esconde en la esencia de la técnica... La técnica es, en su esencia, un destino histórico-del-ser que descansa en el olvido del ser, de la verdad del ser. (87/88)

Ésta es, más o menos, la representación de aquellos machistas de comienzos del siglo XX que aspiraban a unir el marxismo con el machismo (Bogdanow). Y esta afinidad con el machismo se hará aún más clara cuando examinemos los puntos de vista de Heidegger sobre la cognoscibilidad de la naturaleza.

Que la fisiología y la fisiología química puedan investigar científicamente al hombre en tanto organismo no es ninguna prueba de que en esto “orgánico”, es decir, en el cuerpo explicado científicamente, se base la esencia del hombre. Esto es tan poco válido como la opinión que sostiene que en la energía atómica estaría comprendida la esencia de la naturaleza. Podría ser, no obstante, que la naturaleza esconda precisamente su esencia en la parte en la que ella se vuelve hacia el empoderamiento técnico que hace el hombre. (67/68)

Con argumentos de este tipo, hace más de treinta años, por ejemplo, Duhem defendió el punto de vista del cardenal Bellarmino frente a Galileo y Kepler como filosóficamente superior; es decir, se parte de que el conocimiento científico de un fenómeno natural, no importando que tan exacto sea, no ofrece todavía la más mínima garantía de que la esencia verdadera de la naturaleza también sea co-

nocida verdaderamente. Tal punto de vista es, en los hechos, en el caso de Bellarmino, históricamente comprensible, puesto que él considera que la filosofía natural contenida en la Biblia es la verdadera esencia de la naturaleza – independientemente de los resultados a los que la ciencia, en tanto conocimiento del mundo de las puras apariencias, ha llegado en su limitado terreno. Y, para un machista que considera el mundo de las apariencias como la única realidad, tal razonamiento puede parecer muy ingenioso. Cuando Heidegger se inserta en este contexto muestra también, de este modo, que él, como en su momento “*Ser y tiempo*”, mantiene la estructura teológica fundamental de la estructura de la filosofía de Kierkegaard, aun cuando para él el dios revelado no juega ningún papel. Es una teología sin dios.

Pero, en términos filosóficos se trata de lo que Hegel en su crítica a Kant dice claramente: si hay en la realidad objetiva un pasaje entre la apariencia y la esencia, y por lo tanto también en el conocimiento, es decir, dónde y cómo se puede captar la objetividad en el mundo de las apariencias. Si esto es negado, entonces, debe surgir un idealismo subjetivo y agnóstico. Y cuando desde el sujeto se fuerza un acceso directo a la esencia, el método de esta vía debe perderse, de este modo, en la mística. El objeto descubierto se convierte así, simultáneamente, en algo abstracto e irracional. (Hegel contra la “intuición intelectual” de Schelling.) Así se encontraba la filosofía de Heidegger en “*Ser y tiempo*”, así se encuentra ella en la nueva *Carta sobre el humanismo*. Lo que diferencia a Heidegger de sus predecesores es, únicamente, que la oposición para él no es entre apariencia y esencia (fenómeno y nómeno), sino entre el ente y el ser. Qué tan fuerte es esta separación en Heidegger, se muestra en el siguiente pasaje:

Sin embargo, el ser, ¿qué es el ser? Él es él mismo... El ‘ser’ – no es dios ni un fundamento del mundo. El ser está más lejos que todo ente y es, no obstante, lo más cercano al hombre que todo ente, sea este una roca, un animal o una obra de arte, sea una máquina, un ángel o un dios. El ser es lo más próximo. Sin embargo, lo próximo permanece como lo más lejano al hombre. El hombre se contiene, primeramente, siempre ya y sólo en el ente. Pero, cuando el pensamiento representa al ente en tanto ente se refiere, ciertamente, al ser. Sin embargo, se piensa en verdad siempre al ente en tanto tal y no precisamente y nunca el ser en tanto tal. La ‘pregunta por el ser’ permanece siempre como la pregunta por el ente. La pregunta por el ser no es absolutamente lo que este título capcioso señala: la pregunta por el ser. (76)

Sobre las preguntas que aquí se han abierto, o sea, la pregunta del camino del ser al ente y sobre la relación de Heidegger con los filósofos antiguos que parten del ente, hablaremos posteriormente.

Pero si se quiere decir que a través de las determinaciones aludidas se ha esbozado realmente e intelectualmente un ser objetivo –no importando que sea de forma mística-, se engaña uno a sí mismo. Ciertamente es que Heidegger intenta atenuar algo la mística extrema de sus definiciones. En nuestra última cita hemos omitido una frase que dice, “Experimentar y decir esto (o sea, lo que es el ser, G.L.) debe aprenderlo el pensamiento venidero” (76); el pensamiento es, entonces, ese órgano a través del cual este ser es comprendido, aun cuando el pensamiento sea muy *sui generis*, como precisamente veremos posteriormente. Si ahora queremos mantenernos en el ser mismo, en su determinación precisa,

se escapa, se desvanece todo. Ya habíamos llegado a saber que Heidegger, frente a la pregunta de qué es el ser, da la respuesta del grandioso melodrama de “*Peer Gynt*”: él mismo. Y el nuevo concepto heideggeriano “lo pensado ex-staticamente”, se dice, no tiene nada que ver con la existencia [*Existenz*]. Heidegger rechaza cualquier similitud con Sartre, puesto que éste afirma la primacía de la existencia [*existentia*] frente a la esencia [*essentia*] (73).

Y, fija por su parte, su postura del siguiente modo: “La frase: ‘el hombre ex-siste’ no responde la pregunta de si el hombre realmente es o no, sino que responde a la pregunta por la ‘esencia’ del hombre” (70/71).

Y, en lo sucesivo, explica que toda pregunta por el quién y el qué del hombre contiene algo personal. “Pero, al mismo tiempo, el carácter personal no consigue y obstruye, no menos que lo objetivo [*Gegenständliche*], lo esencial de la existencia [*Existenz*] histórica del ser” (71).

La palabra esencia se encuentra aquí como en “*Ser y tiempo*”, cuidadosamente entre comillas para indicar que está “determinada por lo ex-stático del Dasein” (71).

Pues bien, “Dasein” es, precisamente, la categoría más ambigua de “*Ser y tiempo*”. Por un lado, aparece con la pretensión de objetividad, por otro lado y de forma simultánea, su sentido no es más que la existencia humana considerada en la más extrema subjetividad. Aquí es el punto en el que la ontología heideggeriana se revela como pura antropología. Heidegger sostiene:

Hay verdad solamente en la medida y en tanto que el Dasein es... Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo son verdaderas en tanto el Dasein es. Previamente al Dasein nada es y posteriormente al Dasein no será nada, no hubo verdad alguna y no habrá ninguna, pues ella *no puede* ser más que aperturidad [*Erschlossenheit*], descubrimiento y descubribilidad [*Entdecktheit*]. (*Ser y tiempo*, 226)

Eso corresponde exactamente a la teoría del conocimiento del machismo. Heidegger cita en su nuevo escrito una frase parecida de su obra previa: “Solamente en tanto el Dasein es, se da el ser” (83).

Pero, añade: “La frase no dice nada de que el ser sea un producto del hombre” (83). Esto es, no obstante, una afirmación parecida a la que se le ha escuchado repetidamente a los machistas. Que Heidegger siga señalando al ser como trascendente no significa nada. La trascendencia de la cosa en sí no anula [*aufheben*], en Kant, el idealismo subjetivo de su teoría del conocimiento.

Todo lo objetivo – ¿y qué significado tiene el ser cuando él no es objetivo?- se disuelve aquí igualmente como en el machismo. Pues, en términos filosóficos es absolutamente una pregunta de segundo grado, si el que percibe y la percepción, o la existencia y la verdad, conforman tal coexistencia inseparable, si una es imposible sin la otra. En ambos casos quiere decir: ningún objeto sin sujeto, lo cual es la tesis principal de la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo; la “tercer vía” ha demostrado ser, también en Heidegger, un idealismo subjetivo. Y, ciertamente, como una variante irracionalista-mística del idealismo subjetivo, ya que todo lo objetivo del mundo, todo lo personal en el hombre,

todo lo concreto en la naturaleza o en la historia, se muestra como obstáculo para el conocimiento de este ser. El pensamiento del ser, como Heidegger expresamente lo enfatiza, no tiene nada que ver con la ciencia. Desde el pensamiento común del hombre, desde sus experiencias sobre el ser, no hay ningún puente que conduzca al pensamiento del ser. Sólo Kierkegaard formuló de forma muy grosera esta dualidad, sin embargo, de forma aún más concreta que Heidegger, pues su salto desesperado debía alcanzar su meta en el Cristo revelado, mientras que la filosofía de Heidegger salta, literalmente, a la nada. Se pueden observar que todos los intentos de atenuación, en relación al nihilismo de “*Ser y tiempo*”, que Heidegger emprende aquí, son inútiles; el nihilismo está profundamente inserto en su posición y método fundamental, como también en el de Kierkegaard, sólo que allí está oculto por la teología, mientras que Heidegger lo saca, desnudo, a la luz. Es desde aquí desde donde Heidegger hará comprensible verdaderamente la oposición contra el humanismo, aparecerá como una consecuencia necesaria de toda su filosofía. Él sostiene sobre los humanistas antiguos:

...sin embargo, ellos están de acuerdo en que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde el punto de vista de una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir, del ente en su totalidad.
 (63)

De este modo hemos llegado a donde se hacen visibles las aspiraciones sistemáticas de Heidegger en relación con su valoración de la situación actual de la humanidad y, con ello, en relación con su concepción de la historia de la humanidad. Heidegger rechaza la idea, como hemos visto, del antiguo humanismo, desde la antigüedad hasta Goethe, de que se podrían extraer conclusiones partiendo de la totalidad del mundo existente en relación a la esencia del hombre, de camino a su humanidad. Y en los hechos se trata aquí de la cuestión principal de toda concepción humanista del mundo. Ella parte precisamente del humanismo más desarrollado en el “*Fausto*” y en la “*Fenomenología del espíritu*” de cómo el hombre, originariamente, es un producto de la naturaleza y en el transcurso de la historia se ha convertido en lo que es y se convertirá en lo que pueda según sus posibilidades. (La manera en cómo se haga concreta la segunda cuestión ya es obra del humanismo socialista desde Fourier hasta nuestros días.)

Pero Heidegger niega ambas. Él sostiene: “El cuerpo del hombre es, esencialmente, algo diferente del organismo animal” (67).

En relación con la historia, su postura es contradictoria, ambigua. Su reconocimiento de la concepción marxista, citado por nosotros, su superioridad frente a Husserl y Sartre, indica cómo ya en “*Ser y tiempo*” había una concepción histórica de la existencia [*Existenz*] del hombre, con ocasionales y enérgicas referencias a los méritos de Dilthey. También aquí aboga por la historicidad del ser. Sin embargo, en una forma extremadamente contradictoria. Por una parte, se reconoce aquí también, expresamente, la historicidad del ser.

Este ‘se da’ (o sea, ‘hay ser’ de Parménides, G.L) impera en tanto destino del ser, cuya historia viene al lenguaje en la voz del pensador esencial. Por ello, el pensamiento que piensa en la verdad del ser es, en tanto pensamiento, histórico. (81)

Sin embargo, ésta es también una simple enunciación vacía. Y, por otro lado, se añade: “La historia acontece primeramente no como acontecer. Y ésta no transcurre. El acontecer de la historia esencia [*west*], en tanto destino de la verdad del ser, desde éste” (81).

Por ello, no hay progreso en la filosofía.

Ella no progresa absolutamente cuando atiende a su esencia. Ella entra al lugar para pensar siempre lo mismo. El progresar, es decir, fuera de este lugar, es un error que sigue al pensamiento como la sombra que se proyecta. (81)

Sin embargo, para Heidegger, la concepción de Hegel sobre la historia de la filosofía,

en tanto desarrollo del espíritu, no es falsa. Tampoco es, en parte correcta, en parte falsa... La metafísica absoluta tiene su lugar, junto con sus inversiones en Marx y Nietzsche, en la historia de la verdad del ser. (82)

Es evidente que aquí existe una contradicción. Pero, con la pura constatación de la contradicción en Heidegger apenas hemos llegado a la antesala del problema mismo. Pues, esta contradicción no expresa solamente la inconsecuencia del pensador, algún error lógico-metodológico, que pudiera ser averiguado y corregido. Se trata, más bien, de una de las contradicciones fundamentales del ser social de la burguesía que aparece – correspondiendo evidentemente con el desarrollo histórico-social- una y otra vez de diferentes formas.

La sociedad burguesa es ella misma algo que ha devenido históricamente. Ya desde el desarrollo de Holanda e Inglaterra desde el siglo XVII hasta el XVIII no puede ser negado, y la experiencia de la gran Revolución Francesa tuvo que generalizar infinitamente este acontecimiento y conocimiento. Pero no se trata, en la historicidad que se pone de manifiesto, de una simple transformación en el tiempo, sino de un movimiento hacia adelante, de un movimiento hacia arriba, de un progreso. Desde la Ilustración, pasando por Condorcet hasta Hegel, se ha intentado comprender intelectualmente, varias veces, los principios de este progresismo, de conceptualizarlo.

Aquí se produce, desde un inicio, una dificultad mayor que en el transcurso del desarrollo de la sociedad capitalista se une con otras. Desde un inicio se ha visto que los pasos hacia adelante no son de ningún modo rectilíneos, que el estado social más alto, surgido posteriormente, produce, al mismo tiempo, nuevas dolencias que en algunos aspectos está por debajo de sus antecesores. De allí surgió, muy tempranamente, la negación del progreso histórico (Linguet); de ahí surgió el esfuerzo de grandes pensadores por comprender dialécticamente la progresividad de la historia en sus contradicciones (Vico, Hegel). A esta contradicción pertenece el hecho de que el progresar sólo pueda expresarse, ade-

cuadamente, para la totalidad, para el destino del género humano. Las manifestaciones particulares de este desarrollo siguen siendo, para siempre, insuperables. (El arte antiguo en la historia de la filosofía de Hegel).

La segunda dificultad que se añade es la de la perspectiva. Consecuentemente es imposible investigar intelectualmente el desde dónde, averiguar la progresividad del desarrollo de la historia, sin buscar, por lo menos, una respuesta del hacia adónde. Mientras que la sociedad burguesa, con una cierta legitimidad subjetiva, se pudo considerar a sí misma como el estadio más alto del desarrollo de la humanidad, no hubo, para la filosofía burguesa, ningún problema. Sin embargo, la filosofía hegeliana de la historia es la última que pudo realizar esta síntesis con la conciencia clara. Ya Marx, en los años cuarenta, pudo formular la pregunta legítima a sus oponentes: ¿por lo tanto, para ustedes, hubo historia, pero ya no la hay más? El posterior rechazo –científicamente individual y metodológico- a la cuestión de la perspectiva no significa, evidente y absolutamente, nada. Las conmociones sociales, en relación con la perspectiva del desarrollo de la sociedad burguesa conducen, necesariamente, a que el concepto de progreso sea eliminado de la concepción de la historia de forma más o menos consecuente. Después del Romanticismo, la cercanía a dios de Ranke es el primer paso histórico-filosófico efectivo en esta dirección, igual para todas las épocas. Las más diversas variaciones se suceden hasta nuestros días hasta la época de las más profundas crisis del sistema capitalista. Cuando la crisis es, no obstante, realmente grave y profunda, la solución rankeana (movilidad histórica, concreción empírica- sin progreso) ya no es suficiente. La crisis se expresa, para los defensores de lo existente o para aquellos ideólogos que no son capaces de, o que no desean, imaginar otro sistema social superior cualitativamente diferente que el existente, hasta el extremo de que el desarrollo histórico, desde un punto determinado, aparece como un desarrollo erróneo, como un laberinto, como pseudohistoria y la historia real consistiría, ahora, en regresar, con ayuda de una cierta tabula rasa, a este punto de partida de la falta [*Verfehlung*] y, desde allí, desatar la “verdadera” historia. Tal punto de partida fue, para el Romanticismo, la Edad Media o el Antiguo Régimen. Tales puntos de partida los buscó la filosofía prefascista, el más consecuente es Klages. El fascismo encontró tal punto de partida en la pureza racial originaria que, por el desarrollo erróneo de la historia más reciente, se echó a perder y que ahora –con los medios conocidos- se va a restaurar.

Es interesante que haya sido ahora, precisamente, la historia de la filosofía en la época imperialista la que ha seguido adelante con este desarrollo general de la historia de la filosofía reaccionaria. Para Nietzsche, Sócrates es la figura con la que comienza el desarrollo erróneo; para el machismo es el Protágoras de Petzoldt. Heidegger se adhiere ampliamente, en esta cuestión, a la intuición nietzscheana, aunque, naturalmente, por otros motivos. Según su opinión, aquel giro en la filosofía empieza con Platón y Aristóteles que se separan de “lo inicial”, de lo “propio”; la metafísica con sus falsos planteamientos, la falsa distinción de la filosofía en lógica, ética, etc.

La ‘ética’ surge, junto con la ‘lógica’ y la ‘física’, por vez primera, en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en la época en la que el pensamiento se dejó convertir en ‘filosofía’, la filosofía, no obstante, en ἐπιστήμη (ciencia) y la ciencia misma en una cosa de la escuela y de las actividades escolares. En el tránsito por la filosofía, así entendida, transcurre el pensamiento y surge la ciencia. (105/106)

El camino de salvación de la filosofía sólo puede consistir, según Heidegger, en hacer retroceder este camino erróneo, volver a encontrar el enfoque en torno al ser que hemos perdido en el transcurso de la propia historia de la filosofía, en el transcurso del desarrollo de nuestra civilización. La polémica en contra de lo no auténtico, contra la vida impropia del presente, contra de la caída del hombre bajo el dominio del “se” [*das Man*] (¿de la democracia!) desde “*Ser y tiempo*”, obtiene aquí, simultáneamente, una ampliación histórico-filosófica y una profundización filosófica. Ambas corren parejas, como hemos visto, según el esquema del comportamiento extraordinariamente reaccionario en una época de crisis.

Esto no cambia nada el que Heidegger, como hemos visto, quiera “salvar”, a pesar de su metafísica, a todos los filósofos importantes del pasado. Esta incoherencia tiene también sus fundamentos históricos profundos. Heidegger tiene la impresión correcta de que una filosofía que reproduce intelectualmente, de manera adecuada, el estado del mundo – en la medida en que las circunstancias históricas lo permitan- como reflejo significativo de una etapa importante del desarrollo de la humanidad, conserva su validez dentro de determinados límites, incluso cuando ese estado del mundo es cosa del pasado. Esta impresión se ha expresado, por vez primera, en la historia hegeliana de la filosofía y obtiene su profunda y materialista fundamentación filosófica en el marxismo, porque en él, por una parte, se toma radicalmente con seriedad la historicidad [*Historizität*] de la existencia humana como nunca antes, por otro lado, al mismo tiempo, sin embargo, ha encontrado un criterio para saber si una filosofía, en sus aproximaciones alcanzables, ha llevado a concepto la estructura de la realidad.

Heidegger lucha aquí en contra de las consecuencias irracionalistas que se han extraído de “*Ser y tiempo*”. Su reconocimiento actual de las grandes figuras de la historia de la filosofía es un momento de esta lucha, un tributo que le ofrece a Hegel y a Marx. Por muy encomiable que sea esta tendencia, no puede conciliarse con la tendencia fundamental de Heidegger. Pues, en la historia de la filosofía de Hegel se muestra, precisamente, la relativa homogeneidad del desarrollo filosófico; no obstante, es la misma realidad históricamente cambiante, en esta mismidad [*Dieselbigkeit*] desde la cual parten todos los grandes filósofos, y la que reproducen en sus filosofías, a la que se dirigen con sus doctrinas. A pesar de toda la incoherencia que contiene, es precisamente *en* esta incoherencia en donde la historia de la filosofía en Hegel conserva el momento de continuidad. Esto falta precisamente en Heidegger si se toma con seriedad su concepción, y esto es un deber frente a todo pensador al que se le tome solamente un poco en serio. Pero si el método filosófico determinante desde Platón y Aristóteles se desvía del propio ser, si ellos son una expresión intelectual del “olvido del ser”, si la filosofía verdadera solamente puede realizarse a través de un rompimiento radical con todos éstos, que sólo pudieron realizarse mediante las tradiciones orientadas al ente, ¿cómo podrían Platón y Aristóteles, Descartes y Hegel, los destructores de la verdadera filosofía, los creadores de sus falsas diferenciaciones, los represores del pensamiento del ser, mantener un lugar privilegiado debido al predominio del pensamiento del ente?

Heidegger también expone – coherentemente, desde su punto de vista,—en otro lugar:

La ‘lógica’ entiende el pensamiento como el representar del ente en su ser, que se entrega en lo general del concepto. Pero, ¿cómo se encuentra con la reflexión sobre el ser mismo y, esto quiere decir, con el pensamiento que piensa la verdad del ser? Este pensamiento se encuentra primero con la esencia primera del λόγος, que ya estaba enterrada y perdida en Platón y Aristóteles, en los fundadores de la ‘lógica’. Pensar contra ‘la lógica’ no significa romper lanzas por lo ilógico, sino significa solamente: reflexionar sobre el *Logos* y su esencia aparecida en los comienzos del pensar, significa: esforzarse primeramente por la preparación de una tal reflexión [*Nach-denkens*]. ¿De qué sirven todos los sistemas de lógica, por muy extensos que sean, cuando ellos y precisamente sin saber lo que hacen, se eluden de la tarea previa de preguntar, primero solamente, por la esencia del λόγος? (98)

Con ello, sin embargo, se pronuncia la sentencia de muerte filosófica contra los fundadores y perfeccionadores de tal “lógica”.

Pero lo que importa aquí no es tanto la historia de la filosofía como la filosofía misma; a aquella se tuvo que recurrir tan detalladamente solamente para dar luz a la contradicción total del supuesto carácter histórico del ser en Heidegger. Y, precisamente, desde este punto de vista aparece el vínculo de aquellos motivos del pensamiento que hasta ahora, debido a la depuración, tuvieron que ser considerados por separado. Especialmente importantes: la relación del ser con el ente, el carácter histórico del ser, el retorno a “lo inicial” [*Anfänglich*] y el punto de partida de la “apatridad” [*Heimatlosigkeit*] del hombre en el presente. Sin duda, también en “*Ser y tiempo*”, aun sin la actual denominación terminológica, lo determinante es el último momento. Determina, simultáneamente, el carácter específico de la historicidad heideggeriana, así como la relación -mediada por ella- del ser con el ente. Ya habíamos señalado que este punto de partida polemiza con aquel complejo de problemas que en la obra de Marx fue expuesto científicamente, con la posición del hombre en la sociedad capitalista. Hemos mostrado allí igualmente de dónde surgen las limitaciones de estas menciones, por lo tanto, que Marx aborda la estructura objetiva y la legalidad de la sociedad capitalista en su devenir histórico, en su evolución histórica y que las relaciones del hombre con el mundo y entre ellos (determinado por este ser histórico, mediado por esta estructura social), aparecen como un resultado final y son explicadas, mientras que Heidegger toma el camino opuesto. Junto a los problemas ya aludidos, este punto de partida da como resultado la transformación de la historia real en una pseudohistoria mitificada.

Esta oposición aparece –debido al método de Heidegger, consecuentemente, puesta de cabeza- como tiempo vulgar y propio, como la historia vulgar y propia. La historia verdadera surgiría, para Heidegger, cuando la vivencia de esta “apatridad” [*Heimatlosigkeit*] del hombre fuese comprendida de manera fenomenológica, explicada por la visión de las esencias [*Wesensschau*], iluminada en su objetividad intencional y luego pensada profundamente, de forma ontológica, sobre la base del ser que le subyace. La ilusión de Heidegger consiste en que piensa que de este modo se podría encontrar una “verdadera” historicidad [*Geschichtlichkeit*], en vez de buscarla en el proceso histórico objetivo. Sostie-

ne, no obstante, en su nuevo escrito: “La ex-sistencia del hombre es, en tanto ex-sistencia, histórica, pero no en primer lugar y no solamente por ello, porque en el transcurso del tiempo acontezcan varias cosas en el hombre y con las cosas” (82).

Como ya habíamos visto anteriormente, Heidegger deja aquí de lado, conscientemente, los acontecimientos históricos reales para, supuestamente, alcanzar la esencia verdaderamente histórica de la “ex-sistencia” del hombre. Así surgen aquellos periodos de “inicialidad” [*Anfänglichkeit*] y de “apatridad” [*Heimatlosigkeit*] que se diferencian de determinados acontecimientos históricos, siempre, no obstante, en determinadas formas de pensamiento, de la conciencia (Platón y Aristóteles en Heidegger, Sócrates en Nietzsche, Protágoras en Petzoldt), que tienen su modelo metodológico en las delimitaciones de los periodos de la teología cristiana (Desde la patrística hasta Kierkegaard).

Esta afinidad no es ninguna casualidad. Pues, también aquí la “apatridad” [*Heimatlosigkeit*] del hombre y el reencuentro de la “patria” [*Heimat*] es la pregunta central y aquí también se ha buscado una respuesta histórico-filosófica desde el sujeto necesitado de redención. Desde el punto de vista de una dogmática teológica era, sin embargo, entendible y coherente que con la aparición de Cristo se creara un hito cualitativamente estructural y periodizador como punto central de orientación de todos los acontecimientos históricos, mismos que solamente podían estar esencialmente relacionados con él, inesenciales en sí, pero integrados en esta historia de la filosofía y subordinados a su centro. Pues, la construcción desde un sujeto necesitado de redención pudo basarse aquí en la concepción de la historia de una realidad pensada como objetiva, aunque hubiese seguido siendo teológica y mística. Si el dios revelado perdió su rol y método creador, y constituyente, en la historia de la filosofía —y éste es también el caso en Heidegger, independientemente de si personalmente extrae consecuencias ateas o si, como aquí, se defiende del ateísmo, entonces todo este método se vuelve totalmente contradictorio, arbitrario e inconsistente; arroja la riqueza de la realidad social, junto a sus leyes reconocibles y sus tendencias de desarrollo, al considerarlas como inesenciales, como más allá del ente [*Seiendes*] y tiene en sus manos única y completamente la abstracción vacía de un ser separado del ente, aún más, de un ser que se ha extraviado para la humanidad en el presente y que, solamente —a través de esta filosofía— debe ser reconquistado. En comparación con este despoblado vacío, la teología negativa de la Edad Media aporta un mundo más rico y estructurado. Pues, la separación heideggeriana entre el ser y el ente, la negación de que los predicados posibles del ente podrían relacionarse al ser, es muy afín a la concepción de dios de la teología negativa. Sólo que ésta vincula y delimita la negatividad al conocimiento de dios, y, por ello, puede dejar que el mundo siga existiendo en su objetividad, mientras que la teología negativa de la doctrina heideggeriana del ser, transforma, precisamente, la realidad misma en una nada abstracta.

Esto por sí solo expresa claramente que para Heidegger no hay ningún camino que vaya del conocimiento del ente al pensamiento del ser. Heidegger no ha señalado aquí de ningún modo que pueda haber, desde el pensamiento del ser, un camino transitable y fundamental, para todos, de regreso al mundo del ente. Sí, todas las repetidas observaciones que introduce sobre la objetividad, sobre el reconocimiento y el contenido de la verdad del conocimiento del ente en la naturaleza y en la

historia hablan, elocuentemente, en contra de tal posibilidad. Aun cuando Heidegger se defienda, con una muy sentida convicción subjetiva, en contra del reclamo de irracionalismo, las determinaciones filosóficas fundamentales de este último escrito suyo son puramente irracionales.

Esto también se encuentra en estrecha relación con su punto de partida, con el problema de la posición del hombre en la sociedad capitalista del presente, planteado desde el lado del sujeto sufriente que padece sus efectos objetivamente necesarios, pero en su necesidad no reconocida. Hemos indicado ya las distorsiones de los problemas que se producen necesariamente desde este planteamiento en diferentes contextos. Sin embargo, ahora debemos acercarnos desde un nuevo ángulo a este complejo. En el análisis marxista de la sociedad capitalista siempre será completamente claro si alguna categoría de la vida social del hombre (una relación entre hombres, clases) es algo específicamente capitalista o si es una forma común de objetividad de varias formaciones sociales, aunque sujeta a cambios y a cambios funcionales. Pero, si el punto de partida del planteamiento se toma desde el sujeto, como en Heidegger, entonces la posibilidad metodológica de tal conocimiento está obstruida de antemano.

Para dichos planteamientos subjetivistas ello tampoco es de interés. El resultado es que se han creado “síntesis” históricas u ontológicas en las que el principio que determina la objetividad es la influencia, favorable o desfavorable, sobre el sujeto. Pues, para el sujeto sufriente, en su inmediatez, tales diferencias históricas y teóricas son completamente indiferentes –mientras no se eleve por encima de esta inmediatez, lo que el método de Heidegger, sin embargo, excluye de manera fundamental. Y, puesto que el intelectual del mundo capitalista sufre el conflicto inmediato entre la actividad mecanizada sin sentido y la expresión subjetiva de la personalidad sin sentido, porque es inútil en la sociedad, esto – un subproducto casual de la división del trabajo capitalista–se exagera hasta una dualidad histórico-mundial u ontológica, hasta una dualidad entre civilización (técnica) y cultura, entre espíritu y alma (Klages), entre metafísica y pensamiento “inicial” [*anfänglich*] (Heidegger).

Qué tan fuerte toca esta posición de Heidegger las líneas de pensamiento aquí aludidas, lo muestra su descripción del punto de partida del desarrollo, rechazado decididamente por él. Él habla sobre la teoría y la praxis en Platón y Aristóteles y dice:

El pensar mismo es considerado allí como pura τέχνη, el procedimiento de la reflexión al servicio de la actividad y del hacer. Pero la reflexión es vista aquí desde la perspectiva de la πράξις y ποιήσις. Por ello, el pensamiento, cuando se lo toma por sí mismo, no es ‘práctico’. La caracterización del pensamiento como θεωρία y la determinación del conocimiento como comportamiento ‘teórico’ acontece dentro de la interpretación de lo ‘técnico’ del pensamiento. Es un intento reactivo de salvar todavía al pensamiento en su independencia frente al comerciar y al hacer. Desde entonces, la ‘filosofía’ está en el apuro, frente a las ‘ciencias’, de justificar su existencia. Piensa que la forma más segura de hacerlo es elevándose ella misma al rango de una ciencia. Pero este esforzarse es la renuncia de la esencia del pensamiento. (54/55)

Y como en todos aquellos que se oponen de forma subjetivo-romántica a la sociedad capitalista, surge también aquí, en Heidegger, un ataque a las formas democráticas que el desarrollo del capitalismo trae consigo. El desmoronamiento de la filosofía está unido al dominio de la publicidad [Öffentlichkeit].

Cuando el pensamiento, al alejarse de su elemento, llega a su fin, reemplaza esta pérdida al obtener una validez en tanto τέχνη, en tanto instrumento de la formación y, por lo tanto, en tanto ámbito escolar y, posteriormente, en tanto ámbito cultural. La filosofía se convierte, paulatinamente, en la técnica de la explicación de las causas superiores. Ya no se piensa más, sino que uno se ocupa de la ‘filosofía’. En la competencia, tales ocupaciones se ofrecen públicamente como un ...ismo e intentan superarse unos a otros. El dominio de estos títulos no es casual. Se basan, sobre todo, en la Modernidad, en la típica dictadura de la publicidad [Öffentlichkeit]. (58)

Este razonamiento podría encontrarse en cualquier anticapitalista prefascista, en todos los que –consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente– ayudaron a crear una atmósfera intelectual favorable a la demagogia social del fascismo. Y Heidegger refuta aquí, inconscientemente, su afirmación de que el “se” [*das Man*] en “*Ser y tiempo*” nada tiene que ver con la sociedad, con la actual sociedad capitalista.

Heidegger se diferencia aquí, no obstante, en gran medida a su favor, de aquellos críticos de la democracia que se apartan con una arrogancia pequeñoburguesa de la vida pública, para, de forma autocomplaciente, rodear su existencia privada pura con la gloria de lo “esencial”, de lo “propio” (Jaspers). Heidegger continúa justamente el razonamiento ya citado de esta forma:

La así llamada ‘existencia privada’ no es, no obstante, lo esencial, es decir, el ser libre del hombre. Ella se empeña únicamente en la negación de lo público. Permanece en la sucursal dependiente de ella y se alimenta de la pura retirada de lo público. Ella atestigüa, de este modo, contra su propia voluntad, el esclavizarse a la publicidad [Öffentlichkeit]. (58)

Pero esta lucidez conduce a Heidegger, nuevamente, a la más profunda contradicción de su posición. Él tendría totalmente la razón si comprendiera que el capitalismo – de manera simultánea– destruye la vida tanto pública como privada de los hombres. Debería, pues, continuar preguntándose por las razones sociales de esta destrucción, por las posibilidades sociales de la reconstrucción del carácter público [Öffentlichkeit] que había precisamente en la vida antigua y, con ella, también, preguntarse por la reconstrucción de la vida privada. Esto es solamente posible, por otra parte, no obstante, desde un análisis económico-objetivo de la vida social. En vez de eso, Heidegger busca una esfera, una “dimensión” que no es ni pública ni privada, es decir, nuevamente, una “tercera vía” que esta vez conduce también a la nada:

Si el hombre debe encontrarse, una vez más, en la cercanía del ser, entonces debe aprender previamente a existir en lo sin nombre [*Namenlos*]. Del mismo modo, debe reconocer tanto la seducción de la publicidad [*Öffentlichkeit*] como la impotencia de la vida privada. (60)

Esta contradicción de la “tercera vía”, seguida por Heidegger, es más notable entre más se presenta de manera positiva. Pues, el signo esencial distintivo de este nuevo escrito frente a “*Ser y tiempo*” consiste, precisamente, en que Heidegger quiere acabar con el nihilismo de la desesperación que irradia en su obra temprana, precisamente su obra más antigua fue interpretada de ese modo, como si no se encontrase absolutamente esta desesperación, como si este efecto suyo hubiese sido un malentendido. Lo positivo consistiría, sobre todo, en que se abriría una supuesta perspectiva en la que en el pensamiento ex-sistencial del ser, en el “estar en el claro del ser” (66/67), se podría abrir una “dimensión de lo sagrado” en la que solamente después podría preguntarse si dios se acerca o se escapa (102).

Para esto, no obstante, el pensamiento “inicial” es necesario. Y esto es, también para el Heidegger actual – como anteriormente para el muy diferente Klages- un acabar radical con toda la cultura y civilización presentes. No es un ascenso, como en la metafísica a la que él le reprocha hasta ahora, es un descenso: “El descenso es, primeramente allí, en donde el hombre se ha perdido en la subjetividad, más difícil y peligroso que el ascenso. El descenso conduce a la pobreza de la ex-sistencia del *homo humanus*” (103).

Con este descenso se intenta establecer, desde una confusa relación entre teoría y práctica, una nueva “tercer vía”, hoy en todos lados –con excepción del marxismo-:

Este pensamiento no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta diferenciación. Este pensamiento es, en la medida en que es, el recuerdo del ser y nada más. La pertenencia al ser piensa al ser, puesto que desde el ser se ha arrojado a la custodia [*Wahrnis*] de su verdad y ha reclamado por ella. Tal pensamiento no tiene ningún resultado, no tiene ningún efecto. Le basta con su esencia, en la medida en que es. (111)

Y cuando, desde aquí, se revisan las primeras reflexiones de Heidegger, se observa en qué consiste la historicidad del ser. Heidegger dice allí: “Lo realizable es propiamente, por ello, solamente aquello que ya es” (53).

Aquí aparece también, de forma totalmente clara, por qué, según Heidegger, no puede haber progreso alguno en la filosofía. Si tal utopía subjetivista ideada se dejara realizar, si esta “visión de las esencias” [*Wesensschau*] correspondiese a alguna realidad, el mundo sería un ser sin movimiento en el que todo ente no tendría esencia alguna, en el que el pensamiento del ser sería “inicialmente”, “simplemente” una incógnita totalmente impenetrable, tanto externa como internamente.

Pero esto es, sin embargo, -a pesar de todas las protestas de Heidegger- la imagen del mundo general del existencialismo, desde la cual Sartre y sus discípulos buscan obstinadamente un camino a la realidad social, en la que Jaspers se ensimisma en un auto reflejo vanidoso. El fundamento de este

mundo de ideas, de los diferentes matices del existencialismo es, como se mostró, la realidad del capitalismo monopolista que se disuelve, visto desde un tipo de hombre, desde una clase social, que evalúa todos los problemas del presente exclusivamente desde sus vivencias subjetivas. “*Ser y tiempo*” adopta un lugar privilegiado en esta literatura; esta obra ha puesto de manifiesto, con gran ímpetu, el nihilismo de la desesperación que debe surgir naturalmente de tal estado de ánimo. Todas sus categorías pueden estar deformadas subjetivamente, cada concepto puede estar en él al revés, no obstante “*Ser y tiempo*” fue un documento filosófico contemporáneo del periodo del prefascismo, de peso y rango.

Heidegger quiere superar ahora este nihilismo de la desesperación. Lo que él coloca objetivamente y filosóficamente en su lugar no es menos problemático que la obra previa, sólo le faltaría, a pesar de todo lo existente, un *pathos* sugerente. Sin embargo, este *pathos*, este nihilismo de la desesperación fue también una forma de manifestación importante del prefascismo. Sin tal desesperación carente de perspectiva entre las más amplias masas— que, sin embargo, proviene de la vida capitalista y no de “*Ser y tiempo*”, Heidegger ayudó solamente a que este estado de ánimo se profundizara y se consolidara entre los intelectuales – sin el cual Hitler nunca hubiese podido alcanzar sus resultados. Es entendible, por lo tanto, que Heidegger – por cualquier motivo interno- quiera acabar con su pasado prefascista y que incluso quiera anularlo mediante una reinterpretación. Esfuerzo en vano. En primer lugar, “*Ser y tiempo*” permanece para sus lectores – Heidegger puede afirmar lo que sea hoy- con lo que [hay]² en sus palabras y entre líneas. En segundo lugar, lo que Heidegger ofrece hoy es, según el contenido interno, muy poco diferente de lo de ayer como para poder producir otros efectos esencialmente diferentes a “*Ser y tiempo*”. Heidegger no ha roto con su pasado prefascista, ni si quiera repudió una sola vez su defensa del fascismo de manera filosófica. Sí, la aquí concebida incógnita del ser frente al ente puede ser fácilmente una tapadera para una revelación posterior de lo que sea. Uno piensa en aquellos jóvenes de Heidegger, de los cuales hablamos al inicio. Ellos se dieron cuenta, según Heidegger, “de cara a la muerte”, de un “pensamiento inicial”; han asesinado, robado y profanado solamente en la “dimensión” no esencial del ente. Y eso puede no tener ninguna importancia para esta filosofía.

Esta primera obra postfascista de Heidegger, por lo tanto, puede desempeñar muy fácilmente, en el desarrollo ideológico reaccionario del futuro, un papel destacado parecido a como lo hizo “*Ser y tiempo*” durante el prefascismo.

Traductor

Juan Iván Carrasco Andrés. Licenciado y maestro en Filosofía, con mención honorífica, por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Los temas que trabajo son: filosofía alemana (Hegel, Heidegger), marxismo (Marx, Lukács y E. Bloch) y la obra de Bolívar Echeverría. Actualmente se desempeña como traductor al español de textos inéditos de Marx de la MEGA II (Marx Engels Gesamtausgabe II).

2 [N.T.] Se introduce el verbo haber para darle mayor claridad a la frase.