

COMENTARIOS y RECENSIONES

ANOTACIONES SOBRE «LOGICA», Una lección dictada por Heidegger en el semestre de verano de 1934

por Jorge USCATESCU

Aparece por vez primera y como inédito absoluto una lección impartida por Heidegger en el semestre de verano de 1934 en la Universidad de Friburgo. El texto alemán viene acompañado de una traducción española y de un prólogo, realizados ambos por Víctor Farías, investigador que ha logrado renombre universal por su libro *Heidegger y el Nazismo* (1987, en su primera edición francesa), en que Heidegger y toda su filosofía aparecen como una genuina manifestación del “nazismo”. ¿Qué texto tenemos delante? El texto alemán publicado no procede de Heidegger mismo, sino de los apuntes (*Nachschrift*) tomados por la alumna de Heidegger Helena Weiß, la cual también tomó en apuntes la lección *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Friburgo, semestre de invierno 1930/31, Gesamtausgabe¹ 32), al parecer con gran exactitud, según la editora de la citada lección. La circunstancia de que se trate, sin embargo, de un texto ni escrito ni autorizado por Heidegger ha de obligar a tomar algunas precauciones al interpretar la lección. Por otro lado, el texto editado contiene, por lo menos, la mitad de páginas que las lecciones dictadas en los semestres de verano. Contrastan un tanto las 65 páginas de texto alemán, por ejemplo, con las 221 de la lección del semestre estival de

¹ En adelante GA.

1931 Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1—3 (GA 33). El mismo Farías reconoce esta posibilidad (p. XVI), aunque diga que constituye un todo coherente, lo cual es cierto.

Después de esta somera valoración de la calidad del texto y su autoría, cabe plantearse: ¿cuál es la procedencia del texto?, ¿cómo se publica? Probablemente haya sido Ernst Tugendhat, profesor de filosofía de la Universidad Libre de Berlín, quien en calidad de albacea del legado de Helene Weiß haya facilitado a Farías el texto presente. Este origen obliga a tomar este texto con prudencia, independientemente de los problemas de derechos de autor que puedan estar afectados².

Tras haber planteado estas cuestiones uno puede preguntarse por qué publica el editor este texto. Resulta muy aleccionador mostrar los motivos que han llevado a Farías a publicar este texto de esta forma tan irregular, que sin ser un «clásico del pensamiento», como afirma el título de la colección en que se incluye, es, no obstante, un texto interesante. En primer lugar, alega seriedad científica, porque, según el prologuista, la *Gesamtausgabe aus letzter Hand* de Martin Heidegger, que se publica desde 1974, no es crítica, lo cual es cierto, pero ni los editores mismos lo pretenden, porque no se trata de editar los textos con un voluminoso aparato crítico, donde se indiquen exhaustivamente las variantes de texto y las partes tomadas de los apuntes de los asistentes al curso respectivo así como los añadidos de Heidegger en la elaboración posterior del texto, para así constituir filológicamente el *Urtext* de la lección. De haber obrado así se habría privado al mundo de la cultura de obras singularmente importantes por decenios. Pero de menor seriedad científica hace acopio el editor de esta lección cuando se limita a publicar unos apuntes sin más, aun concediéndole que haya editado el manuscrito sin alteraciones, pero, eso sí, plagado de erratas. Este no es, sin embargo, el motivo fundamental. El porqué de esta publicación no

² A este respecto el hijo de Heidegger en una carta dirigida al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se queja de que la Editorial Anthropos no le haya solicitado la autorización de edición. Cfr. *Information Philosophie*, 1993, n. 1.

es otro que el mostrar que Heidegger fue un «nazifascista» hasta la médula y que su filosofía es “nazi” sin paliativos: «... es —en cambio— cierto que en esa *Vorlesung* (*scilicet*: sobre Lógica) Heidegger formuló una verdadera fundamentación del “nazifascismo” (el “socialismo alemán”)» (p. XIV). Semejante motivo se inscribe en la línea de su libro *Heidegger y el nazismo*. El término “nazifascismo”, que emplea el autor, revela ya tanto el tono de todo el prólogo, un alegato desafortunado contra Heidegger, propio de cualquier panfleto o periódico, cuanto una supina falta de seriedad científica al mezclar dos fenómenos políticos distintos, lo cual empieza ya a dejar de suceder incluso entre los historiadores más reacios. Pero es que además el texto de Heidegger sólo habla de “Sozialismus” y no de nacionalsocialismo, sin que, por otro lado, se exprese en parte alguna la intención de quererlo fundamentar. Y sin más averiguaciones lo inserta en una versión del “nazi-fascismo” crítica con la línea oficial representada por Alfred Rosenberg. Esta idea la desarrolla Farías en su libro anteriormente citado, en que se presenta a Heidegger —*risum teneatis*— como partidario de la fracción de Röhm. No es cuestión aquí de incidir en esta polémica encendida en torno a todas las acusaciones vertidas por Farías y que han sido puestas en entredicho por autores en que el propio Farías se basa (Hugo Ott), pero uno no puede sino lamentarse de que un “investigador” que dice ser filósofo, como consta académicamente, proceda por asociación de ideas, dirigida por la obsesión de convertir a Heidegger en una “nazi” invertido superponiendo textos de Heidegger y de *Mein Kampf* de Adolf Hitler con comentarios absolutamente distorsionadores; y, además, no se tome la molestia intelectual, exigible a alguien que pretende investigar lo que dice un filósofo, de estudiar por ejemplo cuál era el concepto de nacionalsocialismo que tenía Heidegger, si es que tuvo alguno, en vez de citar textos sacados de su contexto significativo sin comentario filosófico alguno que delate comprensión de aquello que se está leyendo y hasta qué punto puede hablarse de una fundamentación del nacionalsocialismo. Pero es precisamente en esta forma de actuar exenta de todo rigor histórico y filosófico donde radica el

éxito obtenido por el libro, leído en su mayor parte por gente que no habrá visto ni por el forro *Sein und Zeit*.

Volvamos al prólogo de Farías y a las tesis que pretende defender antes de analizar el texto de la lección. Farías atribuye a Heidegger una concepción decisionista (la "Entschlossenheit"), que resulta ser la base de un historicismo y un "racismo filosófico" (tesis defendida por Rainer Marten). Esta crítica viene de antiguo, pero no había sido sacada de quicio hasta esa conclusión, pero ¿es la noción de "estar resuelto" de *Sein und Zeit* adscribible a un irracionalismo?

Farías atribuye a Heidegger un racismo feroz porque en el texto aparece la frase «Neger sind doch auch Menschen und haben keine Geschichte». Si se lee con detenimiento lo que viene al comienzo del párrafo y lo que sigue a la cita, se verá cómo se trata de una objeción a su tesis de que el hombre es histórico y no a una afirmación suya, porque luego viene la afirmación, según la cual los animales tienen historia, que Heidegger rechaza de plano. Espeluznante es la conclusión que extrae Farías del carácter histórico del avión que transportó a Hitler a Venecia para entrevistarse con Mussolini —junio de 1934—. Se trataría de un homenaje a los aviones del Reich alemán.

Aunque Farías señale acertadamente la diferencia que Heidegger establece entre *Führung* (conducción) y *Verführung* (seducción), ya expresada en el discurso de Rectorado (1933), asocia el caudillaje o conducción auténtica (*Führung*) con el mero impartir órdenes, sin aludir a la dialéctica que el propio Heidegger presentaba en el mismo discurso entre *Führer* y *Gefolgschaft*. Discutible es la tesis, según la cual la herencia (*Erbe*) determina la decisión, porque, en realidad, en *Sein und Zeit* Heidegger no postula un tradicionalismo o romanticismo, porque la decisión no puede consistir en un simple querer que vuelva lo anterior, que es esencialmente irrecuperable.

Otro aspecto que presenta Farías y que, además, resulta novedoso con respecto a todos los textos hasta la fecha publicados es la elaboración ontológica del concepto de trabajo. Desde el punto de vista filosófico el trabajo es un tema de no escasa importancia para definir o determinar quién es el hombre (homo faber). Decir que el tema del trabajo suponga una concesión a la irracionalidad y, por

ende, al nacionalsocialismo sin más demuestra ignorar no sólo la transcendencia ontológica del trabajo, sino también desconocer lo que es el hombre y la esencia de Occidente.

Pero Farías va más lejos aún en su carrera difamadora jalonada de despropósitos: la *Sorge* es la auténtica subjetividad que propugna el “nazi-fascismo”: «Toda la conceptualidad de Heidegger en *Ser y Tiempo* es puesta aquí en movimiento a fin de entregar un fundamento ontológico nuevo y suficiente al nazismo» (p. XLI). ¿Cómo prueba esta tesis? ¿Hasta qué punto puede hablarse de una fundamentación? Aunque éste no sea el objeto principal de nuestras anotaciones, entraremos en estas cuestiones en un nivel estrictamente filosófico considerando el texto que nos ocupa y pasajes de otras obras.

El prólogo de Farías es una de esas obras escritas en la más rancia tradición del panfleto bajo el lema del *cum ira et sine studio*. Todo él, hasta en los puntos y las comas, es una diatriba contra Heidegger que va engarzando textos unos con otros, con la única idea, mejor dicho, obsesión, de ver en todos ellos una profesión inequívoca de fe nazi, distorsionando así su sentido. Es una auténtica trampa para el lector inadvertido o poco familiarizado con los escritos de Martin Heidegger, que tras haber leído el prólogo tendrá la sensación de hallarse ante un panfleto político de adhesión inquebrantable al nazismo. No se trata, pues, de un estudio introductorio sino de una invectiva frontal contra Heidegger que tergiversa el sentido del texto hasta lo indecible y que, para colmo, no da cuenta siquiera del contenido.

Nuestro análisis mostrará restaurando el contenido y el sentido de la lección que la interpretación global que da Farías del texto no es correcta, y menos aún las tesis que la corroboran. Se echa de menos la ausencia de un corrector que hubiese extirpado del texto alemán las innúmeras erratas que provocan una lectura a trompicones. En la última parte, se observan más erratas, quizá debido a la prisa por publicarlo. La traducción presenta más problemas. Sabida es la casi insuperable dificultad de traducir a Heidegger y, sobre todo, alguno de sus términos, no obstante, las lecciones, por su carácter didáctico apropiado para un público universitario que aún esta

iniciándose en la filosofía, y la menor elaboración que la de los textos destinados a ser publicados, ofrecen una menor dificultad al traductor. La traducción es fiel al original y se puede leer, aunque en ocasiones haya gazapos que uno no sabe si atribuir a la inadvertencia del traductor. Así, por ejemplo: «die in einem Sprung in das dunkle Wesen dieses Wesen befragt» (que interroga saltando para ponerse en la oscura esencia de un ser, en vez de : esta esencia, ya que no es genitivo) (p. 4-5). Algunos términos no son afortunadamente traducidos, pero ahí la cuestión es más compleja: “Dasein” es vertido como “existencia”. “Innerzeitigkeit” como “internalidad del tiempo”, “Selbst” como “mismidad”; aunque no escasean traducciones o perífrasis afortunadas como “Unwesen”, que traduce por “la distorsión esencial del ser”. Otras veces no da con la traducción exacta española: “Zweideutigkeit” como “dualidad”, cuando la traducción automática y correcta sería la de ambigüedad (p. 54-55), o “Ablösung” por revelación en vez de traducir por sustitución. El lector que domine el alemán podrá cotejar la traducción con el original y conseguir así una idea más adecuada de éste. Pero antes de analizar el contenido de la lección es menester encuadrar el texto en la trayectoria intelectual de Martin Heidegger, aunque sólo sea sucintamente para poder obtener una atalaya mejor orientada desde la que se logre una valoración aquilatada de esta lección hasta ahora inédita.

El texto que comentaré es una lección que dictó Martin Heidegger en el semestre de verano de 1934. La alusión en la página 40 a la visita que hizo Hitler a Mussolini en junio de 1934 en Venecia corrobora la fecha propuesta como *terminus post quam* para el primer tercio de la lección. En 1927 publica Heidegger *Sein und Zeit*, pero sólo las dos primeras secciones de la primera parte, aunque la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) traiga nuevos elementos que completan y ayudan a comprender mejor su obra fundamental. Probablemente en la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30, 1929/30) alborea ya un pensamiento que se separa de *Sein und Zeit*. Al texto que se comenta le preceden cuatro lecciones hasta ahora publicadas: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*

(GA 31, semestre de verano de 1930), donde se presenta la libertad como fundamento de la noción de ser; *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32, semestre de invierno de 1930/31); Aristoteles, *Metaphysik* (Θ 1—3) (GA 33, semestre de verano de 1931), en que se aborda el problema de la actualidad y posibilidad; y *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34, semestre de invierno de 1931/32), donde se adelantan tesis sobre la verdad contenidas en la conferencia del mismo nombre (GA 9, 177—202). Según el prospecto antiguo de la editorial Klostermann, el texto en cuestión sería el tomo 38 —ya que Heidegger no impartió curso alguno en el semestre de invierno de 1932/33, según refiere en su entrevista con *Der Spiegel*—, cuyo título sería *über Logik als Frage nach der Sprache*. La lección siguiente «Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”» (semestre de invierno 1934/35) introduce ya inequívocamente en la llamada *Kehre* de Heidegger, cuya expresión más acabada serán los *Beiträge zur Philosophie* (1936—38; GA 65). Si no se deja uno llevar por las delirantes afirmaciones del prólogo que Farías escribe se podrá situar la lección mejor en el contexto y en la evolución filosófica de Heidegger así como conseguir una comprensión más ajustada al contenido real. Esta lección antecede inmediatamente a la primera gran lección que toma como tema la poesía de Hölderlin, y no sólo cronológicamente, sino que también temáticamente está ligada a ella. Sólo una visión global de la marcha de la propia lección sin entrar a fondo en cada uno de los temas abordados puede ayudar a la cabal comprensión de su intención última inscrita en la evolución intelectual de Heidegger.

Heidegger quiere hacer conmovir los cimientos de la lógica, la cual lleva en sí impreso el recuerdo del logos griego. Así la cuestión sobre la lógica suscita la cuestión acerca del lenguaje (p. 4), la cual, a su vez, reclama la pregunta por el hombre, que se concreta en ¿quiénes somos nosotros? o mejor dicho en ¿quiénes somos nosotros mismos? La cuestión por la mismidad o ipseidad (p. 6—16) suscita a continuación la pregunta por el pueblo (p. 16—28). A esta cuestión le sigue la pregunta sobre la decisión de ser no ser pueblo (p. 28—34), que desemboca en el estar resuelto. Pero para poder acotar el ámbito

en que se desarrolla la cuestión sobre el ser de un pueblo, que no es sino un acontecer histórico, habrá de plantearse la cuestión sobre la historia (p. 34 ss.) como ciencia y como acontecer, que se engarza así con la de la transmisión (*Überlieferung*, p. 78), que, a su vez, plantea el tema de la determinación de nuestro ser y del trabajo como misión histórica (p. 80). La cuestión sobre el tiempo (p. 84—96) se convierte en la cuestión sobre la esencia del hombre, que, a su vez, suscita la cuestión sobre la determinación del hombre (p. 98—110) y sobre la cura (p. 112—116), que es el ser del hombre. Esta última cuestión introduce en el tema de la libertad y el estado (p. 116—20).

Todas estas cuestiones desembocan finalmente en la pregunta central de la lección y del pensamiento de Heidegger inscrito en la *Kehre*: la pregunta sobre el lenguaje (p. 124—30), pero, en especial, por el lenguaje de la poesía. Así pues, la llamada apropiación meditativa (*denkerische Aneignung*) de la poesía de Hölderlin, objeto de la lección siguiente, es, en la perspectiva de la lección presente, sino un paso más en el planteamiento de la pregunta por la esencia del hombre que se cristaliza en la cuestión acerca del lenguaje y en especial de la creación poética (*Dichtung*). La pregunta por el lenguaje inaugura y clausura, a la vez, la lección. Pero en esta forma anular de concebir y realizar la lección, por otra parte tan característica de Martin Heidegger, se abordan varios temas, algunos de ellos no tratados, al menos, en los textos publicados: el trabajo, el pueblo a partir de la *Selbstheit* de cada uno, y la relación pueblo-estado. Por la peculiar nota distintiva del pensamiento de Heidegger y, en el fondo, de todo filosofar auténticamente radical, consistente en poner de manifiesto la comunidad y unidad inextricables de las preguntas fundamentales de la filosofía, y, sobre todo, porque la pregunta que aquí se plantea es fundamental, como asimismo da a entender el inequívoco título que la encabeza entendido conforme al pensamiento de Heidegger, resulta poco menos que inexacto reducir la temática de la lección a la fundamentación del “nazi-fascismo” o una discusión con Alfred Rosenberg. Pero es, dentro del orden anular de la lección, el engarce de estos términos y otros de carácter político en la

estructura ontológica del estar ahí humano entendido como cura (Sorge) lo que puede resultar para muchos escandaloso.

La cuestión fundamental directriz de la lección (Grundleitfrage) es la pregunta por la esencia del lenguaje (p. 4). Para Heidegger el cuestionar esencial es un salto que se realiza en un movimiento de separarse de lo cotidiano y vulgar en sentido amplio y de lanzarse en el ámbito donde lo buscado puede encontrarse. Como se vio, la pregunta sobre el lenguaje suscitó la pregunta por el hombre. Una de las aportaciones capitales de *Sein und Zeit* a la filosofía en general consiste en haber puesto en entredicho no que el hombre tenga esencia —como la casi totalidad de seguidores, intérpretes o exégetas ha creído— sino que esa esencia responda a la pregunta ¿qué es el hombre?. El hombre no es un qué, sino un quién (GA 39, § 5 y § 6 g) o ipseidad (*Selbst*) que es una estructura del estar en el mundo que funda toda relación entre un yo y un tú entendidos como ipseidades (p. 8 y GA 26, 241), la cual posibilita, a su vez, todo ser en comunidad y, por tanto, toda comunidad histórica (GA 25, 395—6). Esta intuición fenomenológica de Heidegger, que no la muestra aquí por vez primera, se enlaza, por un lado, perfectamente con el análisis de la ipseidad ofrecido en *Sein und Zeit*, pero, por otro, pone en cuestión la reducción de cada estar en el mundo en su mismidad al ser con el otro que se transluce en el ser en comunidad y en el ser pueblo, porque es el ensimismamiento radical en cuanto ser para la muerte, que cada uno debe asumir en su estar en el mundo, el que cimenta el ser pueblo o incluso el estar solo óntico, el estar aislado de los demás.

Al analizar Heidegger la situación actual del nosotros, ve cómo este nosotros está inserto en una universidad y ésta, por su parte, como ya había dicho en su discurso de rectorado, en la voluntad del estado. Es precisamente un rasgo distintivo del estado totalitario y del estado nacionalsocialista la negación del individuo y el sometimiento incondicional del individuo al jefe o caudillo cuya voluntad misma es ley. Heidegger, en cambio, establece como hecho fundamental el ensimismamiento (*Vereinzelung*), en que se despliega la ipseidad. Ahora bien, ¿qué es un pueblo? Como fenómeno que se

encuentra en el ámbito del estar con los demás hombres es especialmente analizado por las ciencias positivas tales como la sociología, la política y la historia, pero este no es el lugar para esclarecer la esencia de ser pueblo. Son tres los aspectos del pueblo que lo presentan de diversa forma. Si se considera al pueblo como cuerpo, entonces el pueblo es la raza, que es lo corpóreo de éste. El pueblo como alma es el pueblo que deja su impronta en el paisaje, es el pueblo como sociedad. En último lugar, se puede considerar el pueblo como un todo histórico, voluntativo y espiritual (p. 26). Es, sin embargo, la dimensión histórica del pueblo lo que Heidegger analiza: «Das Volk trägt die Geschichte vor sich her und wird von der Geschichte getragen, es geht in die Geschichte (Zukunft) ein, indem es aus der Geschichte (Vergangenheit) heraustritt.» (p. 42). Si el pueblo es un fenómeno histórico y espiritual, será menester elucidar qué es la historia.

El lector de *Sein und Zeit* se apercibirá en seguida de que ya en esta obra se trató el asunto (S. 72—77). Sin embargo, la atenta lectura de estas páginas sobre la historia delata un avance sobre los resultados obtenidos en 1927 que prefigura la llamada historia del ser. La historia o el acontecer mismo es un momento esencial del ser hombre que no se da ni en los seres vivientes —animales y plantas, cuyo movimiento consiste en ser proceso (Vorgang)— ni en la naturaleza inorgánica, en que el movimiento es un “desarrollo” (Ablauf). Esta distinción, que no aparece en *Sein und Zeit*, ayuda a comprender por qué el acontecer es voluntativo —querer ser algo que actualmente no se es— y cognoscitivo: «Zum Geschehen des Daseins gehört wesentlich Erschließung und Auslegung. Aus dieser Seinsart des Seienden, das geschichtlich existiert, erwächst die existenzielle Möglichkeit einer ausdrücklichen Erschließung und Erfassung von Geschichte.» (*Sein und Zeit*, 376). Heidegger dice que lo decisivo es la *Geschichtskunde* (noticia de la historia como acontecer y no como ciencia positiva), esa noticia del acontecer que la ciencia histórica no puede proporcionar por ser ciencia positiva. La historia no se caracteriza por el pasado (Vergangenes) sino por lo sido (Gewesenes), es decir, «das von früher her noch Bleibendes», que es lo que aún

obra o incide en el presente (Gegenwart). Esta distinción ya la habría elaborado Heidegger en *Sein und Zeit*, sobre todo en su esclarecimiento de la temporalidad del estar-ahí (Zeitlichkeit), pero en esta lección se transpone a la estructura del acontecer histórico. Lo sido es lo que aun habiendo acontecido (haber sido) es aún en el presente proyectándose en lo que todavía no ha sido lo por-venir o por-ser. Este movimiento o acontecer es la historia. Pero del mismo modo que hay una autenticidad o inautenticidad en la forma de ejecutar el estar en el mundo, así también hay un acontecer auténtico y un acontecer inauténtico o disacontecer (acontecer inesencial). No es exacto decir que las nociones de autenticidad e inautenticidad elaboradas en *Sein und Zeit* desaparezcan tras la *Kehre*, se trata de una transformación de conceptos, de la cual comienza ya a hablar en la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik* de 1930.

Heidegger define en la lección presente el futuro, lo por-ser, como aquello que se determina por lo que es anterior. El ser lo sido y lo por-ser (Zukunft) constituyen la estructura fundamental del acontecer. Mientras que en *Sein und Zeit* Heidegger funda la historicidad o la índole del acontecer en la temporalidad del estar-en-el-mundo, aquí la historia es unidad de la temporalidad (p. 72). Sin embargo, resulta difícil llegar a comprender fenomenológicamente la inversión llevada a cabo, porque el acontecer histórico es un fenómeno temporal al que no se remiten en su esencia las demás categorías existenciales, aunque sí puedan encuadrarse dentro de él sin por ello tener que perder su autonomía.

Después de estas consideraciones se introduce un nuevo tema que Heidegger trata aquí por primera vez, a la vista de lo hasta ahora publicado: la determinación. Sin embargo, en el manuscrito no se ve muy claramente el tránsito del análisis del tiempo al de la determinación (Bestimmung), quizá porque se trate de unos apuntes. Este concepto de determinación no aparece en *Sein und Zeit* ni en las lecciones subsiguientes, pero es de suma importancia porque lleva consigo una constelación de fenómenos novedosos dentro de los escritos conocidos de Heidegger. El hombre está determinado a algo, a realizar un cometido (Auftrag), una tarea o quehacer. El cometido

o quehacer responden temporáneamente al futuro, a lo porvenir. Así pues, el acontecer en su dimensión de porvenir es cometido. Del mismo modo que lo por-ser se determina por lo sido, así también el cometido sólo puede entenderse en la misión (Sendung), que es lo que está en el origen del acontecer, de tal forma que el cometido en cuanto que es lo por hacer (futuro) es llevar a ser lo que es desde la anterioridad. ¿Cuál es el presente del acontecer? No es otro que el determinarse a llevar a ser el quehacer. Esta determinación no es un acto óntico, una acción individual, sino que troquela nuestro comportamiento con el ente en general (Verhalten: Sein bei, Sein mit ..): toda acción o habérselas con los entes se ordena a esa determinación rectora y esencial. El presente auténtico o momento (Augenblick, Cf. *Sein und Zeit*, 337—39) se define históricamente como trabajo (Arbeit): «Arbeit ist die Gegenwart des geschichtlichen Menschen.» (la palabra *Gegenwart* está tomada aquí en un sentido distinto al que tiene en *Sein und Zeit*). Antes de continuar comentando el texto es preciso reparar en que la estructura de la temporalidad tal como era presentada en *Sein und Zeit* sufre una transformación histórica que se desarrollará en textos posteriores bajo la égida de la idea central estriba en que lo sido determina lo por-ser, de tal manera que todo comportarse con las cosas está determinado por el origen. Esta idea preside todas las interpretaciones heideggerianas del pensamiento griego, que como origen de la filosofía entendida como la cuestión del ente ha de ser repristinado para que pueda plantearse la pregunta por el ser, que es lo por-venir. Esta repristinación del origen que se proyecta en lo porvenir ha de distinguirse radicalmente de todo tradicionalismo y de toda restauración de lo pasado, porque se lleva a cabo a partir de la posibilidad que se vislumbra en el presente.

Sería una interpretación absolutamente injustificada el ver en el concepto de trabajo un concepto nacionalsocialista, aunque fuese divisa de su programa político la política de pleno empleo. Tampoco sería correcto verlo como un concepto propio de la edad moderna. Se trata de una auténtica categoría existencial propia del hombre en cuanto ente histórico. Ciertamente no se observa una elaboración

pormenorizada del concepto de trabajo, tarea, por otra parte, importante; sin embargo, no hay que olvidar tampoco que Ernst Jünger publica en 1932 su importantísimo ensayo *Der Arbeiter*, donde se aborda este problema y al que Heidegger dedicó incluso un seminario privado, en que Heidegger podría haber desarrollado perfectamente este tema con mayor profundidad. En este ensayo, que Heidegger estudió a fondo, aparece la figura del trabajador como el compendio totalizante del siglo veinte o mejor dicho de la edad de la técnica.

El hombre en cuanto estar-en-el-mundo se despliega en tres momentos fundamentales que se articulan en la cura como el ser del estar-en-el-mundo: el comprender el ser (Verstehen), el comportarse con el ente en general (Verhalten) y el temple (Stimmung). Todo comportamiento así como todo comprender está templado. ¿Cuál es el temple del trabajo? ¿Qué es el temple? Esta cuestión tratada en Heidegger, ha sido descuidada en la filosofía y acaparada por la psicología, incapaz de dar cuenta cumplida de un fenómeno tan complejo como esencial en toda ontología como acceso a la totalidad de los entes. El temple no aparece aquí como una estructura más del estar-en-el-mundo que descubre la totalidad de los entes —fenómeno que aparece bajo el nombre de *Ausgesetztheit in das Seiende* (GA 39, S8), sino que cobra una dimensión histórica desconocida en los análisis respectivos de *Sein und Zeit*: el temple es un acontecimiento fundamental del poder del tiempo. No es algo que nos demos a nosotros mismos, sino que es lo que nos impone. La historicidad del temple fue objeto por parte de Heidegger de un análisis muy detallado en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en que se esclarece fenomenológicamente el tedio (Langeweile), que había sido previamente denominado el temple de la época actual. En *Was ist das, die Philosophie?* (Pfulligen, 1955, p. 26 ss.) traza Heidegger una historia de la filosofía en sus jalones esenciales, a partir de los temples: el asombro (filosofía griega), certidumbre (medioevo), duda (Descartes), confianza o seguridad (Zuversicht de la edad moderna).. Aquí de nuevo se pregunta por el temple de la época actual: «In welcher Stimmung bringt sie das heutige Denken? Die Frage ist kaum

eindeutig zu beantworten. Vermutlich waltet eine Grundstimmung. Sie bleibt uns aber noch verborgen.» (*op. cit.*, 28).

Heidegger retoma aquí su análisis fenomenológico de los temples efectuado en *Sein und Zeit* resaltando, sobre todo, su carácter no subjetivo, como había hecho hasta ahora toda la tradición filosófica, y su relevancia ontológica que se resume en trasladar al hombre al ente en su totalidad (p. 98). Este fenómeno del temple muestra cómo el hombre no sólo no está aislado, sino que se encuentra dentro del todo del ente. El temple no sólo es la *Ausgesetztheit in das Seiende*, sino también embarga por entero al cuerpo (Leib), que se encuentra así esencialmente entrelazado con el temple. En *Sein und Zeit* la *Befindlichkeit*, que no es sino la estructura formal de los temples, es un fenómeno que funda la afección, la sensibilidad misma propia de lo corpóreo (§§ 29 y 68 b), pero aquí va más allá en sus afirmaciones, el temple el que funda algo tan corpóreo como la estirpe (Geblüt). De ahí parece seguirse que esta estructura de los temples es la que integra en sí fenómenos como el cuerpo, al que pertenecer el elemento de la estirpe.

No obstante, aún no se ha dicho cuál es el temple fundamental buscado, aquél que embarga el trabajo. En este momento Heidegger perfila con más nitidez lo que es el trabajo, que no parece ser una simple elaboración de materias primas o de materia previamente transformada con el fin de conseguir un producto industrial, ni tampoco reducirse al industrial ni equipararse a un mero habérselas con las cosas óntico; antes al contrario, es la *Entrückung an die Dinge* (el arrobarse a las cosas). Trabajo no es, por tanto, elaborar sencillamente sino el hacer presente el ente (p. 103) plegándose al poder superior de este ente. Es la alegría, la *Freude*, el temple que embarga el trabajo (p. 102). Pero Heidegger no sólo deja caer esta afirmación sin una demostración sistemática y corroboradora, sino que además menciona en el contexto otros temples: reverencia (Ehrfurcht) y asombro (Staunens), que se distinguen claramente de la alegría. Todavía resulta más problemática esta afirmación cuando oímos al mismo Heidegger afirmar en «Hölderlins Hymnen: "Germanien" und "Der Rhein"» que la tristeza sagrada es el temple fundamental que

despierta el hogar patrio (Heimat, GA 39, 88). Esta discrepancia entre el texto del semestre de verano de 1934 y el texto del semestre de invierno de 1934/35 dan bastante qué pensar e indican posiblemente que Heidegger no había llegado a una respuesta clara. Podría decirse que, aunque la estructura del temple tal como la presenta en *Logik* coincida con la exposición ofrecida al semestre siguiente, ésta presenta, eso sí, un mayor rigor y una mayor madurez.

Con todo, encontramos una frase muy interesante que, si bien recoge la vieja idea suya de la experiencia originaria pre-teórica del ente en general, inaugura ciertamente el ciclo de las lecciones sobre la creación poética de Hölderlin: «Das Seiende jedoch erschließt sich uns überhaupt nie ursprünglich in der wissenschaftlichen Erkenntnis von Objekten, sondern in den wesentlichen Stimmungen der darin schwingenden Arbeit und aus der all dieses bestimmenden geschichtlichen Bestimmung des Volkes» (p. 104). Los temples fundamentales que embargan el trabajo como modo de troquelar el habérmolas con el ente en general desvelan el ente en general, pero además a esta desvelación del ente que esencialmente también se sustrae al revelarse en la ocultación de sí mismo concurre la determinación histórica de un pueblo, su esencia. Este segundo aspecto explica, sin duda, el interés de Heidegger por Hölderlin, el poeta de los alemanes por antonomasia que ha pensado con la máxima hondura el esencia de lo alemán. El estar ahí histórico de los pueblos brota de la creación poética que, a su vez, da lugar al saber filosófico que juntos crean el pueblo a través del estado, la cual creación no es sino la política (GA 39, 51). Como es el poeta quien en sus himnos recoge la esencia del pueblo que se compendia en la misión, el cometido y la determinación a llevarlos a la práctica, sólo el esclarecimiento de esta creación poética originaria puede contribuir a establecer la esencia y el acontecer de un pueblo.

No basta con examinar lo que es el cometido (Auftrag), la misión (Sendung) y el trabajo (Arbeit), sino que hay que ver su interconexión esencial, penetrar en las estructuras que lo sostienen, el acontecer histórico. Esta lección de 1934 aporta anotaciones de sumo interés sobre el acontecer histórico que van más allá del marco

intelectual *Sein und Zeit*. Retomando lo dicho sobre la noticia en cuanto elemento esencial del acontecer (p. 52), coloca a la noticia en la estructura global del acontecer, que es exposición en el ente, arrobamiento al ente (*Entrückung*) y noticia (*Kunde*). ¿Qué es la noticia? La noticia da noticia (*kündet*) el acontecer íntegro y la situación del momento (*Augenblick*) (p. 106). Así como Heidegger distingue la existencia auténtica de la inauténtica, tampoco confunde la información histórica o noticia inauténtica con la noticia (auténtica), determinada por el cometido, la misión y el trabajo, del momento histórico crucial (*Augenblick*), que es el presente auténtico de la temporalidad del estar en el mundo, en el que el estar ahí se arroba a lo que de circunstancias y posibilidades conseguibles sale al paso en la situación o espacialidad auténtica propia del estar ahí (*Sein und Zeit*, 338). Es, precisamente, en el presente histórico auténtico, donde se revela el poder revolucionario (*Umwälzungsmacht*), la situación en que se decide el ser o no ser del pueblo, la hora de la verdad. La noticia histórica es “momentánea”, porque revela ese poder superior (*übermacht*) ineluctable del acontecer. Aquí lo decisivo del momento histórico es lo ineluctable del cometido, la misión y el trabajo. Es decir, el auténtico estar ahí histórico consiste en asumir la estructura del acontecer como cometido, misión y trabajo. Eludir esta asunción, que es el decantarse por el no ser del pueblo, por su ser distorsionado, es propio de una existencia inauténtica.

Todo el curso de la meditación se va aproximando a la pregunta ¿quiénes somos nosotros? Es la cura (*Sorge*) el ser del hombre. Aquí desarrolla esa noción explicada en *Sein und Zeit* abriendo nuevas perspectivas que culminarán en los *Beiträge zur Philosophie*. La cura es el estar confiado al ser en general, tanto al ser del estar ahí como al ser de los entes que no son estar ahí. Como novedad con respecto a *Sein und Zeit* se presenta el fenómeno de la *Inständigkeit* o insistencia, rasgo de la esencia de la cura (p. 114), que consiste en re-sistir el ser al que estamos confiados (*Bestehen, Aus- y Durchstehen*). Sin embargo, el segundo rasgo: la ipseidad (*Selbstheit*), ya lo había elaborado Heidegger en *Sein und Zeit* § 61, así como el tercero:

la libertad, en *Vom Wesen des Grundes* y en *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31), en que la libertad es también definida como vinculación al ser y no como mera arbitrariedad: «Durchsetzung der Unumgänglichkeit des Seins, übernehmen des geschichtlichen Seins in den wissenden Willen, Umprägung der Unumgänglichkeit des Seins in die Herrschaft einer gefügten Ordnung eines Volkes» (p. 118).

Se trata indudablemente de la transposición de la libertad en cuanto rasgo esencial de la cura o ser del hombre en general al plano político o social. La libertad, por tanto, no es otra cosa que el dominio de un orden conjuntado de un pueblo. Según Heidegger, la libertad no es separable del dominio o señorío de un pueblo (Herrschaft). ¿Cómo es esto posible? El pueblo posee una misión y un cometido que no es otro que realizar su ser, su esencia. La libertad consistirá en asumir ese ser en su ineluctabilidad, en vincularse al ser, aquí el ser del pueblo. En estas consideraciones se expone, indudablemente, una teoría política con bases metafísicas radicalmente opuesta a la teoría liberal de la libertad política en que la pertenencia a un pueblo y la misión de éste son por completo ignoradas, mientras que se instituye al individuo en la máxima instancia. Heidegger considera que la libertad es asumir el ser de un pueblo concretado en su misión y cometido, y, además, poner esto en práctica. No asumir esto, no ponerlo en ejercicio, equivale a una distorsión de la libertad. Por otro lado, el pueblo no es un todo disperso, sino un pueblo “membrado”. El estado es precisamente este orden que convierte al pueblo en un todo articulado. Heidegger parece disociar pueblo conjuntado de estado. En el estado se constituiría el pueblo como todo organizado. Aquí tenemos un pensamiento propio de la teoría política del fascismo y del nacional-socialismo, pero sin la identificación del pueblo con la raza, como ocurre en éste último: «der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes.» (p. 118). El estado garantiza al pueblo, merced a su fuerza conjuntadora, la conservación de su misión y el combate por su cometido, constituyendo el marco ordenador en que el pueblo acontece históricamente y realiza su misión y cometido que no es

otra cosa que llegar a ser lo que ya se es desde antes (das Gewesene). El estado es definido por «la voluntad de dominio que brota de la misión y el cometido y que se convierte en trabajo y obra» (p. 120), de esta forma separa el estado de otras meras formas de organización social, donde se carece de ese estar resuelto propio del acontecer auténtico. Pero lo que impide una afiliación de la filosofía política de *Sein und Zeit* y de la aquí expuesta a la propia del estado totalitario y lo que empece, por tanto, enormemente interpretar esta lección como «fundamentación del nazifascismo» es su idea de la ipseidad, que no es reductible al estar en comunidad ni a formar parte del estado.

Ahora bien, ¿qué forma especial ha de adoptar el estado? Aunque esta idea del estado haya sido acuñada por el fascismo, se ha perpetuado, si bien de forma atenuada, en el estado social surgido tras la segunda guerra mundial. Una misma idea de estado puede modularse de formas radicalmente distintas. Heidegger llama a esa configuración del estado «socialismo» (p. 120) y no «nacionalsocialismo», como insinúa Víctor Farías. ¿Hay alguna diferencia? Resulta de hecho notable que Heidegger no emplee la palabra nacionalsocialismo, especialmente cuando de ello no se habría derivado ningún riesgo para él, sino todo lo contrario. El término socialismo no está, desde luego, usado como lo emplearía un marxista de su época ni de ahora, sino que delata, sin duda, ecos distintos procedentes de tendencias que se compendian en lo que ha dado en llamarse la “revolución conservadora”. Es esclarecedor leer para ello el escrito de Oswald Spengler *Preußentum und Sozialismus* (Beck, München, 1920, primera edición), en que se define al socialismo como una categoría histórica más allá del socialismo marxista encarnada en el espíritu prusiano (p. 4). El estado es creación de este socialismo como categoría histórica, el estado es una totalidad de trabajadores, cada uno de los cuales recibe la impronta del funcionario (p. 76); por eso en el estado el trabajo no es otra cosa que «eine Pflicht der Allgemeinheit gegenüber, und es gibt —das ist preußische Demokratisierung— keinen Unterschied in der sittlichen Würde der Arbeit: der Richter und Gelehrte arbeiten, so gut wie der Bergmann und

Eisendreher» (p. 77). Estimo que ahí hay que buscar el origen de estas consideraciones de Heidegger, sea ésta o no la fuente inspiradora directa.

El socialismo a que se refiere aquí Heidegger es, en primer lugar, un cuidarse de los baremos y la conjunción esencial de nuestro ser histórico —realización de la misión del pueblo—, establece, además, un orden jerárquico según la valoración y la obra respetando la dignidad de cada trabajo; y, por último, pretende que el servicio sea incondicional —en otro lugar habla de un *Arbeitsdienst*, *Wehrdienst* y *Wissensdienst* (*Rektoratsreden*), Klostermann, Frankfurt 1983, p. 13)—. Curiosamente no se menciona ni el *Führungsprinzip* ni de la pureza de la raza... Jerarquía, trabajo y servicio son las piedras angulares de esta idea de socialismo concebida por Heidegger que si bien son compatibles con la ideología nacionalsocialista ni con mucho representan una adhesión radical a ésta. Lo que sí se observa es un cierto distanciamiento, tanto en el tono como en el contenido del discurso de rectorado pronunciado un año antes. Su teoría del estado no la presenta como una fundamentación de una teoría política existente, sino como es algo que debe ser y que las valoraciones surgidas del hoy dominadas por el estar ocupado y el tedio ocultan.

Pero la cuestión directriz de esta lección era la cuestión por el lenguaje. Precisamente la pregunta por nosotros mismos dio lugar a tratar temas como pueblo, historia y tiempo. Finalmente la cuestión por este ser abocó al estudio de la cura como ser del hombre y en el del estado. En la pregunta por la cura se inserta la cuestión del lenguaje. El lenguaje es acontecer y pertenecer al acontecer histórico de un pueblo. En definitiva, todas las cuestiones abordadas desembocan en la cuestión fundamental sobre el lenguaje. No es objeto de análisis cualquier lenguaje, sino el lenguaje de la creación poética, su forma más genuina. Ahora bien, no se trata de un lenguaje poético cualquiera, sino de un lenguaje poético originario. Este pensamiento final que clausura la lección se engarza perfectamente con la lección siguiente sobre Hölderlin, donde se examina, sin solución de continuidad, el lenguaje poético originario.

