

Cuatro notas sobre Heidegger

Aníbal Romero ———— 2004



Implicaciones políticas del “segundo” Heidegger.

Implicaciones políticas del “segundo” Heidegger.

Aníbal Romero.

(2004)

Se ha dicho que la peculiar historia de la metafísica occidental, que desarrolla Heidegger en su obra, constituye un “ejercicio en filosofía política”.¹ Esta afirmación me parece un tanto exagerada. Sin embargo, es cierto que fue el propio Heidegger quien en los años treinta situó “la verdad del ser, tal como él la buscaba, en un contexto político”.² No sólo durante esa década, sino a lo largo de su quehacer filosófico —con variaciones de énfasis según el caso—, Heidegger ubicó reiteradamente su pensamiento en un contexto histórico-político, y asimismo sostuvo que una de las maneras de mostrarse la verdad es “la acción que funda un Estado”.³ De igual modo cabe apuntar que la filosofía de Heidegger se dirige a definir el “sentido o sinsentido del actuar humano”,⁴ lo cual tiene una ineludible dimensión ética y política en cuanto al impacto colectivo de la acción individual.

No pretendo que Heidegger sea un pensador primordialmente político; no obstante, considero que su evolución intelectual tiene significativas implicaciones políticas, y además, que la misma contribuye a esclarecer una más amplia tendencia intelectual de crítica político-cultural a la modernidad. Esto me parece importante, pues no pocos intérpretes de Heidegger se niegan tercamente a reconocer esta crucial dimensión de la obra del filósofo —hecha explícita por él mismo—, y argumentan contra toda evidencia, por ejemplo, que en **Ser y tiempo** “la teoría de la propiedad (autenticidad) y la impropiedad de la existencia

¹ Charles Bambach, **Heidegger’s Roots** (Ithaca & London: Cornell University Press, 2003), p. 310

² Otto Pöggeler, **El camino del pensar de Martin Heidegger** (Madrid: Alianza Editorial, 1986), p. 354

³ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en **Caminos de bosque** (Madrid: Alianza Editorial, 2000), p. 45

⁴ N. Tepedino, “El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, vol. XXIX, 2002, p. 212

está al servicio de la no-verdad del Ser y no tiene...una significación ético-política...la caracterización del Dasein cotidiano como 'uno' o 'se' no contiene ningún desprecio de lo social..."⁵ Semejante aseveración desconoce de modo inaceptable el marco histórico en que se insertó la obra, el de la primera postguerra europea, así como su carácter de ningún modo subestimable como expresión de los condicionamientos sico-culturales de ese tiempo y circunstancias, en particular en Alemania. En palabras de Steiner, tan sólo en ese contexto lingüístico y emotivo resulta inteligible esta gran obra, y si bien **Ser y tiempo** es un producto inmensamente original, el mismo "tiene claras afinidades con una constelación —exactamente contemporánea suya— de lo apocalíptico".⁶ Lejos de disminuir su relevancia o erosionar su valor filosófico trascendente, la observación de Steiner es vital para resaltar el verdadero significado de una obra —**Ser y tiempo**— que entre otros logros expresó de modo radical una época histórica, y trazó los lineamientos fundamentales de una reflexión, enraizada a su vez en la crítica al mundo moderno y sus efectos sobre el hombre. Como lo manifestó el propio Heidegger en un curso de 1929-30, ese tiempo era el "espacio espiritual...en el que nos movemos".⁷

La negativa de ciertos intérpretes a afrontar, de manera directa y sin ambigüedades, las implicaciones políticas del discurrir filosófico heideggeriano, se presenta de dos maneras: de un lado se encuentran aquéllos que pretenden que la filosofía de Heidegger poco o nada tiene que ver con la política, y que cuando el filósofo toca el tema sencillamente se "sale de foco" y no hay que tomarle demasiado en serio. Otra tendencia, más condenable aún, es la de los "hermeneutas de la inocencia"⁸, que intentan desvincular a Heidegger del

⁵ Véase, Alberto Rosales, "Heidegger y la pregunta por el ser", *Dikaiosyne*, # 6, junio 2001, p. 44

⁶ George Steiner, **Heidegger** (México: FCE, 1999), p. 13

⁷ M. Heidegger, **The Fundamental Concepts of Metaphysics** (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), p. 71

⁸ La frase es de Domenico Losurdo, **Heidegger et l'idéologie de guerre** (Paris: Presses Universitaires de France, 1998). P. 199

nacionalsocialismo.⁹ No será mi objetivo en este ensayo retomar en detalle la polémica sobre el nazismo de Heidegger. Abordaré el asunto para delinear los antecedentes que se requieren en este caso, pero el centro de mi atención se dirigirá finalmente a desvelar las implicaciones políticas del “segundo” Heidegger, entendiendo por tal el Heidegger del “giro” o “Kehre”, y al respecto argumentaré que ese “giro” tuvo un profundo contenido político, que comienza por una especie de revelación que llevó al filósofo a concebir su propio tiempo, el del ascenso de Hitler y los nazis, como “El momento crucial de nuestra historia”, que había llegado.¹⁰

Es evidente que en el período que se inicia entre 1929 y 1930 Heidegger se hallaba a la expectativa de una especie de despertar personal y colectivo con respecto a Alemania. Ello queda explícito en la obra ya citada, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, que recoge un curso dictado en ese tiempo y en el que el filósofo, por una parte, cuestiona la “filosofía de la cultura” generada por otros pensadores críticos de la modernidad, ya que en su opinión la misma “no se apodera de nosotros”; por otra parte, Heidegger desespera ante “nuestra huída y desorientación”, en tanto que “nuestra ilusión y nuestro desamparo se hacen más agudos”. Finalmente el filósofo reclama una “esencial posibilidad de ser” que lo arranque de un “hastío profundo”, pues al final “el hombre se ha hastiado de sí mismo”, se encuentra “en el limbo”, acosado por una “ausencia de misterio”, necesitado de formular “una demanda decisiva” y de desatar un “estado de resolución” o “puesta en tensión” (*Gestimmtheit-attunement* en inglés) que “nos despierte al hoy” en función del “modo fundamental en que el Dasein es Dasein”.¹¹ En síntesis, Heidegger pide que se presente “alguien

⁹ Ambas posiciones pueden percibirse, con variados grados de intensidad y constantes dudas y retrocesos, en el insatisfactorio libro de Ernst Nolte, **Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento** (Madrid: Editorial Tecnos, 1998), pp. 117-119, 144-147, 224-227, 302

¹⁰ M. Heidegger, **Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin** (Paris: Gallimard, 1988), p. 269

¹¹ Heidegger, **The Fundamental Concepts of Metaphysics**, pp. 67, 69-70, 76-77, 82, 161-162, 171

capaz de instigar el terror en nuestro Dasein nuevamente”, pues ¿cómo es posible que “un evento como la Gran Guerra nos haya arrojado a un lado sin dejar huellas?”. Lo que se impone es que “el Dasein se haga de nuevo transparente a sí mismo y permita ser tocado por algo diferente”.¹²

En el curso del semestre de invierno de 1931-32 Heidegger profundiza esta línea de reflexión, y comienza a concebir la figura del filósofo como una especie de personaje heroico en un tiempo de incertidumbre, un personaje capaz de conducir al resto hasta la “esencia de la verdad”, como —literalmente— un “liberador” que saca a los otros de las sombras, que “mira hacia la luz, posee la visión iluminadora, y por ello está más sólidamente plantado en el terreno del Dasein humano-histórico”, pues es “el amigo del ser”.¹³ Heidegger sostiene entonces que ser un “liberador” exige “actuar en la historia con aquellos a quienes uno pertenece en su naturaleza”, y proclama que “La historia...es siempre cuestión de la tarea única impuesta por el destino en una determinada situación práctica”.¹⁴

Con semejantes antecedentes en mente, no cabe sorprenderse de que Heidegger haya sido conquistado en su espíritu y sensibilidad por la “revolución nacional” de 1933. Alrededor de ese tiempo maduran en Heidegger dos tendencias: por una parte, la concepción de la “verdad del ser” como en esencia histórica: se trata de una verdad que determina o define a la historia occidental, por cuanto que ella, de manera que es siempre diferente, “entrega la apertura del ente...y la refleja en las interpretaciones filosóficas del ser”.¹⁵ Por otra parte se acentúa en el filósofo la crítica al mundo moderno como un tiempo de mengua, caracterizado por el predominio de la subjetividad, la “muerte de los

¹² Ibid., pp. 172-173

¹³ M. Heidegger, **The Essence of Truth. On Plato’s Cave Allegory and the *Theaetetus*** (London & New York: Continuum Publishers, 2002), pp. 47, 55-58, 60-61

¹⁴ Ibid., pp. 62, 66

¹⁵ Breno Onetto, **Introducción a las “Contribuciones a la filosofía”**, en la página web, Heidegger en castellano: <http://personales.ciudad.com.ar/MHeidegger/contribuciones.htm>

dioses” y el desencanto del mundo. Dado que las actitudes del hombre hacia la realidad se sostienen sobre ciertos modos de entenderla, y ya que los sistemas filosóficos desde la época de los antiguos griegos han articulado esas comprensiones sucesivas del ser, la filosofía “determina básicamente el curso más íntimo de nuestra historia”.¹⁶ La postura radicalmente crítica de Heidegger hacia la modernidad le condujo a un inequívoco cuestionamiento tanto de la democracia liberal como del comunismo soviético, y a interpretar ambos sistemas como expresiones esencialmente similares de la época de la técnica.¹⁷

En este contexto de ideas debe entonces ubicarse la identificación de Heidegger con el nazismo, que constituyó una especie de —como él mismo lo definió— “nacionalsocialismo privado”¹⁸, en el fondo una visión mítica de la comunidad de origen germánico definida en términos lingüísticos y geopolíticos, dentro de un clima cultural cuasi-rural y pastoril que vinculaba al *Volk* alemán con un pasado idílico cercano a los griegos, y con un futuro mesiánico ligado a la “salvación de Occidente”. El pueblo alemán, “pueblo metafísico”¹⁹, es percibido por Heidegger como el portador de una misión histórica singular, y así como en 1929-30 el filósofo esperaba el arribo de una *parousía* que todavía se hallaba en el futuro, a partir de 1933 y por un tiempo —y a pesar de sus fracasos políticos personales— consideró que el momento crucial de hecho había llegado.

En tal sentido, comparto la opinión de Adorno, quien enfatiza la importancia de un texto que no pertenece a la obra propiamente filosófica en un plano académico de Heidegger, pero que es profundamente revelador de la visión del mundo y de la vida del filósofo. Se trata de su alocución de 1934 “¿Por qué

¹⁶ M. Heidegger, **Questions II** (Paris: Gallimard, 1968), p. 15. Citado por Alain Rénaut, **The Era of the Individual** (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 4

¹⁷ Al respecto, véase, M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en: **Caminos de bosque**, pp. 63-90; también: **Introducción a la metafísica** (Barcelona: Gedisa, 1993), pp. 42-44

¹⁸ M. Heidegger, “El Rectorado”, en, **Escritos sobre la Universidad alemana** (Madrid: Tecnos, 1989), p. 32

¹⁹ Heidegger, **Introducción a la metafísica**, p. 43

permanecemos en la provincia?”, en la que Heidegger evidencia su apego romántico a los valores de la existencia campesina, su rechazo visceral al mundo urbano moderno, y su mentalidad arraigada en imágenes y metáforas agrarias y artesanas.²⁰ Creo como Adorno que un texto como éste es clave para comprender qué es lo que entiende Heidegger por “autenticidad”. Adorno atina igualmente al aseverar que cuando se ataca una manifestación del espíritu, se debe también comprender su origen.²¹ Éste y otros textos del Heidegger de esos años ponen de manifiesto que el “nacionalsocialismo privado” del filósofo se relacionaba con sólo *uno* de los dos componentes del movimiento y la ideología nazis, movimiento que fue siempre una mezcla incongruente de tradicionalismo e innovación, de “ruralismo” e hipermodernismo, de retórica *volkish*, rescate de las “valores autóctonos”, y tecnificación avanzada para la guerra más demoledora.²² Las obras que Heidegger dedicó a Hölderlin entre 1934 y 1942, son especialmente esclarecedoras acerca de su visión de la comunidad nacional dotada de una misión superior, y destinada a ir más allá de lo existente para fundar una *polis* en la que pudiese explayarse la verdad del ser, pues como dijo el filósofo años después en su famosa entrevista a la revista *Der Spiegel*, “todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición”.²³ Esta perspectiva heideggeriana, repito, se sustentó inicialmente en un apego arcaico y romántico a cierta imagen tradicionalista de una Alemania pre-moderna, imagen que el filósofo creyó ver reflejada en algunos rasgos del nazismo. Creo razonable conjeturar que el filósofo también se sintió atraído por el radicalismo de ciertos sectores extremistas del partido nazi, que proclamaban una revolución al gusto de un pensador que aspiraba conducir a su pueblo a una primordial relación con el Ser.

²⁰ M. Heidegger, “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, tomado de la página web *Heidegger en español*: <http://personales.ciudad.com.ar/Heidegger/enprovincia.htm>. En torno a este tema, véase Bambach, pp.63-66

²¹ Theodor Adorno, **Terminología filosófica** (Madrid: Taurus, 1983), vol.1, pp. 114-128

²² Sobre este punto, consúltese el excelente estudio de Luc Ferry y Alain Rénaut, **Heidegger et les modernes** (Paris: Grasset, 1988), pp.126-130

²³ Heidegger, **Escritos sobre la Universidad alemana**, p. 71

El curso adverso para Alemania de la Segunda Guerra Mundial sacudió severamente a Heidegger. De cierta manera la derrota alemana fue también una derrota para el pensamiento de Heidegger, pues la victoria recayó en los enemigos ideológicos a quienes con tanta fuerza había combatido: el “americanismo”, la democracia liberal, el socialismo, la Cristiandad y el mensaje de las iglesias.²⁴ Como lo expresa Losurdo, es posible que la batalla de Stalingrado no haya representado solamente el punto de inflexión estratégico de la guerra, sino también un “punto nodal en el pensamiento de Heidegger”.²⁵ Ya desde fines de los años treinta, Heidegger venía atravesando un proceso de distanciamiento crítico frente al nazismo, al que comienza a ver como una expresión adicional del mismo destino metafísico impuesto por la técnica y la voluntad de dominación, que caracterizan a la totalidad de la subjetividad moderna. Esto puede constatarse en sus trabajos sobre Nietzsche de 1936-40, en uno de los cuales se lee que “En estos días (1940, AR) nosotros mismos somos testigos de una misteriosa ley de la historia por la que un día un pueblo no está ya a la altura de la metafísica que ha surgido de su propia historia, y esto precisamente en el instante en que esta metafísica se ha vuelto incondicionada...No basta con poseer carros de combate, aviones y aparatos de comunicación; tampoco basta con disponer de hombres que puedan emplearlos; ni siquiera basta con que el hombre domine simplemente la técnica...”²⁶

No obstante, y paralelamente a la batalla de Stalingrado, durante el semestre invernal de 1942-43, Heidegger afirmaba en su curso sobre Parménides que: “El comienzo más original sólo puede ocurrir como un *primer comienzo* para un pueblo de pensadores y poetas (se refiere, desde luego, a Alemania, AR) en Occidente...y debemos saber que este pueblo histórico, si es que la palabra

²⁴ Véase, Nicolas Tertulian, “The History of Being and Political Revolution: Reflections on a Posthumous Work of Heidegger”, en, T. Rockmore & J. Margolis (eds.), **The Heidegger Case** (Philadelphia: Temple University Press, 1992), p. 209

²⁵ Losurdo, p. 179

²⁶ M. Heidegger, **Nietzsche** (Barcelona: Ediciones Destino, 2000), vol.II, p. 137

‘victoria’ tiene sentido acá, ya ha sido victorioso y es invencible, en la medida que permanezca como el pueblo de poetas y pensadores que de hecho es en su esencia...”²⁷ En realidad, lo que Heidegger acabó por criticarle a Hitler y los nazis, a mi modo de ver las cosas, *es que no fueron lo suficientemente radicales, y no llevaron adelante con coherencia su lucha contra el mundo moderno.*

En medio de la derrota que se avecinaba, Heidegger reiteró su convicción de que, a pesar de todo, le correspondía a los alemanes, como a los griegos antes que ellos, salvaguardar “la decisión esencial sobre la esencia de la verdad”, si es que “el hombre histórico occidental va a ser salvado”.²⁸ Ante la batalla de Stalingrado en sus estertores finales, el filósofo reflexionaba en estos términos: “Este sacrificio es la más pura experiencia de la voz del Ser. ¿Y si la humanidad alemana es la humanidad histórica que, como la griega, ha sido llamada para poetizar y pensar?, ¡y para ello debe primeramente percibir la voz del Ser! ¿No deben entonces los sacrificios ser tan numerosos como las causas que los originan, pues el sacrificio tiene una esencia propia y no requiere otras metas y usos? ¿No está la voz del comienzo anunciándose en nuestro destino histórico?”²⁹ Su respuesta a estas preguntas se encuentra en su curso de 1943-44 sobre Heráclito: “El planeta está en llamas —escribió en esa ocasión. El ser del hombre se ha desmembrado. Sólo de los alemanes podrá surgir el despertar histórico, en la medida que puedan hallar y preservar su especificidad alemana”.³⁰

El veredicto de Heidegger sobre los estremecedores eventos de la guerra no pudo haber sido más caústico y políticamente miope: “Mediante esta lucha no se decide nada. No hace más que sellar el predominio de lo impropio dentro del

²⁷ M. Heidegger, **Parmenides** (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1998), p. 77

²⁸ Ibid., pp. 86, 113

²⁹ Ibid., p. 167

³⁰ Citado por Tertulian, p. 224. Consúltese, *Gesamtausgabe*, vol. 55, p. 123

nihilismo. Incluso cuando opina que se halla en el lado contrario, es en el fondo y por completo nihilista, en el destructivo significado habitual de la palabra”.³¹ El inmenso significado político y ético de la victoria aliada sobre el nazismo pasó prácticamente desapercibido para el filósofo, quien se preocupó solamente de que “los alemanes, en el mero centro de Occidente, nieguen su vocación histórica y se sacrifiquen a pensamientos foráneos”.³²

A partir de la derrota alemana Heidegger se refugió en un universo teórico depurado de connotaciones radicales y excesivamente nacionalistas, pero en el fondo arraigado como siempre en la idea central de los orígenes, del sitial privilegiado del alemán y los alemanes, de la presunta vinculación con las raíces griegas, de la resurrección de una *polis* “metafísica” abierta a la verdad del Ser, y de la aspiración a una *parousía*, ahora más bien enviada por los designios del Ser sobre una humanidad que continúa expectante.

El fin de la Segunda Guerra Mundial, del modo en que culminó, significó como dije antes un serio revés para Heidegger. Su rechazo al liberalismo y la democracia, sin embargo, permanecieron incólumes, como lo ratificó en su curso del semestre de invierno de 1951-52 y de verano de 1952 en Friburgo. La guerra, ratificó, no decidió “nada”; lo único que logró fue “hacer aparecer con mayor claridad los contornos de cuanto ha quedado por decidir”, citando con aprobación a Nietzsche y sus invectivas contra la democracia como “forma decadente del Estado”.³³ No obstante, el radicalismo nacionalista de Heidegger experimenta un proceso de moderación verbal a partir del fin de la guerra, a pesar de que el lenguaje del hogar, la poesía, la *polis* y la historia del Ser también se había manifestado durante la etapa de mayor intensidad del compromiso ideológico anti-moderno y políticamente reaccionario del filósofo.

³¹ Heidegger, **Nietzsche**, vol. II, p. 313

³² Citado por Bambach, p. 320. Consúltese: *Gesamtausgabe*, vol. 77, p. 224

³³ M. Heidegger, **¿Qué significa pensar?** (Buenos Aires: Editorial Nova, 1964), pp. 68-69.

En conclusión, son cuatro las características principales de la ideología política heideggeriana, varias de las cuales se acentúan desde que empieza a tener lugar el “giro” de su pensamiento en los años treinta: 1) La tendencia a despojar al ser humano (y en particular a los alemanes) de responsabilidad práctica por los eventos concretos de su tiempo, ya que “la voluntad metafísica de la historia acontecida del mundo moderno” no es nunca el fundamento ni la meta de esos eventos: “Donde se interpreta la ejecución de esa voluntad metafísica como ‘producto’ del egoísmo y arbitrariedad de ‘dictadores’ y ‘estados autoritarios’, sólo habla el cálculo político y la propaganda, o bien la carencia de presentimiento metafísico de un saber atascado desde hace siglos, o ambas cosas juntas”.³⁴ 2) El rechazo a la democracia liberal y la preferencia por un orden político de “elegidos”, ciertos individuos y una comunidad determinada, capaces de vislumbrar los atisbos de un gran evento por venir, y de acogerse a los requerimientos que posibilitan el desvelamiento de la verdad del ser. Todo ello se percibe claramente en pasajes de las *Beiträge zur Philosophie* y otras obras.³⁵ 3) El mesianismo que aspira a la “salvación” del hombre occidental mediante la admisión de los designios del Ser, y la vigilia de una nueva historia de plena reconciliación con esa “esencia de la verdad”. 4) El utopismo, derivado de un planteamiento filosófico que cuestiona milenios de historia de Occidente y solicita una regeneración fundamental, vinculada a los griegos, todo lo cual coloca semejante visión más allá de las posibilidades de cualquier movimiento u orden político que pretenda desarrollarse y sobrevivir en el mundo moderno, mundo que Heidegger rechaza de manera fundamental.

³⁴ M. Heidegger, **Conceptos fundamentales** (curso del semestre de verano, 1941) (Madrid: Alianza Editorial, 1999), pp. 46-47

³⁵ M. Heidegger, **Contributions to Philosophy** (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999), pp. 9-15, 66-69, 277-281

Cuatro notas sobre Heidegger

Aníbal Romero ————— 2004



**Heidegger
y Hölderlin
como poeta
del *Volk*.**

Heidegger y Hölderlin como poeta del *Volk*.

Aníbal Romero.

(2004)

Como es sabido, Heidegger dictó tres cursos sobre Hölderlin entre 1934 y 1942, luego publicados como libros.¹ A estas obras independientes se suman cinco estudios breves en torno al poeta, que incluyen la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía*, y que el autor recogió en el volumen titulado “Elucidaciones sobre la poesía de Hölderlin” (*Gesamtausgabe* Vol. 4). Cabe por cierto indicar que esa conferencia es una síntesis, y en ocasiones una transcripción literal, de partes del texto *Los himnos de Hölderlin: La Germania y el Rin*.², pero una síntesis depurada de tonos excesivamente nacionalistas, tal vez porque se trató de una charla dictada por vez primera en Roma, es decir, fuera de Alemania, en 1936.

Es importante tener presentes las fechas de elaboración de los principales trabajos de Heidegger sobre Hölderlin. El primero de ellos —a mi modo de ver el más importante—, acerca de los poemas *Germania* y *El Rin*, fue dictado como curso durante el semestre de invierno 1934-1935, un tiempo crucial en la historia alemana moderna y en el desarrollo personal de Heidegger. El semestre de verano de 1934 lo dedicó Heidegger a un curso que presuntamente versaba sobre *Lógica*, y en 1935 presentó su curso *Introducción a la metafísica*, textos ambos que ponen de manifiesto, por un lado, el hondo arraigo del pensamiento de Heidegger en los asuntos de su tiempo y circunstancias, y por otro lado su

¹ M. Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin. : La Germanie et le Rhin* (Paris: Gallimard, 1988. En adelante: GR); M. Heidegger, “Remembrance” (*Andenken*), artículo basado en el curso e incluido en: *Elucidations on Hölderlin’s Poetry* (New York: Humanity Books, 2000. En adelante: EHP); y M. Heidegger, *Hölderlin’s Hymn ‘The Ister’* (Bloomington: Indiana University Press, 1996. En adelante: HHI).

² GR, pp. 42-50, 58-59, 66-77

reiterada preocupación política.³ Señalo esto último para enfatizar que los tres estudios mencionados sobre Hölderlin, se insertan plenamente en el marco de las preocupaciones de Heidegger en ese entonces, preocupaciones que tenían un marcado tinte político ligado a los eventos de ese tiempo y circunstancias, y no deben por tanto ser considerados como una especie de *philosophia perennis* colocada más allá de la historia.

Ello me parece crucial, pues en 1946, en su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirmó que su visión de Hölderlin, lejos de ser “patriótica” en un sentido estrecho, excluyente y “germánico”, constituía más bien una reflexión sobre “la apatricidad o desterramiento del hombre moderno”. Hölderlin, en esta tardía versión heideggeriana, se ocupaba de que sus “paisanos” hallasen su esencia, y no buscaba para nada tal esencia en el egoísmo de su pueblo, sino que la veía “desde la pertenencia al destino de Occidente”.⁴ Me temo que estas aseveraciones no se corresponden con lo que dicen los textos de 1934-1942, y de hecho distorsionan y ocultan el pensamiento allí desarrollado por el filósofo. Insisto en esto no para caer de lleno en la polémica sobre Heidegger y el nazismo (polémica que, por lo demás, me parece relevante), sino para destacar dos cosas: 1) La línea de demarcación entre teoría filosófica e ideología política es borrosa, compleja y problemática, mas nada se gana tratando de pretender que no existe una tensión entre filosofía e ideología política en el caso Heidegger, tensión que se pone abiertamente de manifiesto en los trabajos sobre Hölderlin. 2) Categorías como “historicidad” y “nihilismo”, “*Dasein* histórico” y “pueblo histórico”, entre otras, tienen una ineludible dimensión política, y así también la tienen textos como los acá estudiados, que Heidegger procuró —en la atmósfera de des-nazificación prevaleciente en 1946— “depurar”, haciendo de *su* Hölderlin anterior, visto como símbolo del renacer alemán y de la “misión” de Alemania, una especie de heraldo de lo internacional.

³ Véase, M. Heidegger, **Lógica. Lecciones de Martin Heidegger en el legado de Helen Weiss** (Barcelona: Anthropos, 1991), y M. Heidegger, **Introducción a la metafísica** (Barcelona: Editorial Gedisa, 1993. En adelante: IM).

⁴ M. Heidegger, **Hitos** (Madrid: Alianza Editorial, 2000), pp. 277-278

Heidegger es muy claro al explicar por qué su escogencia de Hölderlin, y no de algún otro poeta: 1. Hölderlin es “el poeta del poeta y de la poesía”. 2. Simultáneamente “Hölderlin es el poeta de los alemanes”. 3. Pero Hölderlin no ha “devenido aún potencia en la historia de nuestro pueblo”, y es necesario que ello ocurra: “Contribuir a ello es hacer ‘política’ en el sentido más elevado y propio” del término, escribe (GR: 98). En otro lugar de ese texto afirma que “el *Dasein* histórico del pueblo, su ascensión, su apogeo y declinación brotan de la poesía, y de ella brota también el saber auténtico, en el sentido filosófico; y de ambos a su vez surge la actualización, por el Estado, del *Dasein* de un pueblo en tanto que pueblo —la política.” (GR: 58).

La lectura de los tres cursos de Heidegger sobre Hölderlin deja en claro que el filósofo ubicaba su estudio del poeta en el marco global de su interés por la “esencia de la verdad”, pero existe una diferencia con respecto a sus trabajos paralelos en torno al arte. En estos últimos, el filósofo se ubica en un plano mucho más abstracto, carente de las connotaciones ideológicas que marcan severamente sus reflexiones sobre el lenguaje. Cuando se refiere a Hölderlin, Heidegger es enfático en privilegiar la lengua *alemana* (junto al griego), y en lugar del Hombre con “h” mayúscula Heidegger se preocupa por el “destino único” del pueblo alemán (GR: 73, EHP: 113), pues Hölderlin es “el poeta que poetiza a los alemanes” (GR: 203, HHI: 138, 163). Lo que está en juego en estos estudios es “la verdad histórica de *nuestro* pueblo” (el alemán), pues “la historia es siempre la historia única de un pueblo, en este caso, la historia del pueblo al que pertenece este poeta, la historia de Alemania”. (GR: 204, 264). La poesía de Hölderlin, en otras palabras, “no es para todo el mundo” (GR: 204), se enraza en “la existencia histórica del pueblo “ (alemán), que es un “pueblo histórico” (al igual que el griego) y sólo un pueblo histórico es “verdaderamente un pueblo”. (GR: 43, 260). El pueblo alemán es “el pueblo metafísico” (IM: 43), legítimo heredero del pueblo griego; el *pathos* del pueblo alemán se halla estrechamente vinculado al destino del Occidente en general, y este destino no

es en todo caso el destino del “Hombre”: el lazo germánico-griego es más bien una fuente de definición de los campos de lucha. No se trata, dice Heidegger, de perderse en una idea de humanidad que “abraza al mundo entero”; por el contrario, el filósofo reivindica el vínculo “occidental-germánico” como “el nombre de una potencia original del *Dasein* histórico...en su confrontación con el asiático”. (GR: 104).

En sus estudios sobre Hölderlin, Heidegger intenta, por un lado, destacar el idioma alemán como un espacio de acceso privilegiado a la verdad del ser; en segundo lugar señalar que ese papel también lo cumplió el griego; en tercer lugar usar a Hölderlin como vocero de “una nueva vía asignada a todo el *Dasein* histórico y terrestre de los alemanes” (GR: 94); en cuarto lugar realizar una conexión entre lenguaje-verdad-política (la *polis*)-y el “habitar poético”. Finalmente, Hölderlin sirve a Heidegger de instrumento en la ruta de esbozar una suprema “misión histórica” para el pueblo alemán, en la sombría confrontación global en que se juega el destino de Occidente.

Todo ello se encuentra muy claramente formulado en estos tres libros, en los que Heidegger despliega su idea de la Patria como el reino de “lo político”, algo que no puede —paradójicamente— definirse en términos políticos, sino que es más profundo y tiene que ver con la verdad del ser, con el lugar en que se patentiza ese “retorno al hogar” desde la situación de desarraigo en que vivimos (HHI: 85-87). La patria es “la potencia de la tierra sobre la que habita poéticamente el hombre”, es, de hecho “el Ser mismo”, que da sentido a la historia de un pueblo “en tanto que sea un *Dasein*”. (GR: 118). Heidegger se refiere a “la historia alemana” (EHP: 130), y a un Hölderlin cuya tarea es “instaurar el lugar metafísico de nuestro futuro Ser histórico”, como poeta que es “del Ser alemán del futuro”. (GR: 203, EHP: 111). A fin de cuentas, de lo que se trata para Heidegger es de la misión histórica alemana y de su “triumfo por el *Dasein*” (GR: 265), el triunfo metafísico de un pueblo histórico que “hace irrupción en los abismos del Ser, sin ajustarse jamás a las exigencias de un estrecho

racionalismo”. (GR: 266). Como con tino lo expresa Bambach, la interpretación heideggeriana de Hölderlin, hondamente a-histórica, se dirige a legitimizar la tarea metafísica de Alemania, destinada a preparar un nuevo comienzo para el “*Volk* elegido” y enraizado en la grecidad.⁵

Las ideas de Heidegger sobre el papel privilegiado del idioma alemán (junto con el griego) tienen honda raigambre entre la intelectualidad alemana.⁶ Para Heidegger existen “lenguas auténticas” y otras que no lo son, y esa cualidad tiene que ver con “la profundidad y poder de la existencia de un pueblo y de una raza (*Stammes*) que habla esa lengua y existe en ella.”⁷ Ese hondo carácter de creatividad filosófica de la lengua griega “no lo hallamos sino en nuestra lengua alemana”.⁸

Es interesante hacer notar que la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* fue dedicada por Heidegger a Norbert von Hellingrath, editor de las obras del poeta y promotor de la concepción según la cual “el alma de un *Volk*, su esencia y fronteras están en el lenguaje”.⁹ Es claro que las ideas de Heidegger en torno a estos temas en alguna medida se vinculan a un clima sociocultural y político definido, en el que descubrió la conexión entre el lenguaje y la comunidad originaria del *Volk*. En el lenguaje auténtico de Hölderlin brota, de acuerdo con Heidegger, esa verdad del ser de un pueblo histórico, erguido desde su habitar poético y con una misión metafísica salvadora.

No dudo que los planteamientos de Heidegger sobre Hölderlin, el lenguaje, la poesía, el “habitar poético”, etc., tengan un interés y una relevancia que de un modo u otro, y en mayor o menor medida de acuerdo con el caso, trascienden el

⁵ Charles Bambach, **Heidegger’s Roots** (Ithaca & London: Cornell University Press, 2003), p. 245

⁶ Ibid., 55-56

⁷ M. Heidegger, **De l’ essence de la liberté humaine. Introduction a la philosophie** (Paris: Gallimard, 1987), p. 58

⁸ Ibid.

⁹ Citado en, Bambach, p. 56

contexto y contenidos ideológicos acá mostrados. No obstante, me parece importante poner de manifiesto esta realidad de la obra heideggeriana, específicamente en lo que toca a estos temas, pues no creo que sea banal el hecho de que el filósofo haya ubicado directa y firmemente su análisis del lenguaje poético en el marco del *alemán, la grecidad, la polis comunitaria, el destino histórico de Occidente y la misión salvacionista de Alemania*. Estas no son cuestiones deleznable, y es poco creíble la aseveración posterior de Heidegger (en 1946) que pretendió minimizar su peso en el conjunto de su obra.

En todo caso, restan preguntas que sería necesario aclarar. Por ejemplo las siguientes: 1. ¿Qué es un pueblo histórico, cuáles no lo son, y por qué? 2. ¿Cuál es la situación de otras lenguas, distintas al alemán y al griego, con respecto a la *alétheia* y la labor de desvelamiento de la verdad del Ser? 3. ¿Puede el castellano, para citar un caso, servir de instrumento para la revelación de esa verdad? ¿Cuáles son o deberían ser las características de la *polis* en que se propicia el acaecimiento de la verdad del Ser?

No pretenderé acá dar respuesta a estas interrogantes, mas procuraré investigar sobre la última de ellas en el trabajo final del curso.

Cuatro notas sobre Heidegger

Aníbal Romero ——— 2004

**Atisbos de lo
sagrado en el
“segundo”
Heidegger.**

**Atisbos de lo sagrado en el segundo Heidegger.
Aníbal Romero.
(2004)**

Diversos intérpretes han señalado la relevancia del motivo religioso en el segundo Heidegger (Pöggeler, 1986: 348; Löwith, 1995: 133; Tepedino, 2002: 236, 243). Algunos trazan las fuentes de manera más específica, y sostienen, por ejemplo, que la terminología empleada por Heidegger en algunas de las obras de su segunda etapa revela a las claras “su pertenencia a la tradición mística/especulativa de Agustín a Boehme”. (Cerezo, 1997: 81).

Mi propósito en este Informe es explorar algunos aspectos de ese motivo religioso, entendido acá como restauración de lo sagrado en la vida del hombre. Para ello considero útil seguir las reflexiones de Rudolf Otto en su conocida obra *Lo santo*, que ofrece interesantes guías que ayudan a dilucidar el motivo religioso heideggeriano.

En primer lugar, Otto explica que lo “santo” (término que en la obra de Otto es equivalente a lo sagrado) contiene un “excedente de significación” que se sustrae a la razón y es inefable, que va más allá de lo moral como “bondad suma” y requiere de una categoría explicativa y valorativa especial: la categoría de *lo numinoso*, así como de una disposición o temple numinoso del ánimo que sobreviene siempre que aquella se aplica. (Otto, 1996: 15-16). Por otra parte, Otto indica que la experiencia de lo numinoso, vinculada a “lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa”, es una experiencia de “misterio tremendo” (*mysterium tremendum*), caracterizada por el sentimiento de un pavor peculiarísimo: “De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión”. (Otto: 25).

Es interesante constatar que la experiencia de la verdad en Heidegger, la actitud que a su modo de ver hace posible escuchar la “voz” del Ser, así como la vocación a vivir “de tal manera que pueda acontecer una experiencia del mundo y la tierra como...hogar” (Tepedino: 229) reflejan en buena medida ese carácter

inefable de lo numinoso. De igual manera el lenguaje de Heidegger reitera los mismos términos: “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: la serenidad para con las cosas...Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la apertura al misterio...La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo”. (Heidegger, 1994). Y en su ensayo “La pregunta por la técnica” Heidegger, argumenta que “La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto es el peligro”. El autor cita a Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece...también lo que salva”. Luego señala: “ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el misterio...Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él”. (Heidegger, 2001: 23, 26, 30). La técnica presenta el ser del ente como lo meramente disponible y a la vez permite experimentar lo sustrayente —dice Cerezo— “en su *pavorosa y peligrosa* amplitud. En el ‘dis-positivo armazón’ (*Gestell*), como constelación epocal, obra también el movimiento des-ocultación/ocultación...del Acaecer (*Ereignis*)...” (Cerezo: 81).

Hay en todo esto, pienso, una terminología y una conceptualización de clara raigambre religiosa, que se dirigen a desentrañar la posibilidad de una revelación y de una salvación.

Otto enfatiza igualmente, en su análisis de lo numinoso, el sentimiento de dependencia del hombre, no por haber sido creado, sino por ser “pobre criatura”: “es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad”. (Otto: 32). Si bien es cierto que la idea heideggeriana del Ser que “arroja” al hombre a su destino no implica una total dependencia por parte del *Dasein*, en ocasiones Heidegger habla con un lenguaje que coloca al *Dasein* en actitud de significativa pasividad, en medio de un pensar —como escribe en la Introducción a “¿Qué es metafísica?”— “acontecido por el propio ser y por

ende obediente a él”. (Heidegger, 2000: 304). En la “Carta sobre el humanismo” Heidegger insiste que “El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto a su esencia” (Heidegger, 2000: 277). Y en “Superación de la metafísica” escribe que: “Ninguna mera acción (humana) va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra al ente al acaecimiento propio”. (Heidegger, 2001: 72). El encuentro del hombre con el Ser, el logro de ese “habitar” del Ser, el despliegue de esa “morada” en la que el hombre se sienta arraigado en un hogar, depende de una especie de “favor” del ser y de una “conversión” del hombre: Sólo el ser es capaz de otorgar lo que Heidegger llama también la gracia (*Huld*) de responder a su reclamo. (Cerezo, 80). “Gracia”, “conversión”, “misterio”, “sacrificio” (Heidegger, 2000: 256), “acaecimiento” (palabra que está —creo— muy próxima a “revelación”), son términos cercanos a lo religioso, a lo que cabe añadir que la actitud de “serenidad” (*Gellassenheit*) que postula Heidegger se asemeja mucho a la idea de “renuncia”, propia de la mística. De hecho, en su ensayo “En torno a la cuestión del ser”, Heidegger se queja de que el término “mística” se vuelva “enseguida e injustamente sospechoso”. (Heidegger, 2000: 331).

Es bastante obvio, como apunta Tepedino, que la dialéctica “ocultamiento/des-ocultamiento” del Ser y la verdad, desarrollada por Heidegger —entre otros lugares— en la mencionada “Carta sobre el humanismo” y en su estudio sobre “El origen de la obra de arte” (Heidegger, 2000 (2): 28-41), se emparenta con la idea de la “ausente-presencia” del “Dios oculto” de la tradición mística cristiana. (Tepedino: 227). La obra de Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, ofrece interesantes reflexiones que refuerzan la posible deuda de Heidegger con la mística cristiana, y en particular con Pascal. Para este último, dice Goldmann, “El Dios oculto es...un Dios presente y ausente, y no presente unas veces y ausente otras, *sino siempre presente y siempre ausente*”. Goldmann escribe que “El Dios de la tragedia es un Dios siempre presente y siempre ausente. Su presencia indudablemente desvaloriza el mundo y le quita toda realidad, pero su no menos radical y permanente ausencia, por el

contrario, hace del mundo la *única realidad* frente a la cual se encuentra el hombre y a la que puede y debe oponer su exigencia de realización de valores substanciales y absolutos”. (Goldmann, 1985: 51, 67). Considero que esta es una situación bastante similar a aquélla en que se halla el *Dasein* heideggeriano, en busca de ese “carácter abierto de lo ente” y de un significado que conceda consistencia a la vida en un plano que se liga hondamente a lo religioso, el plano en que “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”. (Heidegger, 2000: 257-258).

Otto cita a Récéjac, quien dice que “El misticismo comienza por el sentimiento de una *dominación* universal *invencible*, y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina”. (Otto: 35). La resonancia de los primeros párrafos de la “Carta sobre el humanismo” no está lejos de ese deseo de unión en una morada en la que “habita el hombre”: “Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada, Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian”. (Heidegger, 2000: 259). Los poetas como Hölderlin, y los “pensadores esenciales” (¿como Heidegger?) son mediadores en la “parusía” del Ser —otro término hondamente religioso que Heidegger usa con frecuencia, por ejemplo en su ensayo en torno a “El concepto de experiencia de Hegel”. (Heidegger, 2000 (2): 153-155). El término *parusía* en griego bíblico significa el retorno de Cristo el día del juicio. Me parece evidente que en Heidegger hay numerosos momentos en los que se vislumbra que el pensador *está a la espera*. Por ejemplo, en su estudio “La sentencia de Anaximandro”, donde leemos: “¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en que está suspendida? ¿Estaremos viviendo la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer?” (Heidegger, 2000 (2): 242).

Resulta, me parece, de sumo interés lo que dice Otto sobre el instante más santo, más numinoso de la misa católica, la consagración, que se expresa “aún en la mejor misa cantada, por el silencio; la música enmudece, y enmudece por largo tiempo y por completo, de suerte que el silencio mismo se oye...” (Otto:

102-103). El tema de las “voces del silencio” —para usar la fórmula malrauxiana— es recurrente en el segundo Heidegger: la “voz” del Ser es audible si sabemos hacer silencio “dejando que las cosas sean en su propio misterio, para poder *pensarlas* ‘poéticamente’”. (Tepedino, 2002: 229). La historia del Ser, su despliegue a través de diversos períodos, su vinculación con el Dasein que acude a su encuentro para fundar esa morada sólo puede ser percibida y dicha como evocación, con un lenguaje que toca lo inefable y escapa a los parámetros del discurso racional ilustrado de la modernidad “caída”. Algo no muy distinto, si se le considera, del *Deus absconditus et incomprehensibilis*, “que no era en realidad para Lutero un *deus ignotus*. Por el contrario, lo ‘conocía’ muy bien, con todo el espanto y horror del ánimo acobardado”. (Otto: 181). Dicho de otra manera, así como la misteriosa oscuridad de lo numinoso no implica la imposibilidad de conocerlo, la misteriosa presencia/ausencia del Ser en su diléctica ocultamiento/desocultamiento no hace inaccesible la verdad, sino que la coloca en un plano de significación que exige de una actitud y de unos instrumentos conceptuales y lingüísticos ajustados a su propia naturaleza como *aletheia*.

El libro de Otto me ha guiado para ordenar lo que creo son claros atisbos de lo sagrado en algunos textos del segundo Heidegger. Pienso que esa conexión con el tema religioso en no poca medida explica el atractivo que el pensamiento heideggeriano de la “vuelta” o “giro” ejerce sobre numerosos espíritus que, como dice Löwith, tal vez ya no sean cristianos “pero desearían ser religiosos”. (Löwith: 133). En última instancia, Heidegger no parece decidirse, y sostiene que “Una velada fatalidad suspendida entre lo divino y lo contrario de lo divino recorre el ser”. (Heidegger, 2000 (2): 38). Para citar de nuevo a Löwith: “la cuestión de si el Ser le habla primeramente como mundo al Dasein humano o como Dios al alma permanece suspendida y ambigua”. (Löwith: 134).

REFERENCIAS:

-Cerezo Galán, P. (1997): “Metafísica, técnica y humanismo”, en, Navarro y Rodríguez, eds., **Heidegger o el final de la filosofía** (Madrid: Editorial Complutense).

- Goldmann, L. (1985): **El hombre y lo absoluto. El dios oculto** (Barcelona: Ediciones Península).
- Heidegger, M. (1994): "Serenidad" (Barcelona: Ediciones del Serbal). Tomado de la página web *Heidegger en castellano*:
http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/serenidad.htm
- Heidegger, M. (2000): **Hitos** (Madrid: Alianza Editorial).
- Heidegger, M. (2000) (2): **Caminos de bosque** (Madrid: Alianza Editorial).
- Heidegger, M. (2001): **Conferencias y artículos** (Barcelona: Ediciones del Serbal).
- Löwith, K. 1995): **Martin Heidegger and European Nihilism** (New York: Columbia University Press).
- Otto, R. (1996): **Lo santo** (Madrid: Alianza Editorial).
- Pöggeler, O. 1986): **El camino del pensar en Martin Heidegger** (Madrid: Alianza Editorial).
- Rodríguez, R. (1997): "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en, Navarro y Rodríguez, eds., **Heidegger o el final de la filosofía** (Madrid: Complutense).
- Tepedino, N. (2002): "El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIX, 2002

Cuatro notas sobre Heidegger

Aníbal Romero ——— 2004

**Algunas
consideraciones
sobre verdad
y arte
en Heidegger.**

Algunas consideraciones sobre verdad y arte en Heidegger

Aníbal Romero

(2004)

Puede afirmarse que Heidegger “llega” al arte como tema filosófico a través de su indagación en torno al problema de la esencia de la verdad. En efecto, el denominado “giro” o “vuelta” del primero al segundo Heidegger tiene como uno de sus aspectos medulares la cuestión de la verdad, asunto sobre el cual Heidegger comienza a explorar nuevos territorios en **Ser y tiempo**, pero que se convierte en cuestión predominante en su pensamiento a partir de los años treinta.

En los ensayos *De la esencia de la verdad* y *La doctrina platónica de la verdad* (1930-1) Heidegger esboza una perspectiva de la verdad “primera” como *experiencia*, con base en una crítica del concepto dominante de verdad como expresión proposicional de la lógica o el lenguaje, o como producto estrictamente conceptual. Según Heidegger, en Platón la original *alétheia* griega se convierte en desocultamiento del ente y no del ser mismo, con lo que la verdad, *a-létheia*, pierde su carácter privativo y se siembran las semillas de lo que más tarde sería la idea de verdad como rectitud del enunciado. En Platón, escribe Heidegger, “La verdad se torna...corrección de la aprehensión y el resultado”. (Heidegger, 2000: 192).

Heidegger admite que Platón había adoptado la concepción de la *alétheia* como luminosidad y claridad, pero “En cuanto desocultamiento, la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo sino que, a partir del momento en que se

ha tornado corrección...es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente”. (Heidegger, 2000: 195). En otras palabras, para Heidegger, a diferencia de Platón, la verdad “primera” es más que el “claro de lo ente” que posibilita que el ente como tal sea comprendido; para Heidegger el claro de lo ente es simultáneamente ocultación del ser mismo (del Ser). El ente puede ser entendido en su ser-ente gracias al claro, y sin embargo el ser como tal permanece impensado y yace oculto. Como lo expresa Onetto en su excelente estudio sobre las *Beiträge zur Philosophie*: el estar oculto del ser mismo lo capta el pensador como la “no-verdad”, la que no significa falsedad, sino lo no-clareado o despejado, lo cerrado del ser. La esencia plena de la verdad es para Heidegger la simultaneidad de claro (del ente) y ocultamiento (del Ser), y la expresión “despejante ocultamiento” —con la que el filósofo describe la esencia de la verdad en las *Beiträge*— “indica que la verdad no es ninguna cosa ni ningún estado, sino un *acontecimiento*”. Si para Aristóteles y Tomás de Aquino el entendimiento era el lugar de la verdad, para Heidegger “es un Dasein pre-cognitivo el lugar de la verdad originaria (claro). Como lugar del claro del ente, el Dasein es, al mismo tiempo, el lugar del ocultamiento del ser, como asimismo el lugar para un posible pensar-en (recordar) el Ser. De allí entonces la estrecha sino idéntica relación de Ser y verdad”. (Onetto, 2003. Véase también, Tepedino, 2002: 222).

Estos planteamientos son relevantes para el tema del vínculo entre verdad “primera” y arte en Heidegger, ya que si asumimos como cierto que esa verdad primera es una experiencia, un acontecimiento (o *Ereignis* entendido

como “acontecer” y “apropiación”, Tepedino, 2002: 222), tenemos entonces que el sentido de mucho de lo que afirma el filósofo dependerá de aclarar, así sea de manera analógica, *en qué consiste esa experiencia o ese acontecimiento a los que alude en sus consideraciones en torno a la verdad*, experiencia que, como indica Tepedino, “encierra un carácter profundamente religioso”. (Tepedino, 2002: 243). Por las razones que sean, Heidegger no toma el camino de explorar los posibles contenidos religiosos de esa experiencia, pero su análisis le conduce a lo que podríamos llamar “el hallazgo del arte”, al descubrimiento de la experiencia del “gran arte”, o del “arte auténtico”, como una vía para clarificar su concepción de la esencia de la verdad como el “claro abierto para el ocultarse”.

Los justamente famosos pasajes de Heidegger sobre la pintura de los zapatos campesinos de Van Gogh y el templo griego, apuntan en la dirección de sacar a la luz los contenidos y significación de ese “acontecer” de la verdad: “¿Qué ocurre aquí? ¿Que obra dentro de la obra? El cuadro de Van Gogh es la apertura por la que atisba lo que es de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser... Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad”. (Heidegger, 2000 (2): 25). En *El origen de la obra de arte* el filósofo insiste que “El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento. El desocultamiento (la verdad) no es ni una propiedad de las cosas en el sentido de lo ente ni una propiedad de las proposiciones”. (Heidegger, 2000 (2): 39). El siguiente me parece un pasaje clave: “...¿cómo acontece la verdad? Nuestra

respuesta es que acontece de unos pocos modos esenciales. Uno de estos modos es el ser obra de la obra...En ese alzarce ahí del templo acontece la verdad. Esto no quiere decir que el templo presente y reproduzca algo de manera exacta, sino que lo ente en su totalidad es llevado al desocultamiento y mantenido en él...En la pintura de Van Gogh acontece la verdad. Esto no quiere decir que en ella se haya reproducido algo dado de manera exacta, sino que en el proceso de manifestación del ser-utensilio del utensilio llamado bota, lo ente en su totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, alcanzan el desocultamiento”. (Heidegger, 2000 (2): 40).

El arte ofrece a Heidegger un importantísimo camino para avanzar en su exploración de la “esencia de la verdad” (primera). Ahora bien, ¿nos dice el filósofo algo relevante *sobre el arte* mismo? Para examinar el asunto interesa citar este pasaje de *El origen de la obra de arte*, en el que el filósofo sostiene, con referencia al cuadro de Van Gogh, que “Cuanto más sencilla y esencialmente aparezca sola en su esencia la pareja de botas...tanto más inmediata y fácilmente alcanzará con ellas más ser todo lo ente. Así es como se descubre el ser que se encubre a sí mismo. La luz así configurada dispone la brillante aparición del ser en la obra. La brillante aparición dispuesta en la obra es lo bello. *La belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento*”. (Heidegger 2000 (2): 40).

Pienso que de éste y otros pasajes pueden extraerse algunas consideraciones sobre lo que la filosofía heideggeriana aporta sobre el arte. Diría en primer término que el arte, *cierto tipo de arte que Heidegger considera*

“auténtico”, le proporciona al filósofo un medio privilegiado —una especie de instrumento analógico— para expresar ese carácter inefable, inasible, pero real del acontecer de la verdad primera: ante la obra de arte *sabemos* que hay algo allí que existe pero resulta difícilmente expresable, y no obstante es decisivo, a pesar de que al intentar articularlo sintamos un vacío. (Steiner, 1999: 105). En segundo lugar, el arte le aporta al filósofo un medio para enfatizar la naturaleza de la experiencia de la verdad como acontecer pre-cognitivo, pre-lógico y abierto al ser, como “asombro original” y “vivencia”. (Steiner, 1999: 108, 154, 203). En tercer lugar, las reflexiones heideggerianas sobre el arte y la verdad se sustentan en un *privilegiar cierto tipo de arte y de idea de la “belleza”*, que aparte de ser figurativo tiene otras características, que tal vez podríamos definir como las de un “clacisismo moderado”.

No he dicho lo anterior a manera de crítica, sino con dos propósitos: uno, destacar otra vez que para Heidegger el problema fundamental es el de la esencia de la verdad, y no el de la “esencia” del arte; el arte, como ya apunté, constituye para el filósofo un feliz hallazgo y un medio para su indagación de la verdad como “experiencia”; y dos, conviene tener en cuenta las dificultades de lo que el filósofo aspira decirnos sobre el arte mismo, pues su perspectiva al respecto presenta ciertas limitaciones derivadas de sus particulares preferencias, de su crítica global a la modernidad, y de su gusto por un “arte humano de estatura humana” (palabras del Prof. Tepedino en clase), un arte que conduzca al acontecer de la verdad en un marco experiencial más completo ligado a la “serenidad” (*Gelassenheit*), a la “apertura al misterio” y al “arraigo

verdadero” en la morada del Ser. De allí el rechazo de Heidegger a “la literatura actual”, que le resulta “en gran parte destructiva” (Heidegger, 1989: 71), y la naturaleza de sus ejemplos concretos en *El origen de la obra de arte*.

Difícilmente podría cierto arte moderno ajustarse a los criterios de valoración artística que pueden derivarse del pensamiento de Heidegger, aunque se trata de un espacio digno de ser explorado en búsqueda de esa “experiencia auténtica del ser”.

Referencias:

Heidegger, M., 1999: **Escritos sobre la Universidad alemana** (Madrid: Tecnos).

Heidegger, M., 2000: **Hitos** (Madrid: Alianza editorial).

Heidegger, M., 2000 (2): **Caminos de bosque** (Madrid: Alianza editorial).

Onetto, B., 2003: “Introducción a las *Contribuciones a la filosofía*”, tomado de la página web “Heidegger en castellano”:

<http://personales.ciudad.com.ar/Heidegger/contribuciones.htm>

Steiner, G., 1999: **Heidegger** (México: FCE).

Tepedino, N. (2002): “El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIX.