

# En el centenario de Martin Heidegger

## Seducción y angustia

La encendida polémica extrafilosófica reanudada en los últimos tiempos, en gran parte por discípulos infieles y en no menos parte mediocres del filósofo de Friburgo, no empañará, estamos seguros, la conmemoración de alto nivel, del centenario del nacimiento de Martin Heidegger. Un grupo de continuadores de su obra y discípulos de alta calidad, llevarán a cabo la ingente tarea de publicar sus *Obras completas* que su fiel editor, colocado por el mismo Heidegger en lugar de honor en la cultura alemana, brindará en breve al mundo en la forma más adecuada y rigurosa posible.

Si no ha faltado la nota polémica en torno a supuestas o verdaderas ideas políticas de Martin Heidegger, no es menos cierto que ninguna posición ideológica ha impedido que los grandes del siglo en materia de pensamiento hayan reconocido en el filósofo ahora idealmente centenario, sencillamente esto: al más grande, más original, más seductor, de más anchas sollicitaciones metafísicas, poéticas y culturales y de mayor hondura especulativa, entre todos los filósofos de este siglo, uno de los más ricos y variados de todos los tiempos. Ni siquiera Husserl, su indiscutible maestro, por él entre los primeros y por todos respetado, ha podido alcanzar el éxito y la seducción que Heidegger. Filósofos católicos y marxistas, idealistas y fenomenólogos, vitalistas o neokantianos, los grandes entre todos ellos han sido en buena medida, en sus esfuerzos por crear un pensamiento original, «heideggerianos». Desde Sartre y Merleau-Ponty, desde Rahner hasta Lukàcs y toda la Escuela de Frankfurt, desde Giovanni Gentile hasta Armando Carlini, desde Ortega y Gasset, en todos palpita la admiración de Heidegger. Sólo en la ingente tarea estéril de las caleidoscópicas corrientes neopositivistas, se podrá observar un esfuerzo por mantenerse lejos de la fascinación del profesor de Friburgo, pero sería con todo aventurado afirmar que todos ellos —véanse, si no, los «silencios» de Wittgenstein y la ontología social de Karl Popper— se han mantenido del todo y en todo momento lejos de la seducción heideggeriana.

Seducción parecida a la que ejerciera sobre el siglo Federico Nietzsche, pero conviene no olvidar que en el centro de esta misma seducción del profeta visionario de Sils María está, profunda y originalmente, la recuperación que del Nietzsche verdadero realiza el propio Heidegger. Por mucho que algunos hayan visto en Jaspers al verdadero restaurador de la imagen de Nietzsche, en Heidegger esta imagen posee un fascinante doble espejo. El de la obra de Nietzsche mismo y el de la obra de incandescentes iluminaciones nietzscheanas, del propio Martin Heidegger.

La filosofía de Heidegger nace y se desarrolla durante la mayor parte del siglo XX, bajo dos impulsos que presentan varios puntos de convergencia y encuentro. Por una parte, su entorno inicial lo constituye la fenomenología —más de una vez ha aludido él en sus páginas, escasas páginas confesionales, a su propio «camino» («Weg») en la fenomenología. Por otra parte, en su entorno la nueva física producía un gran impacto en los propios destinos de la metafísica, en cuyos avatares el mismo Heidegger participa como pocos en su siglo. La física y, en términos de candente actualidad, la ciencia en sí, que llegará a fascinar al propio Husserl, hacía patente desde sus nuevos comienzos, el universo de la entropía que en sus propios supuestos justificaba los fundamentos de la negatividad en la filosofía.

Nace y se difunde en la cultura del siglo y en la condición del hombre un sentimiento de inseguridad. El descubrimiento inicial de un *quantum* psíquico a la manera de Planck y la inserción de la materia viviente en una dimensión-tiempo con un antagonismo permanente entre un tiempo negativo y un espacio positivo en la revelación de Einstein, llevan a los dominios de una nueva concepción dinámica, tanto la afectividad del hombre, como la fuerza de su imaginación, sus capacidades estéticas, con sus oscilaciones crecientes, desde sus constantes biológicas, entre un sistema físico y un sistema sociológico, con una constante dialéctica significante-significado de su carácter de componente de una sociedad neurótica. Esta sociedad se caracteriza por una constante inseguridad. Un sentimiento de inseguridad embarga cada vez más al hombre, mientras el miedo y el hombre mismo se hacen hermanos, como decía Hobbes en el alba de la edad moderna, y en el hombre se instala la conciencia de esta hermandad. De esta inseguridad y de este miedo consiguiente forma parte la capacidad de comunicación o incomunicación del hombre, su lenguaje, la capacidad de acceder a conceptos, su ser y el encuentro posible o imposible con una morada en el tiempo y en el espacio.

En un tiempo de estas características se forman la personalidad, el espíritu y la filosofía de Martin Heidegger. El primer impacto, la primera actitud intelectual y la primera salida con una obra concreta son de naturaleza teológico-filosófica. Su comentario a Duns Escoto constituye una primera prueba. Tras las tensiones del tiempo está por una parte una sólida, irrefutable preparación filosófica, poética y filológica. La filosofía griega, el pensamiento medieval, Leibniz y la gran filosofía alemana, el bien instalado personaje de la Selva Negra los tiene perfectamente dominados, con una fuerza de receptividad cuya originalidad será un hito en la metafísica de nuestro tiempo. A todo ello se asocia el «camino en la fenomenología», pero hecho desde el principio hasta el fin con un andar personal que culminará en la obra capital del siglo: *Sein und Zeit*, que asegurará la fama y la universalidad del filósofo.

## Ante el mundo de la nada

En su época de formación, Planck y la física habían descubierto la función de la entropía y del caos en el universo. Nietzsche, Kierkegaard y una cierta actitud de la filosofía se habían instalado también en este ambiente. No se trataba de una filosofía personal creada insularmente, sino de la misma situación del hombre contemporáneo. La entropía y el caos percibidos como fatalidad del mundo físico de la energía hacen que

la situación del hombre en cuanto personalidad se alimenta de aporías por un lado y sea abocada a las utopías por otro. Alrededor suyo y en su misma conciencia flota una atmósfera y se instala una creencia en un destino, su destino, que, dejando de ser el destino trágico que nutre de tiempo en tiempo la cultura tradicional, haga del no trabajo, de la no creatividad, en una palabra del mundo de la nada, una finalidad. Así hablaba Heidegger joven de un estado de *Destruktion* como característica esencial de la cultura y del hombre de su tiempo. Ese era el «malestar de la cultura» del que trataba entonces también un futuro revolucionario llamado Sigmund Freud. Tras ello está Nietzsche. Y Heidegger se acercará a él, consecuente y apasionadamente. Su receptividad del filósofo de Sils María, tendrá esta característica, el apasionamiento. No será la exploración psicoanalítica de su colega amigo-enemigo Jaspers que buscará en la obra de Nietzsche la singularidad, no la instauración de un tiempo. Nietzsche, profeta indiscutible de los tiempos que corren, instauro ante una situación como la que se abre, la era del nihilismo, la era de la nada que luego la metafísica coloca como fundamento del temor, del temblor, del miedo y del aburrimiento existencial del hombre. Todo culminando en la angustia metafísica que acompaña al miedo físico, biológico, neuropsíquico o manifestación patente de la conciencia<sup>1</sup>.

La vida cotidiana transcurre en una serie de discontinuidades acompañadas por la vigencia de la tecnología —ciencia y cibernética agregadas—, y el discurso y el trabajo en su dialéctica actual con el deseo sexual combinado con el ocio o no trabajo, lo que freudianamente llega a llamarse el reino del principio del placer. El marco histórico y existencial en que se desarrolla la filosofía de Heidegger tiene sus raíces esenciales de tipo intelectual en una auténtica filosofía del miedo. Miedo y nada, impulso existencial del pensamiento heideggeriano, hallan su anticipación en la filosofía de Nietzsche y de Kierkegaard, que son al mismo tiempo, estéticamente, como en parte podrá ser considerada la filosofía del propio Heidegger, filosofía del simulacro. En efecto, en primer lugar se trata de un simulacro estético. Bajo él pulsa el drama del nexo dialéctico entre angustia y pecado en Kierkegaard. O el drama de la incomunicabilidad en Nietzsche.

## Anticipación: Nietzsche y Kierkegaard

Ambos dramas tienen su manifestación fenoménica en una actitud vital. La angustia vital —temor y temblor— en Kierkegaard. La voluntad de poder y el mito del superhombre, en Nietzsche, otra cosa no es, en realidad, que la transferencia, a través del simulacro estético y metafísico, propia incomunicabilidad del hombre y la tensión y el miedo que se apoderan de él ante la subversión que esta incomunicabilidad implica, destinando al hombre mismo al mundo de la nada. Y la nada de la angustia y la nada de la incomunicabilidad, convergen en la nada metafísica en la cual se centra acaso el texto más sugestivo, más completo y coherente de la filosofía de Heidegger: *Was ist Metaphysik?* El Particular de Kierkegaard se aproxima a Agamenón. Su confrontación es una especie de instauración ejemplar. Kierkegaard se pregunta qué posibilidad

<sup>1</sup> Cfr. Jorge Uscatescu, *La otra cara de la libertad*, Ed. Forja, Madrid, 1985, pp. 81 y sigs.

hay para el Particular en la búsqueda de la salvación. «Sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su alegría terrena, renuncia a todo, y es probable que en el mismo momento se cierre a sí mismo la posibilidad de alcanzar la exaltada alegría, tan preciosa para él, que habría estado dispuesto a comprarla a cualquier precio. Quien lo observe, no le podrá comprender y mucho menos sentirse lleno de confianza al descansar en él su mirada.»<sup>2</sup>

En una palabra, todos están dispuestos a verter sus lágrimas por el héroe trágico, por Agamenón, pero nadie está dispuesto a hacerlo por Abraham y su sacrificio, ni por el Particular cubierto por el simulacro de alegría divina pero destinado a la nada, a la angustia, al pecado. La incomunicabilidad de Nietzsche está allí en sus umbrales. «Un individuo aislado tiene siempre la culpa, pero con dos empieza la verdad.» Estamos ante la locura del hombre solo con sus pensamientos. La sabiduría empieza con la comunicación entre dos. No hay medio de comunicar. «Estoy más escondido que los que están escondidos.» Este es el *Leit-Motiv* de Nietzsche en los umbrales de la nada. Treinta años más tarde Heidegger instalará en el pensamiento moderno, definitivamente, escuetamente, con una frialdad que siempre ignoraría Nietzsche, la filosofía de la nada. Es éste el marco necesario para proceder a un adecuado recuerdo de la obra y la personalidad de Heidegger en el centenario de su nacimiento. Porque Heidegger nació a la vez que Zarathustra, el descubridor de la nada en la locura de las palabras. Zarathustra busca su reposo en la charla con los animales. La locura de la palabra. Estamos ante las perspectivas de la teoría «negativa» del hombre, «la autonegación de la voluntad de vivir», que Schopenhauer proclama y que Freud recogerá en su *Más allá del principio del placer* y su idea del impulso tanático. Alejado, en la idea de Schopenhauer, siguiendo los caminos negativos del hombre según duda de la realidad de los instintos, y de la condición animal, abierto ante «las formas superiores» de la cultura y la vida, el hombre de la angustia existencial, el de Buda, el de Schopenhauer, el de Kierkegaard, el de Nietzsche y de los estoicos viejos y nuevos, el de Freud —se sumerge en la negación «salvadora» de la voluntad de vivir. Scheler ha sorprendido la estupefaciente semejanza entre la libido y el impulso tanático de Freud y las doctrinas de Schopenhauer al definir el malestar que producen en los impulsos fundamentales del hombre, las formas elevadas de la cultura y del espíritu. Scheler ha puesto admirablemente al descubierto las aporías de la teoría negativa del hombre al tomar efectos por causas en la explicación de la función de los impulsos en las formas de angustia y del miedo a la vida y a la muerte. Pero allende la explicación misma, este miedo existe, y la «sublimación de la vida en el espíritu» propugnada con su sin par inteligencia por Scheler permanece en la actual situación existencial y metafísica —ambas presentes en la raíz de la filosofía de Heidegger— en la civilización planetaria, también analizada en sus esencias por el Heidegger último, en los dominios de los «desiderata»<sup>3</sup>.

Es la conciencia negativa la que impide, según Nietzsche, la comunicabilidad, el eludir de la nada, superar la angustia vital. La conciencia del infinito, a la manera de Pas-

<sup>2</sup> Cfr. Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*. Editora Nacional, Madrid 1975, pp. 129-130.

<sup>3</sup> Cfr. Max Scheler, *El porvenir del hombre*. Ed. Espasa Calpe, Madrid 1942, pp. 163 y sigs.

cal, es la fuente del miedo, lo que según Nietzsche, impide que la verdad sea comunicada. De ahí la necesidad del simulacro, del «lenguaje» indirecto, del acceso kierkegaardiano a los pseudónimos. Comunicación indirecta, máscara, simulacro. Todos ellos componentes del *Dasein* en cuya compañía la metafísica heideggeriana se enfrentará con la nada y sus manifestaciones: el miedo, la angustia, el aburrimiento. El simulacro determina a Nietzsche a asimilar a Dios con el Arlequín, escalando hasta la locura de la máscara para que el hombre vuelva a encontrar su valor en la profundidad de su ser. Falaz empresa ontológica que abre las grandes vías al nihilismo imperante. Y las grandes frases que acompañan la profecía en trance: «No es la duda sino la certeza lo que nos lleva a la locura. Pero es preciso que seamos profundos, abismo, filósofos, para sentir así. Todos tememos a la verdad». Todo ello acompañado por el horror al silencio: «Ahora todo calla, el mar se extiende... el mar no puede hablar, el cielo no puede hablar.» Pero todo nace en la ambigüedad, en las ambigüedades poéticas y estilísticas, en las metáforas contradictorias del profeta de Sils María.

Tanto la angustia vital como la ansiedad humana de tipo mundano, aparecen como anónimas por carecer del objeto en que recaer. La existencia humana, a través de su angustia existencial, se queda según Philipp Lensch (*La estructura de la personalidad*, ed. Scientia, Barcelona, p. 280, 1962), «al borde de una nada indescriptible, donde se está en peligro de caer». La angustia mundana está bajo la amenaza de la nada en la vida del hombre, a pesar de la falta de objetividad de la nada. Según Lersch, la presencia de la nada se coloca antropológicamente bajo el signo de la metáfora.

No son así las cosas en Heidegger. Conviene por ello abordar la totalidad de su obra, *al amparo de su idea de la nada*. Esta idea ocupa la parte «más metafísica» y acaso más espectacular de su obra. Ella constituye en la primera etapa de su actividad el gran impacto de su presencia en el mundo del pensamiento. Su orientación, aunque dispersa y caleidoscópica, ulterior, hacia nuevos tipos de ontología, mantendrá con todo el color y el vigor de este primer impacto que asegura su éxito no sólo primero sino permanente. Por ello, antes de evocar a Heidegger como totalidad filosófica se nos antoja necesario ver en qué consiste su acercamiento al mundo de la nada, y en qué términos metafísico-existenciales lo hace. El tema lo aborda Heidegger en forma fascinante en *Was ist Metaphysik?*, texto bellamente trasladado al castellano por Javier Zubiri, acaso para contrarrestar el galimatías de la versión en tierras mejicanas de *Sein und Zeit*. Heidegger se acerca al problema de la nada, al plantear el problema del ente. El acercamiento es metafísico y ontológico a la vez. Planteando el problema del ente, Heidegger hace que surja inmediatamente lo que está fuera del ente. Ente solo y nada más. Únicamente ente y fuera de él, *nada*. Para que surja naturalmente la pregunta: ¿Qué pasa con esta nada? ¿Es un azar que hablemos tan espontáneamente de este modo? ¿Será una manera de hablar y nada más? La pregunta que plantea es un instante de una nueva revelación del ser del hombre que irrumpe en el mundo y «hace ciencia». Pero todo ello acompañado por una paradoja. Este enfrentamiento del hombre con la nada tiene lugar en un instante en que la ciencia rechaza la nada y la reduce a la categoría de «nadería». Porque según parece, la ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero para expresar su propia esencia, he aquí que la ciencia misma recurre a la nada. Todo ello acompañado por una interrogación que es en sí una provocación. Mejor dicho, varias

interrogaciones. En torno a lo que pasa con la nada, a lo que es la nada. Con la particularidad de que toda pregunta y toda respuesta sobre la nada son un *contrasentido*. Lo que no impide la validez de la vieja aserción de Hegel, de aún más viejas resonancias antiguas: «El ser puro y la pura nada son la misma cosa.»

## Negatividad. Miedo metafísico

Ante la pregunta por la nada, pregunta esencial y en gran parte preliminar a toda comprensión de la contribución heideggeriana a la filosofía, nos encontramos con algo que es y no es ente y sobre todo ante algo que «trueca lo preguntado en lo contrario». La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto. La índole de las futuras y ampliamente desplegadas preguntas heideggerianas sobre tiempo y espacio, sobre el destino histórico del hombre y la naturaleza de su potencia creadora, se prefigura en esta preliminar pregunta heideggeriana sobre la nada. Nos movemos, afirma Heidegger en relación con esta pregunta, previa y última a la vez, no lejana de la pregunta estremeceadora de la ciencia sobre la esencia del infinito, en el terreno del contrasentido del propio pensamiento que es obligado a pensar «algo» que no es *algo*. Se plantea con esto la cuestión de la intangibilidad de la soberanía de la lógica. Concretamente, de la lógica del entendimiento. Pero con ello no estamos en los simples dominios de la negación. Cuestionada hasta el límite por la naturaleza del ente, por cuanto la nada «es la negación pura y simple de la omnitud del ente». Pero en compañía de la nada nos encontramos ante lo cotidiano en su capacidad de abarcar el ente *total*. Un todo que se vierte existencialmente sobre nosotros mismos, nos sobrecoge, nos lleva al miedo y al *aburrimiento* verdadero. El aburrimiento profundo. El que «va rondando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia, este aburrimiento nos revela el ente total». En cuanto algo esencial que abarca al hombre en su propia profunda humanidad como expresión de la vida cotidiana, de su existencia en el mundo. Proceso complicado y profundizado éste por una predisposición de ánimo —temple— de la existencia del hombre colocado ante la nada misma. Una situación radical ésta que lleva el nombre de *angustia*. Heidegger distingue, en la línea del nihilismo nietzscheano, cuyas fuentes históricas europeas Nietzsche pone de manifiesto en su teoría de la *Umwertung aller Werte*, entre angustia y miedo. Mientras el miedo posee su propia determinación, la angustia se halla en la imposibilidad esencial de salir de la indeterminación.

La angustia es una especie de desazón que «hace patente la nada». La nada se hace patente en la angustia. Y esta interdependencia entre angustia y nada, el ente y como tal histórica y existencialmente el hombre, se «hace caduco». No se aniquila como quisiera Buda en su «catarsis» sino simplemente decae. Se anonada. A la manera de Schopenhauer. Y con ello Heidegger quiere obtener la respuesta a la pregunta acerca de la nada. «La nada no se presenta por sí sola, ni junta con el ente, al cual, por así decirlo, adhiere. *La nada es la posibilidad de patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana*. La nada no nos proporciona el contra-concepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el *ser* del ente acontece el anonadar de la nada» (pp. 41-42).

La raíz del miedo está allí en su despliegue metafísico. «El nuevo sentimiento fundamental es el de la caducidad irremediable de nuestra naturaleza», diría Nietzsche como fundamento del nihilismo contemporáneo. Un nihilismo al cual Nietzsche se enfrenta con este general desafío instaurador de la edad del miedo y de la caducidad. «¿Por qué habría, para alguna pequeña estrella cualquiera, una excepción en este eterno espectáculo?» En *Ser y tiempo* la angustia, de acuerdo con el despliegue fenomenológico del *Dasein* se exhibe en su forma más concreta y más históricamente determinada en su encuentro con el «temor», concretamente con el *miedo*<sup>4</sup>. Tres formas de temor o de miedo analiza el filósofo de *Sein und Zeit* después de evocar «los ojos limpios con que la fenomenología, sobre las huellas de San Agustín y de Pascal, se acerca al mundo de la afectividad, al mundo psíquico de las pasiones y los sentimientos». Ante nosotros se extiende lo que se teme, el temer y aquello por lo que se teme. Primero está aquello que se teme, que pertenece a la forma de ser y con que nos enfrentamos dentro del mundo. Se trata de lo temible, que pertenece a la nocividad y que está cercano. En segundo término, está el *temer mismo*, el miedo en sentido concreto. A través del temer, se ve lo temible del mundo, como «posibilidad dormitante de ser en el mundo» casi una especie de condición misma de ser en el mundo. En tercer lugar, está *aquello por lo que se teme*. El ser mismo se abre al peligro. «El *temer mismo* es dar libertad, dejándose *herir*, a lo amenazador así caracterizado». En cambio, «*aquello por lo que teme* el temor es el ente mismo que se atemoriza, *el ser ahí*». Y sólo «un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse».

Nos movemos en otro territorio que el de Freud y sus «pulsiones de la muerte». Con Freud, el miedo ante la vida (*Furcht*) o la *Angst* «un estado particular de espera ante el peligro y de preparación al peligro», la cosa llega vitalmente al *Schreck* (espanto) y a la inercia (*Trägheit*) inherente a la vida orgánica. Para concluir: «Todo ser viviente muere por razones internas, el fin de toda la vida es la muerte.»<sup>5</sup>

Hay varias formas de factores constitutivos del fenómeno del temor. Por lo tanto varias posibilidades del ser del temer. Y grados sucesivos de temor y de miedo: temor, amenazas, espanto, terror. El espanto indica algo conocido y familiar. El terror, algo desconocido. Entre el terror y el pavor la diferencia va a lo concreto de grado. Todo ello se inscribe en la caída existencial en lo inauténtico, en el naufragio ontológico que significa el pasaje de lo trascendental a la singularidad empírica. Heidegger opera una reducción del ser como problema al problema mismo del hombre. El problema del ser (como *Dasein* y como *In der Welt sein*) deviene el problema del hombre. El ser del hombre que «está en el mundo» en cuanto *Dasein* significa existencialmente caída y angustia. Pero todo ello dominado por la nada y su esencial radicalidad. Hasta el punto que «aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo *ser en el mundo*». El ser en el mundo significa el ser en una existencia ontológica inhospitalaria. En un lugar que no es ni patria ni morada. En estas precarias condiciones, se abre el ser a la muerte y se convierte en ser para la muerte. Precarias condiciones que son las del hombre en la Historia, en la temporalidad y en la cotidianidad, donde espacio y tiempo son todavía, pensados, a la manera hegeliana, en términos de negatividad.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1980, pp. 157 y sigs.

<sup>5</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, p. 40.

Es el veredicto implacable del pesimismo dentro del cual se inscribe también el miedo ante la vida y la muerte, al cual como se acaba de ver someramente, Heidegger, en el marco inicial de toda su filosofía en su «pendant» existencial, le atribuye una fundamentación ontológica. Es la ontología, por tanto, desde la cual tenemos que partir y a la cual en definitiva nos acompañará en todas las preocupaciones esenciales de Heidegger, para establecer el lugar ocupado por este gran pensador ahora y aquí, en los cien años desde su nacimiento. Nietzsche utiliza en un sentido preliminar —en sus *Unzeitgemässe Betrachtungen II*— el tema de la «inadvertencia de Dios» en la creación del mundo. Porque si Dios hubiera pensado en la «artillería pesada» (*das schwere Geschütz*), no hubiera creado este mundo, o acaso ningún mundo. La apertura del nihilismo está allí presente.

Para Heidegger es su propio tiempo el que hace suyos los signos del nihilismo y la angustia. La situación del tiempo, *geistige Situation der Zeit*, que diría su amigo-enemigo Karl Jaspers. Tiempo de holocausto existencial o planetario que sea. Por ello hablaba el filósofo, concretamente, uniéndose a la estética angustiosa del expresionismo que le está tan cercano, de la *Destruktion*. Pero al filósofo nunca le faltará la grandeza de enfrentarse dignamente con ella. Grandeza estoica, en suma.

## El filósofo más grande del siglo

Nadie ha pensado ofrecer el premio Nobel a Heidegger. Muchos nombres han sido dados antes que el famoso premio tocase en suerte, muy merecida, el mismo años en que se perfilaba el nombre de Heidegger, a Beckett, renovador del teatro y del lenguaje metafísico que tanto preocupaba al propio Heidegger. Pero el nombre de Heidegger no fue sopesado por nadie en el misterioso concurso de Estocolmo cuando cumplía sus ochenta años, ni en los años que siguieron hasta su muerte. Sin embargo la clase intelectual y filosófica del mundo, tanto en Occidente como en Oriente, ha tributado homenajes innumerables al más grande filósofo del siglo. Reuniones y celebraciones en su honor han tenido lugar en todas partes. En la televisión alemana han estado presentes las figuras de prestigio de toda Alemania, a excepción del propio Heidegger, que siempre ha rehuido su presencia delante del gran público, y más aún en las ocasiones de homenaje a su propia persona. Este momento nos recuerda el volumen publicado en Alemania hace cuarenta años, con ocasión del sesenta cumpleaños de Heidegger. En aquella ocasión, como en su muerte, como en la actual en su centenario, sobresalieron dos temas fundamentales, dos argumentos esenciales de nuestro tiempo, a los que Heidegger ha dedicado sus más sugestivos ensayos después de la segunda guerra mundial: el tema del nihilismo y el tema de la técnica.

Al rendir hoy homenaje a Martin Heidegger, nos viene a la mente una carta escrita por Hegel en 1805. Hegel tenía entonces treinta y cinco años. El autor de la *Fenomenología del espíritu* escribía a Voss, traductor de la *Iliada* expresando su deseo de ocupar una cátedra en la Universidad de Heidelberg. «Lutero —escribía Hegel— ha hecho que la Biblia hable en lengua alemana. Usted ha hecho la misma cosa con Homero. Si usted pudiese prescindir de estos dos ejemplos, yo podría explicarle mi intento de hacer que la filosofía hable en lengua alemana.» Este proceso de plenitud de la filosofía ale-

mana que se inicia con Kant y Hegel, culmina en nuestro siglo con Heidegger. Pocas veces el prestigio y el influjo de un filósofo han sido tan patentes, tan decisivos. Basta enunciar ahora los nombres más famosos de un Sartre o un Marcuse, discípulos de Heidegger, que los *mass media* han lanzado en el océano de la publicidad contemporánea. ¡Cuántos hablan, escriben y comentan el existencialismo sin pensar en uno de sus padres más rigurosos! Pero el magisterio filosófico de Heidegger en su época es indiscutible. Ninguno de sus grandes predecesores: Platón y Aristóteles, en la Grecia antigua; Leibniz, Kant y Hegel en la edad gloriosa de la filosofía alemana, pudieron cubrirse de tanto prestigio en su tiempo. Más que un sistema riguroso, su filosofía es una doctrina abierta, y, en cuanto tal, proyecta su universo sobre buena parte de la creación especulativa contemporánea. Si su primera obra monumental *Sein und Zeit* (1927), tan próxima al pensamiento fenomenológico de Husserl de amplias repercusiones sobre el pensamiento del siglo, podía ofrecernos las bases de un sistema, el propósito del propio Heidegger no fue éste. Hay dos categorías que lo prueban en este sentido. La primera, el hecho de que la preanunciada segunda parte de *Sein und Zeit* no haya aparecido jamás, sustituida por las incursiones del gran filósofo en los dominios de la poesía, de la teología, del humanismo, de la técnica, del lenguaje. La segunda, la propia afirmación del maestro, hecha en 1955: «No hay una filosofía de Heidegger y, aunque la hubiese, yo mismo no tendría interés en esta filosofía.»

## Filosofía abierta

Esta filosofía abierta no ha sido jamás una filosofía sin rigor. Su justificación la constituye la convicción, profundamente radicada en el espíritu de Heidegger, de que la metafísica occidental muere con Nietzsche y su célebre tesis, tan diversamente interpretada, sobre la «muerte de Dios». Con esta convicción, si su filosofía no quiere constituir un sistema, no deja tampoco de ser una filosofía. Porque los estudios de Heidegger en el campo del humanismo vuelven a Kant, y sus trabajos estéticos y poéticos, sobre el nuevo significado del lenguaje, sobre Hölderlin y Trakl, sus ensayos sobre la ciencia y la técnica se dirigen al pensamiento griego más auténtico. *Logos, Moira, Aletheia*, son como manantiales puros, inseparables del inmenso caudal de la obra de Martin Heidegger.

Durante este medio siglo la obra de Heidegger se ha desarrollado en varias direcciones riquísimas en contenido. Su contemporaneidad es indiscutible. Su apertura espiritual al devenir es fuente de sugestivas comprensiones. Sus implicaciones son inmensas. La solidez aldeana de su espíritu ha sostenido la vasta arquitectura de su obra. Una obra que en la gran melodía del tiempo ha procurado una superación de la metafísica, mediante el diálogo con los pensadores griegos y una difícil apertura poética hacia los contemporáneos «camino en el bosque». Se trata de una obra vasta y de vastas y complicadas perspectivas. Es difícil que alguna síntesis suya evite la arbitrariedad, el apasionamiento o las limitaciones, como lo prueban estudios como los de Karl Löwith, tan fiel al maestro (*Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1953), o del francés Jean Beaufret, o del magnífico pensador italiano Armando Carlini, el más auténtico «introducción» de Heidegger en Italia. Es verdad que los comentaristas y discípulos de Heidegger han estado profundamente desconcertados por la no

publicación de la segunda parte de *Sein und Zeit*. Muchos se han preguntado si el hecho justificaba una rotura de Heidegger con los términos fundamentales de su importantísima obra. El hecho es que, tanto en otra obra como *Sein und Zeit*, como en una obra próxima a ella en el tiempo y en la mentalidad como *Kant und das Problem der Metaphysik*, o *Was ist Metaphysik?* (1929), Heidegger presenta, como característica de su pensamiento, una ontología fundamental. Por otra parte, siempre estamos tentados de creer que Heidegger se aproxima tanto a Kant como a Anaximandro o Nietzsche, para justificar su propio pensamiento. Hecho éste bastante patente en una de sus últimas obras rigurosamente filosóficas, como es *Der Satz vom Grund* (1957), obra fundamental para una moderna comprensión del pensamiento de Leibnitz. Fiel implícitamente a la filosofía de Husserl, Heidegger puede proclamar a través de buena parte de su obra *El heroísmo de la razón* contra la crisis de la razón del irracionalismo filosófico contemporáneo. También él quiere rehacer el camino hacia las fuentes de la razón. Y esto, no tan sólo en la búsqueda de una metafísica y de una ontología fundamental, sino también en la comprensión esencial de los fenómenos más característicos de su tiempo: el de la técnica, de la muerte de Dios y del hombre, del lenguaje como morada del ser. Es la suya, antes que nada, una búsqueda de una génesis existencial u ontológica tal como la proclama él en *Sein und Zeit*, una búsqueda, tan querida a Husserl, de un permanente «proyecto inicial» en el constante juego especulativo entre *Erfahrung* y *Urteil*. Para el Heidegger del *Sein und Zeit*, el mundo griego de la filosofía es una presencia más decisiva para nuestro mundo que la inmediatez del mundo de la vida proclamada por buena parte de la filosofía contemporánea. Es el camino verdadero de Heidegger hacia los auténticos orígenes. Camino del pensamiento, *Feldweg* y *Holzweg* al mismo tiempo. Por este camino, el filósofo busca una luz originaria en la niebla que circunda la ciencia moderna, elemento de graves preocupaciones para él en los últimos años, como la metafísica en crisis, que igualmente le preocupa.

## Búsqueda fundacional

Heidegger es, por ello, quizás antes que nada, un buscador de fundamentos. De esta forma, recurre a la poesía, a Hölderlin antes que nada, y ve en los poetas fundadores de una obra permanente, *Was bleibt aber stiften die Dichter*. Quiere aproximarse al alba incierta, la *zogernde Morgendämmerung*, al logos de Heráclito, al significado «fundamental» de la palabra griega, clarificador de la esencia del ser. Él hace de su propio lenguaje un círculo mágico, algo que constituye el elemento más fascinante de su pensamiento, pero al mismo tiempo más peligroso para una comprensión suya auténtica. Por ello, una reducción fundamental de su filosofía es una obra difícil. Es la suya una búsqueda permanente de una ontología fundamental, pero también una proclamación de la historicidad y de la finitud del hombre. En efecto, el hombre se encuentra en el centro de la búsqueda heideggeriana. Ya en una obra como *Kant y el problema de la Metafísica*, Heidegger aparece en términos explícitos vivamente interesado por los aspectos de una antropología filosófica. La cuestión sobre la pregunta esencial *¿Qué es el hombre?*, se abre en términos humanísticos. Heidegger se coloca en una posición totalmente específica en el ámbito de existencialismo (Cfr. George Uscatescu: *Umanesimo di Martin*

Heidegger, en *I problemi della Pedagogia*, Roma, vol. I, 1960). Sus vínculos con la ontología tradicional, su parentesco con la «nueva ontología» (a pesar de su separación radical de la filosofía de otro gran contemporáneo, Nicolai Hartmann), su permanente retorno a la ontología fundamental, la fenomenología del ser, en cuya base Heidegger persigue no solamente la esencia del ser, sino, con acento de mayor gravedad, la «verdad del ser» y, finalmente, su simpatía hacia la agudeza de la problemática del hombre en Max Scheler, son, todos ellos, aspectos que colocan la personalidad de Heidegger en una situación particular, dentro de la filosofía existencialista.

En realidad el existencialismo de Heidegger ha sido puesto en duda más de una vez. En 1927, cuando fue publicada su obra *Sein und Zeit*, se le consideraba fenomenólogo, en la línea de Husserl y Scheler. Todavía hay quien lo considera bajo esta luz, como Julius Kraft, en un libro titulado *De Husserl a Heidegger*. Igual importancia, en su filosofía, tiene el peso de la ontología tradicional y en el interés a veces incadesciente hacia su obra, dado el juego permanente entre humanismo y nihilismo, heredado en gran parte de Kierkegaard. Sobre el tema del nihilismo ha vuelto incesantemente Heidegger en las varias etapas de su vida, con su antigua preocupación auténticamente existencialista, en una obra totalmente inclinada y fundada sobre la inquietud de descubrir los límites de la tensión que une el ser con la nada. Como homenaje a Ernst Jünger, el escritor contemporáneo que ha consagrado los escritos más sugestivos al nihilismo actual, que nace con Nietzsche y Dostoiewsky y culmina en los discípulos de Marcuse y de Adorno, Heidegger escribe en 1955 un brillante ensayo titulado *Die Seinsfrage*, texto muy importante para la comprensión de la esencia del nihilismo. En Nietzsche, y en su «voluntad de poder», Heidegger ve los orígenes de un «nihilismo activo». Heidegger observa que el «movimiento del nihilismo se ha hecho mucho más notorio como movimiento planetario y multiforme que todo corroe» una especie de «estado normal de la humanidad» (cf. George Uscatescu: *Tempo di Utopia*, Ed. Giardini, Pisa, 1967, páginas 171 y sigs.)

## Ontología y realismo

Jean Wahl ve un nexo entre ontología y realismo, entre subjetivismo existencial y objetivismo realista, la parte más original de la filosofía de Heidegger. En efecto, Heidegger se aleja de Kierkegaard porque la filosofía acaba siendo, como decíamos, una ontología fundamental y una proclamación de un principio esencial de razón. Para Kierkegaard, la angustia es un hecho psicológico: para Heidegger, un hecho cósmico. En la filosofía heideggeriana el ser no se revela a través de su esencia, sino a través de la «verdad». Sin embargo, es preciso evitar muchos equívocos al poner en el fuego el existencialismo de Heidegger como «nuevo humanismo». La interpretación de Sartre: el existencialismo es un humanismo, no ofrece ninguna clave en la definición del humanismo de Heidegger, desde el momento en que el nihilismo del primero desemboca en la inautenticidad y el escepticismo, mientras para Heidegger el hombre y las cosas se revelan en la verdad. Pero, ¿se puede hablar en la obra de Heidegger de una antropología filosófica y más todavía, de un auténtico humanismo? El hecho es que, como observa el propio Heidegger en su libro *Kant y el problema de la Metafísica* y

de las cuatro preguntas de Kant: ¿Qué cosa puedo saber? ¿Qué cosa puedo hacer? ¿Qué me es dado esperar? ¿Qué cosa es el hombre?, la importancia de esta última es proclamada por todos. Como buena parte de la fenomenología, Heidegger está preocupado desde siempre por descubrir la verdad del hombre. Él aprecia este esfuerzo en Scheler y quiere «decidir el significado de toda verdad» en torno al hombre de nuestro tiempo, ser amplio, misterioso, polimorfo, que rehuye toda definición. Heidegger se pregunta desde el principio si la antropología filosófica no es eficaz todavía para ofrecer un orden a la filosofía misma, si ella reúne en sí los problemas esenciales de la filosofía y los puede llevar a todos a la cuestión en torno a la esencia del hombre. Sin embargo, el filósofo afirma que la «antropología no basta, como tal antropología para dar un fundamento a la metafísica». No basta buscar una respuesta al problema de la esencia del hombre. «Se trata sobre todo de preguntar cómo, en una instauración del fundamento de la metafísica, es posible plantear el problema del hombre y cuán necesario es este planteamiento». De las cuatro preguntas de Kant como fundamento de la filosofía, la cuarta comprende en su esencia a las otras. Pero porque es así, la cuarta pregunta, sobre el hombre, debe despojarse de toda generalización e indeterminación para adquirir el carácter unívoco de una «pregunta sobre la finitud del hombre». Pregunta que acerca a Heidegger al estructuralismo.

## Humanismo y finitud del hombre

Cierto es que ninguna antropología podría elaborar, y menos desarrollar una instauración metafísica. La esencia del hombre es una cuestión íntimamente unida a la metafísica del *Dasein*, cuya estructura constituye una ontología en la cual el problema de la finitud del hombre constituye a su vez un elemento decisivo y hace posible la comprensión del ser. Pero el hecho de que el problema en Heidegger no desemboque en una antropología filosófica, sino en una ontología fundamental, el hecho mismo de que Heidegger haya rehusado las interpretaciones antropológicas y existencialistas de su pensamiento, no quiere decir que el «restaurar al hombre en su esencia», el «ofrecer al hombre un refugio para que viva en la verdad del ser», el velar para que el hombre no sea «bárbaro», es decir, que no viva fuera de su «esencia», no quiere decir que todo esto no sea reivindicado por el filósofo alemán como una de las líneas fundamentales de su filosofía. Por esto tiene razón Roger Munier, el traductor francés de *Über den Humanismus*, cuando afirma que este trabajo de Heidegger pone en claro «cómo la analítica esencial desarrollada en *Sein und Zeit* no tiene significación si no en la relación con la ontología; y también cómo esta ontología no podría ser planteada sino sobre la base de una descripción fenomenológica del ser del hombre, al que ha estado confiada la tarea de salvaguardar la verdad del ser». El existencialismo de Heidegger se rebela singular por el hecho de que se revela contra aquellos que ven en su obra un predominio de la existencia sobre la esencia, según la interpretación que Sartre mismo tuvo que dar de la famosa frase de *Sein und Zeit*: *Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*. En realidad, la pregunta sobre el ser (*die Seinsfrage*), que constituye la raíz de la filosofía de Heidegger, versa en torno a la esencia del ser.

Heidegger establece por otra parte «diferencias ontológicas» frente a la filosofía tradicional, y la suya quiere ser siempre una «empresa ontológica», donde tiene una parte dominante la cuestión del lenguaje. Es curiosa la tensión que ejercita permanentemente sobre el espíritu de Heidegger el problema mágico de la palabra. De ahí su inclinación hacia las fuentes estéticas de la palabra y la poesía, el *Ars poetica* de Hölderlin y Georg Trakl. Una relación casi dramática se establece entre su doctrina filosófica y el sentido revelador y mágico que tienen para él las palabras. Una importancia fundamental asume el lenguaje en la relación establecida por el pensamiento entre el ser y la esencia del hombre. «El lenguaje es la casa del ser (*das Haus des Seins*). En este refugio vive el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes. Su guardia es la consecución de la revelabilidad del ser». El pensamiento pertenece esencialmente al ser, es del ser, por cuanto es centinela del ser. El filósofo quiere restituir a la palabra su inestimable riqueza y al hombre un refugio para vivir en la verdad del ser. Restaurar al hombre en su esencia, según los términos de la *Sorge* heideggeriana, significa precisamente hacer al hombre humano. Heidegger formula su humanismo fundado en la *humanitas*, en la *paideia*, en el contraste entre *humanus* y *barbarus*. El filósofo combate el humanismo tradicional precisamente porque no hace resaltar la *humanitas* del hombre. Esta humanidad del hombre implica al hombre como pastor del ser, como protector de la verdad del ser.

La pregunta fundamental de Heidegger es siempre la pregunta por el ser. La finalidad ontológica es siempre el ser, pero no en su esencia, sino en la iluminación de la verdad. Hay un nexo dialéctico entre el ser y la esencia del hombre. El hombre y el ser se encuentran envueltos juntamente en el destino de la *Aletheia*. El hombre se inserta en el destino del ser con la ayuda de su existencia estática, es decir, en definitiva, de su existencia histórica. Hay una trágica tensión vital en la aportación de Heidegger a la dignificación del hombre y del ser. No faltan en esta tensión, como no faltan en el resto del así llamado nihilismo heideggeriano, implicaciones históricas, situaciones vitales y tampoco un sentimiento conmovedor profundo. Pero esto no impide que la pregunta que Heidegger formula en torno al ser y a la esencia del hombre se mantenga en una zona pura y aislada. En esta zona, el filósofo trata de negar a su ontología implicaciones éticas. Fin último: salvar la verdad del ser.

El mensaje de Heidegger es el mensaje de la suprema nobleza de nuestro tiempo. Para él, en medio de todas las degradaciones del siglo, el hombre continúa siendo animal racional. El ser vivo que reclama y rinde cuentas. Y el ser vivo que cuenta. Este es el tema permanente del pensamiento occidental, el que ha llevado, en cuanto pensamiento de la Europa moderna, a la era atómica. «Nosotros afirmamos», concluye Heidegger, «que el hombre es animal racional: pero esta definición ¿agota quizá la esencia del hombre? ¿la última palabra que se puede decir del ser es: ser quiere decir razón? ¿o la esencia del hombre, su pertenencia al ser, la esencia del ser, todo ello, no permanece todavía, y de un modo cada vez más desconcertante en lo que merece ser pensado? Si es así, ¿tenemos el derecho de pasar más allá de lo que merece ser pensado; tenemos el derecho de abandonarlo en favor de una búsqueda frenética, que no sabe qué contar, pero cuyos sucesos son grandiosos? ¿o hemos tenido que descubrir los caminos por los que el pensamiento pueda responder a lo que merece ser pensado? En vez de igno-

rarlos, envueltos, como estamos, por el pensamiento que cuenta. Esta es la cuestión del pensamiento que interesa a todo el mundo. De la respuesta que reciba dependerá el futuro de la Tierra y la existencia del hombre en esta Tierra».

## Presencia en el drama del tiempo

Hay siempre un Heidegger último, para quien sigue la marcha vivificante de las ideas del gran filósofo de Friburgo. Su presencia en la aventura espiritual de su tiempo parece una presencia mínima, hecha de vagas sugerencias, de alusiones, de participación lejana. Por ser mínima, se trata de su presencia significativa, y en el campo de las significaciones puras entiende colocarla su propio autor. Para una época como la nuestra, ahogada en la confusión de los compromisos intelectuales, el hecho es de capital importancia. Al invitar a Martin Heidegger y aceptar el filósofo por única vez en su vida, a formar parte del Comité de Honor de la Sociedad Gentiliana de Estudios Humanísticos de Roma, el autor de las presente páginas recibía del filósofo las siguientes conmovedoras líneas fechadas en Friburgo el 10 de julio de 1970: «Querido presidente: Por desventura, debido a mi avanzada edad y por una grave enfermedad, me será imposible, durante algunas semanas, tomar parte de alguna forma en vuestros trabajos. Pero mis escritos, espero persigan los mismos fines para los cuales vosotros despleáis vuestros esfuerzos.»

Llegará quizá la hora en que la presencia de Heidegger en el drama de su tiempo sea apreciada en su dimensión más profunda. Muchos equívocos serán esclarecidos y la magnitud humana del pensador más grande de nuestra época será reconocida en todos sus aspectos. Conviene, mientras tanto, aclarar algunos rasgos de su configuración humana en la gran aventura del siglo. Conviene, sobre todo, referirnos ahora a uno de estos aspectos. Con ocasión del ochenta aniversario de Martin Heidegger, había vuelto a recobrar actualidad, entre otras, la disputada cuestión en torno al papel político del mayor filósofo del siglo, en los comienzos del nacionalsocialismo. La vieja disputa referente a la actitud del filósofo ante la tiranía, que encuentra su momento más ilustre en la colaboración del inmortal Platón y el tirano Dionisio de Siracusa y vuelve a plantearse en las relaciones Séneca-Nerón o Hegel-Napoleón, ha encendido una apasionante polémica en lo concerniente a los lazos entre Heidegger y Adolfo Hitler. Y la polémica, entre los epígonos de la filosofía, sigue aún.

El volumen consagrado por Ediciones l'Herne a los *Escritos políticos* de Heidegger contribuyó en su día de un modo exhaustivo a aclarar la situación en su más amplio contexto. El que Martin Heidegger haya vestido la camisa parda es calumnia del peor estilo. El autor de *Ser y tiempo* fue rector, elegido por unanimidad menos un voto, de la Universidad de Friburgo desde la primavera de 1933 hasta el invierno de 1934. Para desempeñar sus funciones, su inscripción en el partido era condición indispensable y automática. El filósofo, que jamás se había dedicado a la política, nutrió por un corto tiempo la esperanza de que en un momento angustioso y difícil como el que vivía entonces Alemania, la función de la Universidad podía ser decisiva. Algo parecido había ocurrido con Max Weber quince años antes. Vana ilusión, la de Heidegger. El rector de Friburgo se opone a la ingerencia de la política en la Universidad. Duran-

te su breve gobierno, la suya es la única Universidad alemana que no quema los libros de los judíos. Es el único rector que se opone a la decisión del partido de alejar de sus puestos a los decanos antinazis. Su *Discurso del Rectorado*, pronunciado el 27 de mayo de 1933, es el único texto político en la vasta obra de Martin Heidegger. Político en el sentido que a la palabra le hubiera podido dar Platón. La prueba de que no puede constituir un documento comprometedor, estriba en el hecho de que el gobierno de Hitler prohíbe categóricamente su difusión. Como rector y luego como catedrático en Friburgo, Heidegger es el único profesor alemán que no inicia sus clases con el obligado *Heil Hitler* y que se atreve a atacar el nacionalsocialismo. Sus clases están sometidas a control y vejaciones permanentes. Su seminario dedicado al famoso ensayo de Jünger, *El trabajador*, uno de los textos de ontología política más originales del siglo, en 1938, es suprimido. El final de la guerra encuentra al más célebre filósofo del siglo realizando trabajo obligatorio en una carretera del Rin. El filósofo italiano Enrico Castelli nos dio testimonio personal de ello.

Este es el aspecto humano de la singular aventura. Tras él, la realidad esencial de sus ideas políticas, contenidas en aquel texto singular que es el *Discurso del Rectorado*, que figura en las obras completas del filósofo. Uno de los documentos más importantes, de mayor penetración, sobre la función de la Universidad moderna, es el discurso de la autoafirmación de la Universidad, de gran importancia para la coyuntura de hoy. Heidegger es filósofo de su tiempo, en el cual descubre la importancia del nihilismo, de la transición de la esencia de la metafísica a la esencia de la técnica, de la noble dinámica función de la Universidad. Su idea de la Universidad implica tres servicios: del trabajo, de las armas y del saber. Idea actual que denuncia la decadencia espiritual de Occidente, con una cultura en apariencia muerta, que deja que «sus energías se pierdan en el desorden y la demencia». También en este orden de preocupaciones, Heidegger vuelve a la querida, eterna presencia de los griegos. De la metafísica de Occidente. Los griegos le ayudan una vez más a vislumbrar los posibles caminos, los que serán años más tarde los «caminos en el bosque», los que «no llevan a ninguna parte». En ello descubre el sentido de la plenitud de las grandes rupturas. *Alle Grösse steht im Sturm*, afirma el filósofo al proclamar la «autoafirmación de la Universidad alemana». «El esplendor y la grandeza de la partida que es ruptura, nosotros lo comprendemos plenamente, si llevamos dentro de nosotros la sangre fría profunda y vasta que la antigua sabiduría griega ha expresado en estas palabras: *Cualquier grandeza está en el asalto*». Asalto y tormenta que son la misma cosa para este pensador que denuncia la agonía de la metafísica.

La decadencia de Occidente es la idea raíz en la preocupación de Heidegger por el destino de su tiempo. Durante años, el filósofo denuncia la muerte de la metafísica. El momento de este singular acontecimiento crítico, lo identifica él, durante años, con la filosofía de Nietzsche en torno a la «muerte de Dios». Pero en los análisis sin par que hace igualmente de la obra de Kant y de Hegel, ve en lo que sigue a la obra de plenitud de este último la muerte de la metafísica. En *Holzwege*, Heidegger publica dos trabajos fundamentales sobre Hegel: «Hegel y su concepto de la experiencia» y «Hegel y los griegos». Estos textos, junto con el estudio publicado en Suiza en ocasión de su ochenta aniversario, en torno al concepto del espacio, son acaso entre los traba-

jos más penetrantes, en cuanto análisis filosófico, que Heidegger ha publicado en su última etapa creadora.

## El problema del Arte

Pero uno de los temas que Heidegger ha tocado con acierto igualmente grande, sin que ello se pusiera de manifiesto en los escritos festivos de sus últimos años, es el tema del Arte. Es normal que un filósofo como Heidegger se preocupase de lo fundamental en el arte<sup>6</sup>. Antes de él lo que habían hecho en su tiempo Platón, Kant, Schopenhauer, Hegel y en nuestro siglo filósofos tan representativos como Giovanni Gentile. En uno de los libros que marcan la segunda etapa de la creación heideggeriana, *Holzwege (Caminos en el bosque)*, el filósofo se acerca con gran originalidad hacia los problemas de la esencia del Arte. Quien piense de una forma auténtica sobre el proceso del Arte en términos de contemporaneidad no podrá prescindir de las ideas de Heidegger en la materia.

Como siempre que se enfrenta con los problemas de su tiempo, el filósofo procede a una original exploración en los dominios del lenguaje. Cosa que implica recuperación de los valores originales, primordiales de las cosas, un incesante retorno a sus fuentes elementales, puras, primigenias. De ahí la familiaridad constante de Heidegger con el pensamiento griego. Familiaridad que implica siempre nueva lozanía, frescor constante y constantes reencuentros originarios. Ante todo, Heidegger se siente atraído por los problemas que plantea el origen de la obra de arte. Atacar el origen de la obra de arte, significa, en los términos más auténticos de la filosofía heideggeriana, buscar la proveniencia de su esencia. El filósofo aborda esta cuestión fundamental en términos sencillos y no puede ser más explícito. ¿De dónde surge la obra de arte?, se pregunta él en una forma preliminar. De la actividad del artista. Pero el artista no es lo que es sino en términos de su propia obra de arte. El origen de la obra de arte es el artista, y el origen del artista es la obra de arte. Ninguno de ellos admite la independencia del otro. Pero tanto el uno como la otra no existen en sí, ni recíprocamente, sino en función de un tercer elemento, que a ambos les brinda un nombre y que no es otra cosa sino el concepto del arte. «Si el artista es necesariamente de otra manera, el origen de la obra de arte y ésta es el origen del artista, es cierto también de otra manera que el arte es al mismo tiempo el origen del artista y de la obra de arte». Pero, observa el filósofo, la cuestión se complica en sus comienzos por el hecho de que el Arte no es sino un nombre que no corresponde como tal a nada real, y si el efecto puede ser algo real, no logra serlo sino en función de los artistas y de sus obras. Así que la cuestión del origen de la obra de arte se convierte en la cuestión de la esencia del Arte. Pero la esencia del Arte no puede ser buscada en otro terreno que en el de la obra misma.

Para saber lo que es arte es imprescindible partir de la obra. Y lo que es la obra «no lo captaremos más que por la comprensión de la esencia del Arte». Como siempre, la cuestión ontológica es lo que determina la búsqueda heideggeriana. Es la suya una

<sup>6</sup> Cfr. Walter Biemel: La verdad de la metafísica y la verdad del arte, en «Cultura y existencia histórica (Homenaje al profesor Jorge Uscaescu)» Ed. Reus, Madrid, 1985, pp. 39-56.

búsqueda que teme, ante todo, a uno de los enemigos fundamentales de todo proceso lógico: el círculo vicioso. ¿Cómo pretende el filósofo proceder para evitar las complicaciones estériles de un círculo vicioso? Para descubrir la esencia del arte en el seno de la obra misma se propone buscar la obra real e interrogarla sobre su ser. La pregunta sobre el ser, eterno «leit-motiv» de la filosofía heideggeriana, tenía que estar presente necesariamente en su búsqueda del ser del Arte. Para ello empieza por abordar las obras de arte como pura realidad sin «la menor idea preconcebida». Como tal, las obras de arte se le presentan ante todo como cosas. Cosas como el carbón del Ruhr o como los árboles de la Selva Negra, que se transportan. Como cosas, se transportaban en la guerra los poemas de Hölderlin *En la mochila del soldado*, y como tales se almacenan en los depósitos de las editoriales los cuartetos de Beethoven.

El carácter de cosas de las obras de arte no indica, para la sensibilidad de hoy, un aspecto vulgar y externo. El gran escultor Brancusi acostumbraba a nombrar sus obras «cosas». El carácter de cosa, que subsiste en la obra de arte, indica, lo primero qué «es», en cuanto realidad, la obra de arte. Pero ella «es», además, otras cosas que la cosa en sí. Es, como lo habían visto ya los griegos, algo que nos revela otra cosa, a saber, «alegorías», y algo que reúne a la cosa hecha, a saber, «símbolo». Pero tampoco en cuanto alegoría y símbolo la obra de arte deja de ser cosa. El carácter de cosa es el soporte de la obra de arte que deja de ser cosa. El carácter de cosa es el soporte de la obra de arte en cuanto construcción. Esta es la única manera de captar la realidad de la obra de arte. Sólo a partir de aquí la vista del estudioso se puede extender a otros terrenos. Entre ellos a la división estética entre materia y forma «determinaciones inherentes a la esencia de la obra de arte», en característica de ser-cosa. Lo cierto es que la aprehensión de la obra de arte a través de sus determinaciones de materia y forma, aprehensión que pertenece tanto a la metafísica medieval como a la metafísica kantiana, es un camino relativamente fácil. Lo difícil es aprehender la cosa, en nuestro caso la obra de arte como sea, en su «modesta insignificancia». En cuanto tal, la cosa «es lo más rebelde al pensamiento».

## La esencia de la verdad

Heidegger proyecta la esencia de la realidad de la obra de arte en el ámbito de una esencia más vasta que aparece como fin de su propia filosofía: «la esencia de la verdad». La verdad, que es para el filósofo la verdad del ser. Solamente en esta perspectiva, la obra de arte, en cuanto cosa, se revela en la verdad del ser, y en cuanto revelación de lo oculto o «Aletheia», es belleza. Lo bello pertenece así al advenimiento de la verdad. En estos términos la realidad del arte se torna objetividad, y la objetividad experiencia vivida. Así, en la realidad del Arte, al menos en la concepción del Arte que va desde los griegos hasta Hegel y se prolonga hasta nuestros días, «una extraña concordia de la verdad y la belleza se revela secretamente. A la transformación de la esencia de la verdad, corresponde una historia de la esencia del arte occidental. Este último es tan poco comprensible a partir de la belleza tomada en sí como a partir de la experiencia

vivida, en el supuesto de que el concepto metafísico del Arte pueda solamente alcanzar la esencia del Arte».

La cuestión del Arte sigue siendo así una cuestión abierta para Heidegger, como tantas otras cuestiones. Como la cuestión de la técnica, de la ciencia, de la metafísica misma. Sus propias antinomias, nacidas en parte de su carácter de experiencia vivida, de su fatal historicidad, provocan esta situación específica, esta eterna ambigüedad del Arte. Para Heidegger subsiste siempre la interrogante de si la cuestión del origen de la obra de arte es simple arqueología del saber, o de verdad ofrece posibilidades de alcanzar la esencia misma de aquel origen. Pero esta pregunta no es puramente académica, en la idea que de ella posee el filósofo. Es una cuestión dramática, como todas las de Heidegger. De ella depende, ni más ni menos, que el devenir del Arte. Se trata en efecto, de «un saber meditativo» que es una «preparación previa y por consiguiente indispensable para el devenir del Arte». Solamente un saber así prepara a la obra de arte su espacio, a los creadores su camino, a los guardianes su morada.

Se trata de la morada del ser, preocupación del filósofo. La morada del ser del Arte es la fuente, el origen, la esencia del Arte mismo en su despliegue futuro. El problema está colocado en un sendero del bosque, uno de aquellos caminos que en la filosofía de Heidegger, en realidad, no conducen a ninguna parte. Este es el sentido del *Holzweg* heideggeriano. En su concepción también el Arte es algo colocado en un camino que no lleva a ninguna parte. Pero no por ello se trata menos de algo que es y que se despliega y se revela en la verdad y en la belleza. Acercarse a este algo planteará siempre la pregunta de si se trata de un simple conocimiento erudito del pasado, arqueología del saber, o de una manera de alcanzar la fuente pura, el origen verdadero de la creación. Aquella fuente pura que nos define la obra de arte como instauración de la verdad, como despliegue del ser, como eterno combate.

## Heidegger y la tradición universitaria alemana

Hemos aludido antes a las características peculiares de la personalidad de Heidegger, que generalmente rechaza toda apertura personal en sus relaciones con los contemporáneos. En efecto, entre las dificultades que existen para los contemporáneos de Martin Heidegger, de captar el sentido auténtico de su filosofía, una de las más patentes estriba en la escasa propensión del gran filósofo hacia los testimonios personales, el diálogo directo y aclaratorio o las confesiones públicas. Todo ello unido a la repulsión de su pensamiento hacia toda inclinación historicista o hacia la integración de sus ideas en su propio tiempo, considerado por él trágica y despectivamente como tiempo de caída degradante en el mundo de la historia, lo que los descendientes de la tradición hegeliano-marxista convienen en llamar alienación.

Por ello documentos como la carta que Heidegger enviará en su día al Padre William J. Richardson, autor de un monumental libro titulado *Heidegger: Trough Phenomenology to Thought* y el texto, de indiscutible importancia *Mi camino en la fenomenología*, constituyen documentos, o mejor dicho, testimonios de primera mano de incalculable importancia. Nadie podrá desde ahora en adelante prescindir de ellos para completar su juicio sobre la obra de Heidegger, el maestro de Friburgo, que mantiene hasta el

fin la entereza de su magisterio. Cada palabra, cada expresión, cada sugerencia están en estos textos en su lugar o, como se ha dicho, «en su casa», en el complicado y sin par lenguaje metafórico, pero al mismo tiempo de insustituible precisión y significación que tanto caracteriza el estilo filosófico de Martin Heidegger. La crítica filosófica tendrá ocasión de perfilar las relaciones que el propio Heidegger intenta establecer entre su pensamiento y la filosofía del ser de Franz Brentano, sin la cual hubiera sido inconcebible el desarrollo de la fenomenología y en quien Heidegger un indiscutible maestro suyo y de otro. O entre obras como *Ser y tiempo* y la fenomenología de Husserl. O más aún entre Heidegger y Max Scheler, por quien tanto él, como Ortega, alimentaran una gran admiración, o entre Heidegger y Nicolai Hartmann, el gran profesor de Berlín, el autor de la más sólida ontología filosófica de nuestro siglo. O se podrá detectar una vez más la presencia del pensamiento griego más puro en la filosofía de Heidegger.

Pero los testimonios a los cuales aludimos, poseen otro tipo de indiscutible interés. Hay en ellos referencias sorprendentes, en un temperamento como el de Heidegger, a la vida universitaria y editorial alemana. Nos cuenta Heidegger lo que debe la fenomenología a una editor tan entusiasta y generoso como Max Niemeyer y sus sucesores y su casa, presentes durante más de medio siglo en la difusión de las ideas de Husserl y del propio Heidegger. Hablando de la publicación, gracias a Niemeyer, de los primeros escritos de Husserl, Heidegger escribe: «El editor no podía saber entonces que el porvenir de su nombre permanecería ligado a la fenomenología que iba rápidamente a determinar el espíritu del siglo». Recuerda Heidegger sus estudios de dogmática con Carl Braig, sus trabajos primeros sobre Husserl, las relaciones de éste con Rickert, su antecesor en la cátedra de Friburgo, antes de que Rickert pasara a Heidelberg, para suceder a Windelband. Recuerda igualmente los trabajos del discípulo de Rickert, Emil Lask, caído en 1915 en el frente de Galitzia. Y habla de sus propias dificultades para suceder a Nicolai Hartmann en la cátedra de Marburgo, de sus relaciones personales con Husserl, sobre las cuales tanto ha especulado la malevolencia.

Son ecos de una época de incomparable riqueza de pensamiento en el espíritu de un filósofo que se dice extraño a la búsqueda sobre la conciencia interna de su tiempo, y que con todo alguna vez ha abandonado su casi absoluta reserva confesional, para revelarnos las relaciones íntimas con algunos contemporáneos y con algunos temas candentes del tiempo como es el tema del lenguaje, el tema de la técnica o el tema del nihilismo planetario. Una de las pocas veces que abandonó su reserva fue en ocasión del ochenta cumpleaños, cuando el joven profesor de Worms Richard Wisser pudo publicar su libro, *Conversación con Heidegger*, donde se recogen además extraordinarias reflexiones sobre el gran filósofo de grandes espíritus de nuestra época como Heisenberg y Ernst Jünger.

## Lenguaje y metafísica

Presente está sin duda el espíritu de Heidegger en el tema hoy candente del destino de la poesía, del lenguaje, de la metafísica. Sus reflexiones sobre la poesía de Hölderlin, Rilke o Trakl constituyen una buena prueba de ello. La presencia de Heidegger en

el asunto es importante hoy cuando el tópico de la supervivencia de la literatura está de moda. Como lo es el de la supervivencia del arte, del teatro, de la metafísica. Heidegger coloca el certificado de defunción en las páginas animadas por un incontenible ardor poético y profético de Nietzsche. ¿Pero es acaso posible que la obra de enorme belleza creadora del profeta de Sils María, a quien Ortega verá erguido en un risco de la Engadina, lanzando amenazas contra el siglo que moría, es posible que la creación de uno de los escritores más completos de la literatura alemana, contenga la muerte de la metafísica?

En realidad, una cosa es proclamar la muerte de la metafísica, y otra cosa es contener en la propia obra los signos de esta misma muerte. Lo que Nietzsche proclama es la pleamar del nihilismo. Lo hace con tanta fuerza, que en sus páginas buscan energías cradoras los grandes espíritus alemanes de nuestro siglo: Jünger, Heidegger, el mismo Rilke con toda su religiosidad, son tributarios del estilo de Nietzsche. Como la creación perdura, pese a las dudas en torno a la supervivencia de la metafísica, Heidegger proclama que en la realidad la metafísica ha sufrido una profunda mutación. Un radical cambio de dirección. A la metafísica especulativa pura, se ha sustituido la metafísica de la técnica y del trabajo orientada a escala planetaria. Heidegger era, sin duda, el filósofo destinado a decir tales cosas. Su diagnóstico es fascinante. A raíz de escribir *Sein und Zeit* él mismo proclamaba, según nos dice Karl Löwith recordando aquellos años, el reino de la «destrucción». Con esta misma palabra dicha en alemán: *Destruktion*. Es el diagnóstico de un hombre que, en medio de la pleamar nihilista de la técnica, manifiesta la solidez de sus raíces de hombre entero. En el homenaje que la televisión alemana dedicaba a Heidegger en su ochenta cumpleaños, Jünger decía del gran filósofo de Friburgo: «La patria de Heidegger es Alemania con su lengua; su lugar es el bosque. Ahí tiene su morada, en caminos sin retorno del bosque. Su hermano es el árbol.»

También Jünger nos dice que Heidegger es el fundador de un lenguaje. Un lenguaje profundo. El lenguaje de nuestro tiempo que busca de nuevo, acaso como nunca, las raíces mismas del lenguaje. Heidegger es el filósofo que se apodera de la palabra, en un sentido que es algo más que etimología, algo más que exégesis, algo más que hermenéutica. La palabra fresca aún, en el poderoso reino del silencio: «la ventana del humus del bosque». Metafísica planetaria del nihilismo de un lado, que hace posible que las culturas que no tienen tradición metafísica tengan presencia entre nosotros, al lado nuestro. Nuestro dominio de la palabra, de otro lado, con todo su poder creador, su fuerza primigenia, su perfección expresiva.

En estas condiciones tratar de la «supervivencia» de la literatura, cuando la lectura posee mayores posibilidades de universalidad que nunca, parece tarea ociosa. Lo que en cambio nada tiene de ocioso es establecer cómo se manifiesta hoy la «praxis» literaria, algo paralelo a la «praxis» metafísica cuando de la metafísica planetaria de la técnica y el trabajo se trata, y cómo camina la creación literaria en compañía de los signos de la escritura y sus «claves». Se trata de un mundo de inquietudes dispersas y no hay más remedio que considerarlo en modo disperso. Solamente los significados de su dispersión justificarán la unidad del propósito que los mueve.

## El mundo de la técnica

La filosofía de nuestro tiempo se ha ido preguntando con harta frecuencia, qué es en realidad y qué significa para nosotros y para nuestro porvenir la técnica y su mundo. Más de una vez los exégetas se han preguntado a su vez cuándo Heidegger —el filósofo más despegado de su tiempo y con todo ello ligado a los problemas esenciales de su tiempo— se ha planteado por vez primera la cuestión técnica. Sin duda alguna, el filósofo que ha dicho una vez que «lo que más nos da que pensar es el hecho de que no pensamos aún», se puede decir que ha pensado desde siempre, en torno a la esencia de la Técnica como fenómeno de nuestro tiempo.

La identidad que Heidegger establece entre la esencia de la Técnica y la esencia de la Metafísica no es, en realidad, una conclusión, sino una especie de punto de partida de su meditación. La situación cultural de Occidente le incita a la reflexión preliminar, que luego desarrollará en sus ensayos sobre la Ciencia y la Técnica. Donde por vez primera considera el filósofo lo que él mismo llama la importancia mundial de la Técnica, es en su *Introducción en la Metafísica*, en 1935. A partir de esta fecha, los problemas que plantea la Técnica en sus conexiones con la Ciencia, con la Metafísica y el destino del hombre abundan en los escritos de Heidegger. Por ello, si se trata de considerar la Técnica y la filosofía contemporánea, es imposible prescindir de las ideas de Heidegger en la materia. Lo que mayor difusión ha tenido, son sus reflexiones en una conferencia pronunciada en 1952, en Munich, titulada: *La pregunta en torno a la Técnica*. Pero otros textos contienen ideas acaso más sugestivas en este sentido, ya que el proceso del acercamiento de Heidegger a este importante problema es mucho más amplio y más complejo, hasta el punto de que, en cierto modo llega a condicionar toda su vuelta, la famosa «Kehre» heideggeriana, en la materia filosófica, que implica su inmersión dramática en las dimensiones de su tiempo.

La esencia de la Técnica está unida en los escritos de Heidegger a la esencia de la modernidad. Un texto suyo *¿Por qué los poetas?*, de 1946, parte de un verso de Hölderlin para analizar la obra de Rilke como poeta de la Técnica y de la modernidad. Busca el sentido de la presencia de los poetas en los tiempo de angustia de la noche del mundo. Al celebrar los veinte años de la muerte de Rilke sus *Elegías de Duino* y sus *Sonetos a Orfeo*, llevan directamente a Nietzsche, profeta de los tiempos que corren. La Edad de la Técnica es tiempo de angustia, el tiempo de los dueños de la Tierra, los dueños de la Tierra que son los muertos.

Es el nuestro un tiempo, como nos dice Rilke, en que «los ángeles no sabrían, a menudo, si caminan entre seres vivos o entre muertos». Este es para el poeta, el tiempo de la técnica y de la voluntad de poder. Por lo menos, a este terreno lleva Heidegger su amplio análisis de la poesía de Rilke, al meditar sobre la esencia de la Técnica y su gran influjo en la suerte del mundo.

Nos referíamos anteriormente a las consideraciones de Heidegger sobre la poesía de Rilke en cuanto expresión del mundo de la técnica. El filósofo buscaba en la poesía significados enigmáticos referentes a las grandes transformaciones del mundo. En Heidegger permanece, durante un cuarto de siglo, en lugar central, la meditación sobre la esencia de la Técnica. De ella depende la suerte de Europa y el mundo. Su auge coin-

cide e implica la decadencia de la Metafísica, preanunciada por Nietzsche en una de sus múltiples profecías, cuando clamaba: «El desierto aumenta», o bien: «Un siglo de barbarie comienza y las ciencias estarán a su servicio.»

El tema de la barbarie y de la ciencia y la técnica Heidegger lo hace suyo cuando en la *Introducción en la Metafísica* nos habla de la decadencia de Europa, cuna de la Metafísica y reino de la Técnica por medio del «americanismo» y el «socialismo» de Norteamérica y la Unión Soviética. Los conceptos eran ya de Nietzsche al decir que «americanismo» y «socialismo» son una misma cosa. Y lo eran de Rilke, el poeta de la voluntad de poder y de la muerte de la Metafísica. Heidegger nos habla, a su vez de la «pleamar americana», auténtico universo de la Técnica. «Esta Europa —escribe él en *Introducción en la Metafísica*—, que en su incurable ceguera se halla ahora en el punto de apuñalarse a sí misma, está cogida hoy como en un estanque entre Rusia, de un lado, y América de otro. Rusia y América son las dos, desde el punto de vista metafísico, la misma cosa. El mismo frenesí siniestro de la Técnica desencadenada y de la organización sin raíz del hombre normalizado. En un tiempo en que el último pequeño rincón del globo terrestre ha sido sometido al dominio de la Técnica y se ha vuelto explorable económicamente, cuando el tiempo no es sino velocidad, instantaneidad y simultaneidad, cuando el boxeador es considerado como el gran hombre de un pueblo y la unión en masa de millones de hombres constituye un triunfo, en tal época la pregunta: «¿Con qué fin? ¿dónde vamos? ¿y luego?», está siempre presente y como un espectro atraviesa este universo de «brujerías».

La esencia de la Técnica está unida a la esencia de la modernidad. También a la «humanitas» del hombre en crisis. También a los graves peligros que acechan al ser del hombre. Las preguntas aumentan y las respuestas esperan. Una vez más, nos inquietamos en torno al destino del hombre *animal rationale*. La cuestión central es la cuestión en torno al principio *rationem reddere*. Al abismo entre una búsqueda desenfrenada con éxitos grandiosos y lo que el pensamiento sabe que merece de verdad ser pensado. Este abismo que condiciona el ser del hombre, es más peligroso que la bomba atómica, que para Heidegger es la consecuencia natural de la muerte del hombre en cuanto ser, en cuanto sabedor, en términos metafísicos, de lo que merece ser pensado. En la idea que Heidegger posee de la técnica, ésta determina y condiciona todo. Desde los caracteres de la ciencia moderna hasta la índole del Estado totalitario.

## Continuador de la filosofía antigua

En 1986 un grupo de profesores italianos reunidos en torno a la editorial y a la revista *Itinerari*, aprovechaba el décimo aniversario de la muerte de Heidegger, para reunir en un volumen los mejores estudios consagrados al gran filósofo alemán, con colaboraciones de primera mano de heideggerianos como Gadamer, Walter Biemel, Otto Pöggeler, John Sallis, Ute Guzzoni, Mazzarella, Gian Piero Moretti, René Char, Franco Volpi. Uno de los textos más reveladores pertenecía al excelente estudioso de Heidegger en Italia, Franco Volpi, sobre *Heidegger y la historia del pensamiento griego*<sup>7</sup>. El

<sup>7</sup> Cfr. Heideggeriana, Editrice Itinerari 1986, Lanciano a cura di Giampiero Moretti, pp. 227-268.

escrito de base para este tema era un texto casi desconocido por la crítica anterior y en las referencias personales del propio Heidegger. Se trata de un texto poco anterior al *Sein und Zeit*, a saber, el curso universitario del todavía Privat Dozent Martin Heidegger, titulado *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, publicado por Walter Biemel en los volúmenes *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, 1976).

Sería muy interesante considerar ahora la obra entera de Heidegger a la luz de aquel curso, claro, penetrante, perfilado con gran lucidez. Los grandes problemas de la metafísica y la ontología vistos a través del pensamiento griego, actualizado en sus propias dimensiones y, como amaba decir el propio filósofo, hablado en lenguaje griego. Aparece clara la idea de una conciencia de una experiencia originaria del ser, sustraída al juego de la metafísica. Está allí patente sí, el interés del filósofo por los presocráticos, con su posible presencia fecunda en una edad postmetafísica como la nuestra, sobre la cual Heidegger prolonga su interés por una ontología fundamental. Pero no menos actual, y con indiscutible presencia en el pensamiento posterior de Heidegger, está esta su comprensión primera de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Entonces Heidegger concluía que con Aristóteles culminaba la filosofía griega y que después del Estagirita hubo sólo «una decadencia de la filosofía griega. Este elevado nivel de búsqueda nunca más pudo ser igualado»<sup>8</sup>.

Los últimos encuentros de Heidegger se puede decir que tienen lugar a través de posiciones renovadas con respecto a la filosofía griega. Así sus reflexiones sobre Heráclito y su apelación última a la «physis» aristotélica, al amparo del curioso encuentro perfilado por Heidegger entre metafísica y cibernética. El propio humanismo de Heidegger se centra en las relaciones esenciales para el hombre occidental. Entre Naturaleza e Historia. Entre Naturaleza y Gracia sobrenatural. Entre Naturaleza y Arte. Entre Naturaleza y Espíritu. En el centro de todo, la naturaleza del hombre, la cual, para Heidegger, «ha sido, por encima de todo, uno de los más graves problemas de la metafísica». En estos términos actuales considera Heidegger la *Física* de Aristóteles «el libro de fondo de la filosofía occidental». Un libro que implica esta certeza: la física es metafísica, por cuanto la metafísica misma es física. Términos que nos encaminan a una posible comprensión del encuentro entre metafísica y cibernética, que Heidegger deja como una desconcertante pregunta en el aire de la filosofía. Así se configura también una explicación de la *técnica*. A la luz de una nueva comprensión de la *Física*, aparece también la idea de Heidegger de un posible o difícil diálogo entre las culturas, de una cultura planetaria donde los renacimientos culturales son fenómenos «epigónicos» y las llamadas ciencias de la cultura y su exasperante desarrollo un fracaso por su mimetismo antinatural con las ciencias de la naturaleza. Es ésta una de las horas meridianas de la reflexión de Heidegger. Es la hora de *Unterwegs zur Sprache* con el clásico *Leit-Motiv* de la filosofía: *Identität und Differenz*. Sólo la diversidad fecunda garantiza la unidad. Así lo expresa el propio Heidegger, en una frase que merece la pena recoger: «Daher kommt es, dass die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch in Charakter der Einheit erscheint»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. Heidegger: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cit. p. 101-102.

<sup>9</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske Verlag, Tübingen 1978, p. 11.

El esfuerzo reflexivo de Heidegger se proyecta en definitiva sobre el destino mismo del hombre y del mundo. Reflexión que supera la negatividad pura y recogiendo los términos originarios de la angustia, lanza la frase final: «Sólo Dios —o un Dios— nos puede salvar.» En estas condiciones el pensamiento llega a ser desconcertante en una tarea que parece inmediata. La de insistir en la posibilidad de preparar o simplemente de colocarse ante el nacimiento de una civilización mundial. Una reflexión sobre la cosa en sí, se impone en este sentido. Una reflexión que pertenece a la misma cultura y su destino entre los pueblos que por medio de la técnica de la comunicación se han puesto en cierto modo en contacto. En realidad lo que se llama la civilización mundial está ahora en sus comienzos, pero para seguir adelante, necesita absolutamente superar este escueto planteamiento técnico, industrial o científico, y se refiera una vez más a la situación del hombre en el mundo. Se trata de una vuelta desde los propios comienzos de una civilización mundial del hombre a la naturaleza de su destinación en el mundo. De esta destinación del hombre puede enunciar al mismo tiempo la pregunta radical para él y su cultura si el hombre y su cultura están juntos abocados a la destrucción o si bien podrán consolidarse juntos, con posibilidades renovadoras continuas»<sup>10</sup>.

La compleja herencia de Heidegger tiene por encima de todo una meta: la vigencia de la filosofía en el más alto y noble sentido. Su centro es el hombre y su destino. Todo ello sometido a la reflexión constante y alerta de la filosofía. El ser del hombre. El ser de la cultura y la creatividad, empezando por la creatividad poética y el arte. La posibilidad de nuevas integraciones del hombre humano, ante el asalto de la técnica y la amenaza de destrucción en un planeta condenado a ser único y a la vez ingobernable. El marco de fondo de todo es la negatividad, la angustia y el miedo. La gloria y acaso la salvación, son la creatividad y una siempre renovada idea del valor. No es poco para un tiempo de angustia que conmemora ahora el nacimiento de su filósofo más resonante y de más complejos acordes del espíritu.

**Jorge Uscatescu**

<sup>10</sup> Cfr. Jorge Uscatescu, *Breviario de Cultura*, Ed. Reus, Madrid 1986, p. 125.