

Karl Löwith

HEIDEGGER, PENSADOR
DE UN TIEMPO INDIGENTE

SOBRE LA POSICIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL
SIGLO XX

Heidegger, pensador de un tiempo indigente
(fragmento)

Extranjero: "Entonces déjanos examinar a aquel que parece imitar la verdad tal como se examina un trozo de hierro, entonces veremos si es una totalidad sin grietas o si posee fisuras".

PLATÓN, *Sofista* 267e.

Prólogo a la segunda edición

El autor cree no engañarse al asumir que la primera edición (1953) de esta apreciación crítica ha alcanzado su propósito al contribuir a romper el hechizo de un embarazoso silencio y de una estéril repetición por parte de los acólitos encantados. Sin embargo, desde ese momento casi no ha habido un examen que aborde la cuestión planteada por Heidegger sobre la relación del *Dasein* humano con el *ser* y la del *ser* con el *tiempo*. Para eso, le falta al hombre actual, que existe históricamente en nuestra época, toda experiencia de un ser vital y perenne, que bajo todos los cambios de sus apariencias permanezca siempre idéntico. La enigmática y manifiesta contemporaneidad del pensamiento de Heidegger es lo que le asegura una muy amplia repercusión, a pesar de toda su aparente excentricidad. Sin embargo, su desafío radical, que llega hasta los confines de la tradición europea y que cuestiona la racionalidad de tal tradición al caracterizarla como una historia de la decadencia, permanece sin una respuesta adecuada.

Una suerte similar corrió nuestro trabajo, que ha generado disgustos y adhesiones, pero tampoco ha recibido oposición crítica alguna; por lo tanto, no hubo ocasión de realizar una revisión fundamental, dejando de lado la eliminación de un párrafo insostenible en la página 41 de la

primera edición. Sin embargo, en lugares relevantes se han tomado en cuenta los escritos de Heidegger aparecidos después de 1953. Como conclusión hemos añadido una contribución escrita para el 70º aniversario del nacimiento del pensador, que afirma que su propio pensamiento se corresponde con el “mandato del ser”, que sólo puede ser expresado de modo originario en las lenguas griega y alemana.

“Uno paga mal a su maestro si permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no queréis arrancarme la corona? Me veneráis, pero ¿qué sucederá si un día vuestra veneración desaparece?”

Heidelberg, primavera de 1960

I. Sobre la autorresolución del *Dasein* y el ser que se da a sí mismo

Las siguientes reflexiones sobre el camino recorrido por Heidegger desde *El ser y el tiempo* (1927) hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947) y las contribuciones producidas entre 1935 y 1946 reunidas bajo el título *Caminos del bosque* (1950) tienen el propósito de discutir la cuestión de si el discurso tardío de Heidegger sobre el “ser” y finalmente sobre el “acontecimiento” es la consecuencia de su punto de partida o, más bien, una inversión en su trayectoria. Esta cuestión sería de orden secundario si comprendiera sólo el desarrollo espiritual de Heidegger. ¿Por qué un filósofo no ha de poder cambiar y mejorar sus pensamientos en el curso de su vida y añadir prefacios y epílogos a sus obras anteriores? Pero si se nos permite asumir que la segunda parte de *El ser y el tiempo*, que nunca llegó a aparecer, está presente de facto en fragmentos importantes de todos los textos posteriores, entonces una discusión crítica de estos escritos respecto de *El ser y el tiempo* deja de ser una cuestión biográfica secundaria y pasa a ser un tema filosófico central que concierne nada menos que a la pregunta por el fundamento del *Dasein* humano; ya sea desde su propio “auténtico” ser o desde el “ser” -completamente otro- que a partir de sí “acontece” el *Dasein* de la esencia humana. Una enunciación de Rilke del comienzo de la Primera Guerra Mundial bien podría ser un lema del punto de partida de Heidegger. Se trata de recordar, frente al pequeño camino circular de un mundo absorbido en sí mismo y ávido de su porvenir -escribe Rilke el 8 de noviembre de 1915-, que el moderno “intento de existencia” ya está superado y vencido de antemano “por Dios y la muerte”, de modo tal que al final del progreso y en el fundamento de nuestra pirámide de conciencia el “ser simple” podría tornarse de nuevo como el “acontecimiento” (carta del 11 de agosto de

1924). Heidegger caracterizó la muerte, al igual que Rilke, como algo que nos supera y “sobrepasa” desde un comienzo; por supuesto, en *El ser y el tiempo* no se habla de Dios. Heidegger había sido demasiado teólogo como para contar, como Rilke, historias del buen Dios. “Quien ha experimentado la teología [...] desde la evolución de su origen preferirá hoy callar acerca de Dios en el terreno del pensamiento.” Esto no contradice la confesión de Heidegger de que, sin su procedencia teológica,¹ él nunca habría llegado al camino del pensamiento y de que la procedencia siempre permanecería también porvenir. Tan cierto es que el discurso de Heidegger sobre el “ser” no evoca al Dios cristiano como que tal discurso indica hacia la localidad de lo “salvo” y lo “sagrado”, por medio de lo cual Dios y los dioses pueden ser pensados nuevamente. Lo distintivo de esta época del mundo consistiría ahora en que está cerrada a la dimensión de lo salvo (*Carta sobre el humanismo*), mientras que veinte años antes en *El ser y el tiempo* la aceptación anticipada de la propia muerte parecía ser la “instancia superior de apelación” de una existencia auténtica.

Nuestra intención es cuestionar a Heidegger desde Heidegger y no criticarlo, por lo tanto, desde fuera; sin embargo, no nos movemos dentro de la dimensión que el propio Heidegger invoca como la única esencial, con lo cual no pretendemos decir que podríamos movernos en ella con libertad si lo quisiéramos. Hace tiempo que alumnos más voluntariosos y dóciles, que peregrinan desde el “grito de auxilio” (en la Selva Negra) hasta el refugio del sabio, repiten las palabras del maestro y hablan del “seer” [Seyn] cual si fueran su portavoz. El lenguaje del existencialismo ha encontrado, ya a partir de Sartre, un eco universalmente comprensible en los dominios de los habitantes de las barracas, y círculos esotéricos para los que el Dios encarnado del Nuevo Imperio [*Das neue Reich*] de George se ha extraviado junto con el Tercero balbucean extasiados sobre el ser-ahí [*Da-sein*] en el que el ser proyecta un claro. Otros, que aún creen en el conocimiento de las ciencias positivas, reaccionan con reluctancia contra esta nueva mística que recuerda a Eckhart, a la que -según la propia afirmación de Heidegger- “corresponde la agudeza y la profundidad máximas del pensamiento”. Casi no se pueden nombrar oponentes auténticos, que no sólo estén contra Heidegger sino que también podrían enfrentarlo como rival dentro del ámbito de los emprendimientos filosóficos de las últimas décadas. Las dos reacciones extremas, la fascinación y el

¹ Cf. Otto Pöggeler, “Sein als Ereignis”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XIII/4, pp. 604 y 605. *Der Denkweg M. Heideggers*, 1963.

* En los días posteriores al 30 de enero de 1933, el día en que Hitler es nombrado canciller alemán, el poeta Stefan George (1868-1933) fue celebrado en diversas publicaciones como el poeta de Alemania y el profeta del nuevo Estado. Su libro *Das neue Reich* (1928) presenta la visión de una Alemania nueva, como realización del ideal clásico. [N. del T.]

rechazo, testimonian -siguiendo una indicación del propio Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*- que en su *ethos* se presenta “nada-ordinario”. De acuerdo con su idea de la verdad como un suceder de la verdad, Heidegger es consciente de que la “puesta-en-obra de la verdad” sobre la que él trata violenta las puertas de lo “extraordinario” y derriba lo aparentemente ordinario. En los comienzos de la repercusión de Heidegger, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, la voluntad de derrumbar o de “destrucción” fue la principal fuerza que atrajo a los oyentes liberándolos. Ahora, después de la Segunda Guerra Mundial, ahora, que ya no queda casi nada por derribar, lo que atrae es ante todo la apertura violenta de una puerta hacia una “verdad” oculta del ser salvo. Intentamos recorrer aquí un camino crítico intermedio entre las dos posiciones extremas, la fascinación y la reluctancia. Es el camino del sentido común, que Heidegger, invocando a Hegel, ataca en toda ocasión. Pero el propio Hegel no sólo ha cortado por lo sano con el normal discernimiento de los hombres, también ha reconocido como una nota distintiva de la verdad de la especulación filosófica el hecho de que sus resultados coincidan con los presupuestos del sentido común. Haremos el intento de discutir, dentro del ámbito de la inteligibilidad, el peculiar monólogo de Heidegger con la tradición filosófica occidental, tomando el punto de vista especificado al comienzo. Es inevitable, por lo tanto, moverse dentro del círculo mágico del lenguaje de Heidegger, lo que no implica, sin embargo, sucumbir a su hechizo.

En seguida se tropieza con un obstáculo: la dificultad de comprender a Heidegger. Con esto no nos referimos al hecho de que no es fácil seguir paso a paso, en sus presupuestos, consecuencias e interrupciones, un curso de pensamiento inusual, sino a la especial dificultad de seguir un pensamiento que desaprueba por principio los argumentos y el desarrollo “lógico” en el sentido de una progresión consistente, para, en lugar de esto, girar en torno al mismo tema en variaciones siempre nuevas. A esto corresponde en los escritos tardíos de Heidegger la diversidad en principio desconcertante de formulaciones siempre cambiantes de una y la misma cosa. Así como se ha dicho del “centro despejante” del ser que, al igual que la nada, rodea a todos los entes, así rodea Heidegger, por su parte, un centro perdido, y lo hace, por cierto, con un movimiento polémico contrario a la tendencia supuestamente fundamental de la metafísica occidental, que desde Platón hasta Nietzsche, olvidándose del ser, giraría cada vez más en torno a la subjetividad excéntrica del ser humano, para completarse y liquidarse en la metafísica de la técnica científica y del lenguaje del “dispositivo” [*Gestell*]. A diferencia de *El ser y el tiempo*, cuya estructura sistemática ya es por cierto llamativamente errática, en sus trabajos posteriores Heidegger renuncia no sólo a un progreso sistemático sino también a una demostración en extensión de sus afirmaciones. En lugar de una prueba por medio de la exposición y la

justificación hay sólo “señas e indicaciones” crípticas. La fuerza del espíritu, nos dice Hegel, es sólo tan grande como su expresión, y su profundidad es profunda sólo en la misma medida en que el espíritu se aventura a extenderse y perderse en su interpretación. La idea de la filosofía científica como una “ontología fenomenológica universal”, que es expuesta de modo programático en *El ser y el tiempo*, ya no es una idea conductora. La cuestión de la que se trata, en caso de que aún se la pueda denominar de este modo, ya no recibe un desarrollo fenomenológico, sino que es expresada y aludida y, por último, “silenciada”, porque ya no se deja expresar. Sin embargo, cuán lejos está este esfuerzo escolástico por un “no-decir elocuente” de cualquier auténtico silencio reflexivo. El acto cada vez más exclusivo de la espera y del pensar del ser, del que se dice que nos “manda” pensar, nos “necesita” y nos espera, y cuyo “advenimiento” Heidegger designa como la “única cuestión” (no de la esperanza ni de la fe, sino del pensamiento), explica esta renuncia a la demostración fenomenológica. Un ser que no sólo supera a todos los entes, incluido el ser humano, sino que además, como un Dios desconocido, reposa y esencia en su propia verdad al presentarse y ausentarse no puede ser explicado como un ente y en términos de entes, sino que sólo se deja evocar. De acuerdo con esto, el pensamiento de Heidegger sobre el ser se convierte en una “remembranza” [*Andenken*] y ambos se convierten en un “pensar”. Pero la esencia del pensar [*Denken*] “y con esto” del agradecer [*Danken*] es, para Heidegger, “nobleza”, en tanto que el pensamiento debe ser agradecido al ser. “El pensador dice el ser. El poeta denomina lo sagrado.” Ambos se mueven en el elemento del “decir”. Este pensamiento esencial –es decir, esencialmente religioso, aunque no sintonice con el cristianismo– que busca algo que lo soporte y lo ligue no pretende ser ni filosofía ni teología. Según Heidegger, ya con Platón y Aristóteles la filosofía comenzaría a decaer en una interpretación técnica del pensamiento, en el intento de explicar todo a partir de una causa superior, es decir, de modo fundamental; y la teología tradicional no sería una teología de la fe, sino un derivado del pensamiento ontoteológico. El pensamiento esencial, que Heidegger reclama para sí al pretender oír la exigencia del ser, no es ni teoría ni amor al conocimiento, ni conocimiento absoluto y menos que menos investigación científica o mera erudición historiográfica. De acuerdo con la propia afirmación de Heidegger, su “pensamiento futuro” del advenimiento del ser todavía no ha encontrado su apropiada morada y se ve, por tanto, obligado a moverse todavía dentro de la filosofía y la ciencia tradicionales, pero “pensar en medio de las ciencias” significa “pasar por las ciencias”. “La decadencia del pensamiento en ciencia y fe” es el mal destino del ser. Afortunadamente, gracias a su conocimiento extraordinario de toda la tradición filosófica y a su formación teológica, Heidegger se puede permitir tal renuncia, sin tener

que apelar a una mera “experiencia” del ser. El pensamiento mismo es una experiencia. Más vinculante que la severidad de la ciencia es el juego del pensamiento y del lenguaje. Este pensamiento sumergido por entero en el lenguaje se encuentra, al igual que la parca poesía de los poetas modernos, “en el descenso hacia la pobreza de su esencia provisoria”, y por eso se nutre del lenguaje del habla coloquial. Su afinidad con el denominar poético de lo sagrado es perceptible por doquier, pero permanece tan indeterminable como los méritos filosóficos de las interpretaciones de Hölderlin llevadas a cabo por Heidegger, tan sutiles como caprichosas.² La mayoría de las veces no se puede saber si Heidegger poetiza poéticamente o piensa poéticamente; en tal medida densifica él un pensamiento asociativamente libre. La interpelación inaudita de este pensamiento consiste en que pone en la balanza toda la historia de la filosofía occidental y pretende, por medio del recuerdo de la “inicial”, presocrática esencia de la verdad, ayudar a expresar un giro venidero de la historia universal. Hegel, se dice en una lección, tuvo razón al pensar que la filosofía había llegado a su fin, pero aquello que habría llegado a su fin en Hegel sería, sin embargo, sólo un inicio griego, cuyas posibilidades él no pudo agotar, porque al girar en su círculo dialéctico no pudo descender al centro originario de este círculo. Por el contrario, en *Caminos del bosque* se hace a un lado a Kierkegaard con dos palabras pues él no sería un *pensador*, sino un “escritor religioso”, mientras que en *El ser y el tiempo* se lo reconoce como aquel que había “comprendido expresamente y elaborado de modo impresionante” el problema de la existencia como un problema existencial (si bien no como un problema existencial-ontológico). A la inversa, Nietzsche, que al joven Heidegger le resultaba completamente inessential, es catapultado como un gran pensador metafísico hasta las cercanías de Aristóteles y Platón. Pero en todo lo que Heidegger dice y hace permanece predominante un lema de Kierkegaard ya elegido tempranamente por Heidegger: “Ha quedado atrás el tiempo de las distinciones”. Las distinciones que Heidegger deja tras de sí son las distinciones tradicionales de las disciplinas filosóficas, como la física, la ética y la lógica. También la diferencia entre pensamiento y acción pasa a ser inessential; el propio pensamiento es ya una acción, y lo que es la ética podría comprenderse a partir de Sófocles o de tres palabras de Heráclito mejor que de las lecciones de Aristóteles. Sólo una única distinción es esencial: aquella entre el ser y todos los entes. “Atrás” quedó el tiempo de las distinciones, ya que en este momento de la historia universal, luego del cierre de una época del mundo, se trata

² Cf. Else Buddeberg, *Heidegger und die Dichtung* (1953) y Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger* (1954). Walter Muschg, *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, 1956, pp. 93 y ss.

nuevamente del ente en su totalidad, de la existencia total en cada caso propia y del ser en sutotalidad en cuanto tal, cuyo “ahí” [da] o localidad es el ser humano ex-sistente. Por eso Heidegger siempre dice, fundamentalmente, una y la misma cosa, y aunque de modo complicado, en verdad algo sencillo. Esta cosa única y sencilla del ser y el *Dasein* se nombra y muta de diversos modos por medio de una suerte de alquimia que proviene de la escolástica y que está influida por la conciencia historiográfica moderna. El ser es simplemente “él mismo”; pero es a la vez lo abierto, despejante y salvo; es también lo que destina y acontece, que se presenta temporalmente y que advendrá en un futuro, una suerte de Adviento. Aquello que “es” en sentido destacado es lo que se anuncia en un momento histórico-universal de “necesidad mundial”. Lo único y esencial es lo único que es necesario, y sólo a partir de esta necesidad Heidegger fundamenta también la “necesidad” de su pensamiento. Es ante todo este semitono religioso de una conciencia epocal y escatológica lo que ejerce la fascinación en el pensamiento de Heidegger. Él piensa, de hecho, el ser a partir del *tiempo*, como un pensador “de un tiempo indigente”, cuya indigencia, según la interpretación heideggeriana de Hölderlin, consiste en que este tiempo se encuentra en una doble carencia: “en el ya no de los dioses que han desaparecido y en el aún no del dios venidero”.³ Cuán lejos se encuentra este pensamiento histórico-escatológico, para el que todo cuenta como siembra y preparación de un futuro que advendrá, de la sabiduría inicial de los griegos, para la que la historia del tiempo carecía de interés filosófico, ya que orientaban sus miradas hacia las cosas eternas y que eran así y no podían ser de otro modo, pero no hacia las cosas contingentes y que podían ser de otro modo.

³ Sobre otro fundamento y con otro propósito que Heidegger, Max Weber, en relación con la desdivinización del mundo llevada a cabo por la ciencia, ha dicho y aconsejado que no hay que esperar la llegada del Dios y sus profetas, sino satisfacer las exigencias del día. Quien no pueda soportar la cotidianeidad religiosa, debería hacer un sacrificio del intelecto y regresar a los brazos de la Iglesia.