

## HEIDEGGER O EL PENSAR DE FUTURO

por Jaime ASPIUNZA

*Heidegger o el final de la filosofía* recoge once conferencias y una extensa bibliografía de la obra de y sobre Heidegger en castellano<sup>1</sup>. La variedad y calidad de los textos en él reunidos lo hace de gran interés, especialmente si se tiene en cuenta la parvedad de publicaciones sobre Heidegger que distingue a este país. (Aclaremos que lo relativamente extenso de la bibliografía —unos seiscientos o setecientos títulos— no desdice la parvedad de publicaciones: lo producido en España por autores del país en los años ochenta no va mucho más allá de una docena de artículos y unos pocos libros<sup>2</sup>).

El final de la filosofía es a la vez comienzo de otra cosa, de un pensar de futuro, de un pensar que, para ser actual, tiene que ser de futuro. (Y si hago hincapié es sólo porque se suele olvidar con excesiva frecuencia lo que de *impulso del pensar* tiene Heidegger, su obra. Lo veremos). Si Heidegger critica a la modernidad, diagnosticando el final de la filosofía, es porque piensa desde su futuro. Pensar

---

<sup>1</sup> Las conferencias acerca del filósofo alemán pronunciadas con ocasión de un coloquio internacional celebrado en Madrid los días 6-9 de marzo de 1989 para conmemorar el centenario de su nacimiento (junto con el de Wittgenstein), coloquio organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y el Instituto Alemán. El libro fue publicado en 1993 por la Ed. Complutense; figuran como compiladores J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez. Según explican los editores en una nota, la intención inicial era publicar también las conferencias acerca de Wittgenstein; al no haber podido disponer de ellas en su totalidad se optó por reunir en un libro exclusivamente las de Heidegger. Autor de la bibliografía es G. Díaz Díaz.

<sup>2</sup> Entre los libros hay dos que considero de cita casi obligada para el lector interesado que se inicia en Heidegger; me refiero a la introducción de R. Rodríguez a la obra de Heidegger, clara y rigurosa (*Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, 218 pp.), y al comentario a *Ser y tiempo* de P. Peñalver, detallado y sugerente (*Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, 271 pp.).

desde su futuro no significa conocerlo ni ser capaz de preverlo, significa señalar lo que ha de ser el ámbito del pensar, su estructura dinámica. Ese doble aspecto de la crítica heideggeriana, mejor dicho: su *integración* de la doble faz del mundo, de lo positivo y lo negativo en él, es asunto que por su dificultad suele pasarse por alto, desvirtuándose así lo en ella más peculiar.

A excepción de una de las conferencias<sup>3</sup>, todas las demás se articulan, bien que en sentidos y maneras muy diferentes, en torno a dos grandes temas: la incursión política de Heidegger y su crítica a la modernidad. De la consideración de estos dos temas y el ya subrayado doble aspecto de la crítica surgen tres cuestiones en el marco de las cuales voy a reseñar las diez conferencias restantes<sup>4</sup>. Tales tres cuestiones las titularé: 1) la incursión política; 2) la crítica a la modernidad o la cuestión de la técnica; 3) el pensar de futuro. (Como es de suponer, la mayoría de las conferencias participan en mayor o menor medida de los tres asuntos: la distribución en apartados tiene lo suyo de caprichosa).

## 1. La incursión política

El asunto de la incursión nazi de Heidegger ha dado mucho que hablar y seguirá dándolo. No vamos a entretenernos aquí con él<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La del historiador H. Ott: "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", pp. 163-174. Ya que no le voy a dedicar más atención, señalaré aquí que Ott presenta en ella algunos elementos de esas "raíces católicas", en particular lo relativo a las relaciones de Heidegger con el teólogo católico E. Krebs, profesor de Friburgo, «elemento decisivo para [su] socialización científica, lo mismo que para el impulso de su pensamiento» en los primeros años, es decir, hasta 1919. (Véase en la nota 5 la referencia de la obra principal de Ott sobre Heidegger.)

<sup>4</sup> Cinco contribuciones de autores españoles —P. Cerezo Galán, F. Duque, J. Muñoz, J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez—, tres de alemanes —K.-O. Apel, O. Pöggeler y R. Augstein—, una de dos franceses —L. Ferry y A. Renaut— y una de un italiano —V. Vitiello—.

<sup>5</sup> Se puede recomendar, por su interés, la introducción a M. Heidegger: *Escritos sobre la Universidad alemana*, edición a cargo de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, titulada «Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?», pp. IX-XXIX. También, por ser la investigación más detallada de los hechos, el libro de H.

Sólo deseo consignar las dos posturas que en estas conferencias se encuentran al respecto y proponer una simple reflexión. Por un lado, la postura de los que, obviando cualquier tipo de juicio relativo al infausto episodio, intentan hacer de él motivo de una meditación; por otro, los que extienden su rechazo del episodio político a la filosofía de Heidegger. Así, tanto J. Muñoz como F. Duque comienzan por advertir que no es asunto suyo juzgar, que lo que el asunto suscita es otra cosa. (Se verá qué otra cosa). En cambio, R. Augstein, por un lado, y L. Ferry y A. Renaut, por otro, parten de un juicio condenatorio implícito pero determinante, bien que de reflexiones de contenido y carácter muy diferentes.

La conferencia de R. Augstein<sup>6</sup> está repleta de ideas como destellos y en ella brilla el saber hacer periodístico de su autor. Resulta amena y sencilla de leer, ciertamente la más sencilla del volumen.

La tesis central de Augstein es que «el escándalo Heidegger estriba, no tanto en lo que hizo o dijo, [como] en lo que dejó de hacer y de decir». Que Heidegger era en 1933 «simplemente un nazi, un seguidor del movimiento» es algo sobre lo que no cabe discusión. Con todo, y en esto Augstein discrepa explícitamente de Farías, Heidegger no habría sido un filósofo nazi —ni siquiera su discurso de rectorado puede interpretarse en este sentido— sino un «revolucionario conservador»; y su filosofía, simplemente teología negativa, en 1933 aún positiva<sup>7</sup>.

---

Ott: *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, 407 pp., versión castellana de H. Cortés del original alemán: *M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt, Campus, 1988, 1992<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> «Filosofía y política en Heidegger», pp. 49-57. R. Augstein es editor de la bien considerada revista alemana *Der Spiegel*. Realizó, además, la entrevista que Heidegger concediera al *Spiegel* en 1966, publicada, por expreso deseo suyo, sólo después de su muerte, en 1976. Dicha entrevista se encuentra en castellano en M. H.: *Escritos sobre la Universidad alemana* (véase la nota anterior), pp. 51-83.

<sup>7</sup> Augstein, que viene a reconocer que no le interesa lo propiamente filosófico de Heidegger, se remite en esto a las tesis de P. Bourdieu en *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988. Sobre la «revolución conservadora» de la República de Weimar puede verse en castellano J. Herf: *El modernismo reaccionario*, México, FCE, 1990. (Hay versión castellana del libro de Bourdieu, en Paidós, pero

Ferry y A. Renaut<sup>8</sup> se preguntan cómo es posible que cierta parte de la “intelligentsia” francesa, nada sospechosa políticamente, se niegue a ver la relación entre el compromiso nazi de Heidegger y la crítica de éste a la modernidad. ¿No será —insinúan los autores— que ese elemento del pensamiento heideggeriano se les ha hecho tan imprescindible que prefieren no tocar el asunto de la posible relación con el compromiso político de su autor?

Dicha crítica heideggeriana entienden ellos que es una *crítica total del mundo moderno*, «incapaz de asumir las promesas [de éste]». Quizás sea ese —no lo sé— el planteamiento del neoheideggerianismo francés de los años ochenta (al que los autores se refieren) —mas no el de Heidegger<sup>9</sup>. Pensar de nuevo la cuestión del sujeto y, en lo que concierne específicamente a lo político, la cuestión del límite— no creo que sean propuestas que un pensar heideggeriano rechazara.

En definitiva, reina cierta confusión y ligereza en el terreno de los argumentos —“crítica total”, “antihumanismo”, “fatalismo”, etc.—, probablemente informada por una pasión mal contenida<sup>10</sup>, ¡lo que no quita interés al conjunto!

Al hilo de lo anterior, la reflexión anunciada. Lejano ya el fragor de la batalla, se me impone una pregunta: ¿qué es lo que lleva a juzgar? ¿De qué modo afecta la cuestión “Heidegger nazi” cuando impulsa de modo inmediato un juicio al respecto? Pues, aparte de las dos posturas consignadas en torno a la incursión política de Heidegger, hay otra, menos filosófica, más estéril y, sin embargo, bastante

resulta difícilmente comprensible y, por ende, suma-mente irritante.)

<sup>8</sup> Su conferencia se tituló —significativamente— «El caso Heidegger», pp. 111-125.

<sup>9</sup> Ciertamente *no* es «lo esencial del pensamiento heideggeriano el mostrar, que del nacimiento de la subjetividad y del humanismo al universo de la técnica, la consecuencia es inevitable»; *ni* «la crítica del mundo contemporáneo [...] es incompatible con el mínimo de *subjetividad* requerido para que un pensamiento democrático sea posible» —como dicen literalmente los autores—. (Una discusión más detallada de esta cuestión se abordará en el tercer apartado de esta recensión.)

<sup>10</sup> ¿Por qué, si no, echar en cara a quienes no están dispuestos a prestar atención a un libro «de irritante banalidad» (como consideran los propios autores al de Farías) la asunción de una postura totalitaria? ¿Es que acaso no es la banalidad lo propiamente totalitario?

común —es la de quien está dispuesto a juzgar y juzga, más bien condena, por lo general sin asomo de duda y de modo sumario.

La cuestión es la siguiente: entiendo que uno juzgue, que incluso deba hacerlo, sobre aquello que le concierne, que le afecta. Así, por ejemplo, me parece perfectamente justificado y razonable que R. Augstein se muestre indignado por el intento de Heidegger de engañarle<sup>11</sup>. Lo que no se me alcanza es cómo afecta el episodio de 1933, o, si se quiere, la desafección a la democracia por parte de Heidegger al ciudadano corriente de Francia o España en 1995. No vale, por supuesto, la respuesta de un interés desinteresado. De ahí que me surja la pregunta y la propongá a modo de reflexión: ¿Cómo *afecta* la incursión de Heidegger en el nazismo cuando uno se ve impelido a juzgarla<sup>12</sup>.

F. Duque analiza *lo político* a partir del discurso del rectorado<sup>13</sup>. La clave del discurso la sitúa en el concepto de Führer, que interpreta como figura de transición entre el *Dasein* de *Ser y tiempo* y el ser-humano-mortal [*der Sterbliche*] de la filosofía de los años cuarenta y cincuenta —en la medida en que son figuras, las tres, de lo más propio del ser humano. El gran error de Heidegger habría estado en ver en el “Führer” de carne y hueso la encarnación de una figura conceptual, olvidándose en ello del análisis que él mismo había

---

<sup>11</sup> En la entrevista del *Spiegel* o en la defensa que Heidegger hiciera de sí ante la comisión depuradora de los aliados tras acabar la guerra, en las que parece querer dar a entender que lo suyo fue más resistencia que participación. Dicha defensa se encuentra en castellano también en M. H.: *Escritos sobre la Universidad alemana* con el título de «El rectorado. Hechos y reflexiones», pp. 21-47.

<sup>12</sup> Reflexión que acaso deba ampliarse y formularse del modo siguiente: ¿Por qué es tan común la compulsión al juicio en esta sociedad nuestra? ¿Es que acaso el bien ganado derecho democrático de todos a tener una opinión se ha convertido en la obligación de ir pergeñándose uno ante todo? ¿O se trata, por el contrario, de un atavismo?

<sup>13</sup> «La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger», pp. 93-110. El discurso del rectorado es el que Heidegger leyó con ocasión de la toma de posesión del cargo; asimismo en M. H.: *Escritos sobre la Universidad alemana*, pp. 7-19. Duque vuelve a abordar la cuestión de un modo más amplio en «La guarda del espíritu. Acerca del “nacional-socialismo” de Heidegger», pp. 81-122 en *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, 207 pp., recopilación de artículos de varios autores realizada por el propio F. Duque.

realizado en *Ser y tiempo* sobre el fenómeno del *Man* —esa interpretación del mundo y de la vida, interpretación ya acabada y en principio cerrada a través de la cual nos constituimos miembros de una sociedad determinada. En tal análisis quedaría claro que no hay salida de excepción al mundo presente, que sólo profundizando en su crisis podrá, en su caso, dársele la vuelta. Así, considera Duque que la verdadera caída en el abismo está en el «gesto aristocrático de repudio» con que Heidegger condena a la figura del trabajador, central en el mundo de la técnica, o en «el absoluto pesimismo que a veces parece presidir su último pensar».

Excesivo optimismo al creer en Hitler, excesivo pesimismo al descreer del mundo actual —excesos de un radicalismo que, no obstante, tampoco es absoluto (y con esto se avanza una primera respuesta a Ferry y Renaut). Pues Heidegger, en lo que es su meditación más sosegada, cuando se resiste a la tentación del abismo, entrevé también un resquicio de horizonte, una propuesta actual de futuro, que Duque refleja aquí con palabras de Hölderlin: «*Pensar lo impoético*», pensar la técnica. Lo que traducido a términos políticos significaría aprovechar las posibilidades de apertura, de transformación y creación que el propio sistema democrático esconde en sí.

## 2. La crítica a la modernidad o la cuestión de la técnica

La crítica de Heidegger a la modernidad<sup>14</sup> provoca una cuestión general: la del carácter meramente negativo y el carácter totalitario de la crítica. ¿Es así realmente —como Ferry y Renaut mantenían— o esa es precisamente la versión *moderna* del pensar heideggeriano,

---

<sup>14</sup> La conferencia de K.-O. Apel, «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», pp. 11-47, si bien se sitúa en el marco de la crítica a la modernidad, no encaja en la cuestión que aquí nos interesa, por lo que me conformaré con reseñarla brevemente. Desarrolla la tesis de que basándose en Heidegger tanto se puede hacer valer la historicidad de la constitución de sentido del mundo en cuanto fundamento de todo juicio posible, lo que ha dado lugar a la destrascendentalización de la filosofía, como *la validez universal y atemporal de los juicios* concretos, es decir, una retranscendentalización de la filosofía, que vendría a posibilitar la fundamentación de una ética y, en fin, el propio planteamiento de Apel.

su *reader's digest*?

R. Rodríguez desarrolló en su conferencia<sup>15</sup> ese concepto central de la hermenéutica heideggeriana que es la “historia del ser”, y lo aplica a la desconstrucción de la filosofía moderna de la subjetividad, de la cual y frente a la cual surge el propio pensar de Heidegger. Analiza, además, los elementos de esa hermenéutica y explicita las dificultades que en su opinión plantea.

De entre los elementos baste con destacar la perspectiva de *totalidad*, en un doble sentido: a) hay una única clave interpretativa —el retraerse del ser, que no se presenta como tal; y b) en cada época domina una única figura del ser todas las manifestaciones de la época. Naturalmente, ya sólo ese elemento produce «cierta clausura del horizonte interpretativo»; además, la crítica heideggeriana —considera R. Rodríguez— estaría aquejada de un «tono fundamentalmente negativo».

¿Se puede decir lo mismo en general de la crítica a la modernidad?

J. Muñoz, en una conferencia muy atractiva por la riqueza de referencias y el buen hacer literario, se pregunta también si dicha crítica no constituirá un *cierre excesivo* del universo del discurso; su respuesta, sin embargo, es negativa —en Heidegger hay una invitación a un pensar diferente, un pensar que «sólo empieza cuando llegamos finalmente a entender que la razón [...] es la más tenaz adversaria del pensar»<sup>16</sup>.

Su conferencia, «Sólo un dios puede salvarnos», toma su título de una célebre declaración de Heidegger en la entrevista del *Spiegel*, frase que, por aquello de su ambigüedad, ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones<sup>17</sup>. Muñoz asume la crítica “radical” de Heidegger a

---

<sup>15</sup> «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», pp. 191-205.

<sup>16</sup> M. H.: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1980<sup>6</sup>, p. 263; en la reciente traducción castellana de H. Cortés y A. Leyte: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 240.

<sup>17</sup> Dice concretamente Heidegger, en respuesta a la pregunta de si frente al poder de la técnica podrían hacer algo el individuo o la filosofía: «Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el estado actual de cosas. Esto

la modernidad, y reconoce que el diagnóstico heideggeriano —que la técnica constituiría una homogeneización, una nivelación de toda diferencia en una “mala unidad”, aun cuando se presente como aparente lucha de cosmovisiones— plantea dificultades serias a la filosofía práctica, al señalar la inexistencia de un espacio de posible orientación —pero ni se puede hablar de fatalismo, ni cabe la proclama, eficazmente desmentida por la técnica, de que el hombre es lo importante<sup>18</sup>.

Lo único que importa (ante ese humanismo inhumano) es un pensar que sea «capaz de alentar una transformación tal que podamos residir en el mundo de un modo “totalmente distinto”». «El camino tentativamente resolutorio de este laberinto no es, pues, el de las éticas al uso (dialógicas o no, personalistas o no, neocomunitaristas o no, individualistas o no). Ni resulta tampoco demasiado intuitivamente plausible...» Tal vez una «ética originaria que a un tiempo abra espacios para la diferencia y sea capaz de conferir Sentido, [en fin, un] espacio en que se juegue el tiempo de vida del hombre»<sup>19</sup>.

Es obvio que la propuesta heideggeriana es vaga e inaprehensible: se escapa de entre las manos en cuanto uno pretende fijarla. Por ello produce cierta desazón —una crítica que parece quedarse sólo en la demolición de lo real. Hay que insistir, sin embargo, en que Heidegger no se queda en la mera crítica disolvente, por más que la divulgación de su pensamiento se goce en exhibir su “nihilismo”. La demolición, si se me permite seguir con la imagen, es en aras del despejamiento del horizonte, de una reconstrucción más idónea; mejor dicho: la demolición es ya reconstrucción. La crítica, insisto,

---

vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso». (En M. Heidegger: *Escritos sobre la Universidad alemana*, pp. 71-72.) La conferencia de J. Muñoz ocupa las pp. 127-138.

<sup>18</sup> En el artículo de P. Cerezo se expone magistralmente el vínculo que de modo esencial se da entre técnica y humanismo.

<sup>19</sup> El tema de la ética originaria en el ámbito del pensar heideggeriano lo trata P. Cerezo en «De la existencia ética a la ética originaria»: *Heidegger: La voz de tiempos sombríos* (véase nota 13), pp. 11-79.



tiene una índole positiva; no es que vaya acompañada de programa, no —es que en sí, en su negatividad es positiva.

Pero pasemos a señalar ese aspecto positivo del pensamiento heideggeriano. La conferencia de P. Cerezo nos sirve de puente entre este segundo y el tercer apartado.

El extenso y magnífico artículo de P. Cerezo trata de modo específico sobre la cuestión de la técnica en Heidegger<sup>20</sup>. De él sólo vamos a señalar su estructura y a comentar la cuestión de la “salvación” de la técnica, lo que al principio he llamado el pensar de futuro.

### 3. El pensar de futuro

El artículo de P. Cerezo se reparte en cuatro apartados que tratan respectivamente de: 1) la técnica y la metafísica, esto es, de cómo se imbrican recíprocamente técnica y metafísica, hasta el punto de tener un mismo modo de ser; 2) la técnica y el humanismo, de cómo el humanismo constituiría el giro subjetivista que da la metafísica en la modernidad, y de la ambigüedad que encierran en sí la una y el otro; 3) la técnica y el nihilismo, de la inseparabilidad de lo negativo de la técnica respecto de lo positivo del humanismo (ahí el supuesto antihumanismo de Heidegger); 4) la posibilidad de sobreponerse a la técnica, esto es, de la *Verwindung* de la metafísica.

No vamos a estas alturas a descubrir a P. Cerezo —baste con señalar que se trata de una exposición clarísima y perfectamente asimilada al castellano de un tema siempre oscuro. Lo que aquí nos atañe es lo relativo a la mencionada *Verwindung* de la metafísica. *Verwindung* no significa ni ‘superación’ ni ‘torsión’ (como quieren algunos traductores descuidados); *verwinden* es ‘recuperarse de una enfermedad, de una desgracia; asumir, asimilar algo que nos ha afectado negativamente’ —así, P. Cerezo lo vierte por ‘sobre-ponerse’ a la técnica.

---

<sup>20</sup> «Metafísica, técnica y humanismo», pp. 59-92.

La *Verwindung* de la metafísica sería la forma en que ha de darse la tan manida *Kehre*, la vuelta, el giro. Hay que precisar que la *Kehre* heideggeriana no es en absoluto, por mucho que sea ésa la especie extendida, un giro biográfico en la evolución del pensar del filósofo; la *Kehre* es el asunto del pensar que Heidegger entrevé ya desde los años veinte y cuya formulación final sería ese sobreponerse a la metafísica y, en consecuencia, a la técnica. La *Kehre* es la respuesta a la experiencia del olvido del ser, la cual le llevará a Heidegger a reconocer en el propio ser el rasgo esencial del retraerse, lo que determinará la crítica en general de la metafísica y en particular de la modernidad.

La *Kehre* supone la *integración* de lo negativo como rasgo constituyente del ser, lo que no hay que entender como exacerbación del nihilismo, sino, por el contrario, como sanación, o asimilación reconstituyente, de la negatividad. Tales rasgos de integración y negatividad son los que se interpretan desde una perspectiva moderna, la de la identidad, como crítica meramente negativa y totalitaria. Pero no hace falta negar absolutamente una totalidad para constituir otra. La integración de la negatividad supone sólo el aprovechamiento efectivo de los "agujeros negros" de esa totalidad que se constituye precisamente sobre la ausencia de ellos; no es más que dejar abierto un espacio para la posibilidad, que es la positividad de lo aparentemente vacío. Ahí está lo positivo de la negatividad, en la operación de integración que lo potencia.

Así, pues, la *Kehre* sería el concepto que permite pensar la posible "salvación" del mundo de la técnica. P. Cerezo no hace la distinción que proponíamos<sup>21</sup>, pero sí define la *Kehre* de modo palmario como «viraje ontológico que cancela la des-pedida (*Ab-schied*) del hombre respecto de la verdad del ser», de su ser-hombre y del ser de todo lo demás en que el hombre se encuentra inmerso de manera indisoluble.

---

<sup>21</sup> No se suele insistir demasiado en tal distinción, pero es fundamental dejar claro de una vez por todas que Heidegger *nunca* ha hablado de un giro biográfico de su pensamiento, que con la *Kehre siempre* ha mentado la manera de darse el ser en su retraerse. Se puede ver al respecto J. Grondin: «Prolegomena to an Understanding of Heidegger's Turn», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14-15, 1991, pp. 85-108.

Dicho en términos más sencillos, no se trata de eliminar la técnica, sino de *desabsolutizarla*<sup>22</sup>, de buscar en ella lo posibilitador de una subversión. Eso sí, sin olvidar la lección esencial que viene a desarbolar el humanismo moderno: el hombre no es el centro, la subversión no es una iniciativa del hombre. Esto, y no más, es lo que significa el antihumanismo heideggeriano: el reconocimiento de que no es el hombre el demiurgo de la historia, y que, en consecuencia, hay que transformar el papel del hombre en el mundo. Pero eso tampoco significa que el hombre sea un pelele en manos de una fatalidad absoluta.

La técnica misma esconde en sí la posibilidad de la “salvación”. Se trata de integrar la naturaleza calculable de la ciencia y técnica modernas con la nutricia y sustentadora que posibilitan la existencia del hombre. ¿Cómo? Heidegger lo ha dicho claramente: él no lo sabe. La historia sigue abierta en su ambigüedad. Lo que no vale es seguir creyendo que el humanismo es en sí bueno y la técnica, mala, o, en su versión maquiavélica, neutra; ni que el hombre logrará lo que se proponga con tal que la planificación y programación sean adecuadas. Importante es que no se confunda la falta concreta de esperanza con la desesperanza.

J. M. Navarro Cordón presenta la *Kehre* a través de la concepción heideggeriana de la libertad. En un texto difícil, muy denso, diríamos que un tanto duro para una conferencia<sup>23</sup>, expone la reflexión que los *Beiträge* realizan en torno a la libertad, que el autor considera es el hilo conductor de la filosofía de Heidegger. Los *Beiträge* constituirían la preparación del «tránsito de la modernidad a su otro», es decir, a la posibilidad que ella encierra; tales serían los dos términos de una “de-cisión” en que se configura la libertad del ser. Bien

---

<sup>22</sup> Es decir, desposeerle de su carácter totalitario —ahí la negatividad positiva de la integración.

<sup>23</sup> «Técnica y libertad. Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*», pp. 139-162. Los *Beiträge zur Philosophie* [Contribuciones a la filosofía] son un conjunto extenso de notas y textos de carácter aforístico de los años 1935-38 publicado como volumen 65 de las obras completas de Heidegger, editado por F.-W. von Herrmann: Frankfurt, Klostermann, 1989, 521 pp.

entendido que no se mienta aquí con “de-cisión” un acto volitivo, sino un corte, una intersección efectiva, una correspondencia del actuar humano con el ser.

De especial interés es, primero, el hecho de que se ofrezca al lector español una, aunque sea somera, caracterización de esta singular “obra” de Heidegger<sup>24</sup>; segundo, y esto es lo más importante, el ensayo de entender a Heidegger a partir de la cuestión de la libertad. Resumir aquí un texto tan rico y complejo es tarea imposible; sólo queda invitar a leerlo. Lo que quizás hubiera agradecido el lector medio es una más didáctica exposición de la cuestión de la libertad, cosa que el propio autor, suponemos que por razones de brevedad, se prohíbe.

O. Pöggeler se ocupa también con la *Kehre*<sup>25</sup> en su conferencia, aun cuando el título pueda llevar a confusión al lector español no avisado: «El paso fugaz del último dios. La teología en los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger». Esta teología no tiene nada que ver con religión positiva alguna ni pretende ser ella germen de religión —es sencillamente discurso sobre la cuestión del dios. Y el dios, los dioses son el nombre de *algo* que afecta al hombre. Como precisa Pöggeler en un texto ameno y esclarecedor: «En el giro “último dios” el adjetivo sirve justamente para dejar indeciso si hay que hablar de lo divino de un modo teísta, panteísta, politeísta o como se quiera.» «El último dios —dice Heidegger— sería lo “absolutamente otro” respecto a los dioses sidos»<sup>26</sup>. Si se tiene en cuenta que para Hölder-

<sup>24</sup> Sobre los *Beiträge* se puede ver en castellano: de F. Martínez Marzoa, «A propósito de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en *Daimon*, 2, 1990, pp. 241-246, unas pocas pero interesantes reflexiones que pretenden situar el texto en la producción de Heidegger; y de O. Pöggeler, «La implicación política de Heidegger», en *Taula*, 13-14, 1990, pp. 131-147, donde se expone sumariamente el contenido de dicho texto, así como su relación con la participación política de Heidegger.

<sup>25</sup> V. Vitiello («Heidegger/Rilke: un encuentro en el “lugar” del lenguaje», pp. 207-231) interpreta *lo mismo* desde el lugar del lenguaje. Entre Hegel y Rilke, en una reflexión muy fina y matizada, imposible siquiera de insinuar aquí, intenta reconstruir el espacio del lenguaje posible correspondiente a ese pensar de futuro señalado por Heidegger. En su formulación final, sería el del encuentro de la filosofía con la poesía, de la poesía con la filosofía.

<sup>26</sup> *Beiträge ...*, p. 403.

lin los dioses no sino tiempo, su paso fugaz [*Vorbeigang*] es el modo como los humanos experimentan su poder —en su ausencia—. Viene a ser otra forma de pensar la *Kehre*. Desde ella el pensar de futuro comporta una actitud: el estar en todo de la integración ha de ser un estar alerta, un estar a la espera.

(El texto de O. Pöggeler —de quien sería conveniente disponer de más obra traducida, no por nada es uno de los intérpretes mejor considerados de la obra de Heidegger<sup>27</sup>— se lee, salvados los pequeños obstáculos que la traducción aporta, con facilidad, con una facilidad excesiva. Como sucede cuando se oye la interpretación musical de un virtuoso, todo parece fácil y evidente; en su dominio técnico, en su riqueza de registros y en lo natural de su expresión se encierran siempre, no obstante, multitud de matices, de sugerencias, por lo general no desarrolladas. Debe leerse por ello con especial cuidado.)

---

<sup>27</sup> De O. Pöggeler se encuentra en castellano su ya clásico *El camino del pensar de M. Heidegger*, traducido por F. Duque: Madrid, Alianza, 1993<sup>2</sup>, 552 pp.; y *Filosofía y política en Heidegger*, en Alfa, 1984, 178 pp., en una traducción que es mejor no recomendar a nadie. Hay, además, algunos otros artículos sueltos, como, por ejemplo, el citado en la nota 23 y otro publicado en el n° 16 de *Er*, pp. 109-138, titulado «Destrucción e instante». Asimismo, una original presentación coloquial del pensar heideggeriano en *Archipiélago*, 14, 1993, pp. 113-123.

