

EL RIESGO FILOSÓFICO DE LA ACCIÓN
(A PROPÓSITO DE LA CITA DE HEIDEGGER DE:
“POLLÀ TA DEINÁ...” DE ANTÍGONA)¹

Cristóbal Holzapfel
Universidad de Chile
hcrisob@yahoo.com

PALABRAS CLAVE: Heidegger, Martin; acción; historia; Nietzsche, Friedrich; Jaspers, Karl; metafísica; decisión.

KEYWORDS: Heidegger, Martin; action; history; Nietzsche, Friedrich; Jaspers, Karl; metaphysics; decision.

I

RE 1.1 El problema de la acción es sin duda de lo más relevante para la filosofía. Él la compromete en un doble sentido: de un lado, porque a partir de ella se podría concebir una acción genuina, y del otro lado, que esto mismo supone que la propia filosofía sea llevada a la práctica. Ello quiere decir a la vez que la filosofía se traduzca en un modo de ser, un modo de instalarse en el mundo. Este antiguo cometido ha sido en verdad únicamente realizado por los estoicos, y en particular, por el estoicismo romano.

Mas, el resultado del nexo entre filosofía, historia y acción no es siempre feliz. Es justamente el problema que afectó a Platón, cuando Dionisio, regente en Siracusa, intenta realizar el modelo platónico de *La República*, lo que a fin de cuentas deriva en una revolución sangrienta y el consiguiente fracaso rotundo de la aplicación de ese modelo.

Relativamente a esto, alguna vez me contó uno de los más destacados filósofos y discípulos de Heidegger, Max Müller, que, después de terminada la guerra va Heidegger (que había adherido al nacionalsocialismo) en un tranvía en Friburgo y uno de los pasajeros se acerca y le pregunta: “¿De vuelta de Siracusa?”

¹ El presente artículo es fruto del Proyecto FONDECYT 1040379 “Apertura, resolución y acción en Heidegger” (Investigador Responsable: C. Holzapfel, Co-Investigador: Jorge Acevedo).

Respecto de esta opción de Heidegger, que podría considerarse como su *error político*, un pasaje de la *Introducción a la Metafísica* (obra publicada en 1953, pero basada en una Lección dictada en 1935), es ilustrativo, ya que nos permite darnos cuenta de que Heidegger tenía un concepto muy singular del nacionalsocialismo. Hagamos notar que él tuvo ocasión de revisar el texto antes de su publicación en 1951, y, sin embargo, optó por dejar intacto el siguiente pasaje:

“Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo – pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)– hace su pesca en esas turbias aguas de “valores” y “totalidades”” (*IM*, p. 236).

Desde luego, resulta del todo objetable reconocer verdad y grandeza a un movimiento que condujo al holocausto. El gesto de dejar este pasaje inalterado puede ser interpretado de distinta manera: bien puede ser visto en el sentido de quien asume aquello de lo que está o estuvo convencido; sabido es además que Heidegger nunca dio una explicación o justificación con respecto a su adhesión al nacionalsocialismo. O este gesto puede ser visto también en el sentido de quien no ha querido admitir un grave error y persiste contumazmente en él mismo. Mas, todo esto que ha sido tan manido (y, agregaría, “manoseado”), es preferible que lo dejemos de lado.

Si nos hemos de preguntar acerca de la acción, antes de extraviarnos en los dimes y diretes de tan controvertida cuestión, es necesario atender a lo que Heidegger plantea respecto de su concepción de la metafísica y su relación con la historia. En la mencionada *Introducción a la metafísica* Heidegger nos ofrece justamente como introducción a ella lo que atañe a la pregunta formulada por Leibniz “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?”; ésta es llamada la “interrogación metafísica fundamental”. Y es a partir del análisis de ella que se descubre el nexo con la historia y la acción:

“Nuestro preguntar la interrogación metafísica fundamental es histórico, porque abre el acontecer de la existencia humana en sus referencias esenciales, es decir, la abre al ente como tal y en su totalidad, según las posibilidades y porvenires no cuestionados, y con eso los vuelve a atar con su comienzo pretérito²,

² He preferido atenerme a la traducción ya citada de Emilio Estiú, sin hacer una propia, y ello naturalmente en razón de considerarla como relativamente bien lograda. Sin embargo, en la última cita hay un error grave: me refiero a la traducción de “*gewesener Anfang*” por “comienzo pretérito”; más bien corresponde traducir aquí “inicio sido”, y ello debido al alcance que tiene ‘*Anfang*’, ‘inicio’, como también ‘*Ursprung*’, ‘origen’ en el pensamiento de Heidegger. Tanto él como Jaspers entienden que el ‘comienzo’, *Beginn*, sucede un sola vez, mientras que el inicio o el origen puede volver a darse en el tiempo. Podría decirse que el pensamiento heideggeriano en su totalidad se encamina hacia la posibilidad de un nuevo inicio, el cual sería a la vez el ‘acontecimiento’ (*Ereignis*): el encuentro entre hombre y ser, y a la vez: que el ser se manifieste imprimiéndole un nuevo orden a lo ente.

aggravándolos y dificultándolos en su presente. En este preguntar, nuestra existencia es llamada a su acontecer histórico, en el pleno sentido de la palabra, y el llamado apunta a ella y a la decisión en ella contenida. Y eso no ocurre incidentalmente, en el sentido de una aplicación útil desde el punto de vista moral o propio de una concepción del mundo, sino que la posición fundamental, y la actitud del preguntar, es en sí histórica: está y se sostiene en el acontecer; pregunta a partir de él y para él” (IM, p. 82).

Ya a propósito de *Ser y tiempo*, cabe decir que tanto hay un vínculo esencial entre la pregunta por el ser y la pregunta por el *Dasein*, como también un vínculo entre éste y la acción. De esto se trata sobre todo en la II Sección de *Ser y tiempo*. La pregunta por la acción (genuina) se presenta en el contexto de la consideración de que el *Dasein* concebido a lo largo de la I Sección sería especialmente el *Dasein* cotidiano *entre el nacimiento y la muerte*, en lo que la determinación específica del nacimiento como de la muerte en su ser han quedado hasta ese momento fuera del desarrollo de la Analítica Existencial. Heidegger plantea entonces, en el párrafo 45 la pregunta por la posibilidad de un “ser entero” (*Ganzsein*) del entero, en el que sí estaría incluida esa determinación de muerte y nacimiento:

“¿Cuándo y en qué forma se ha asegurado el análisis existencial de que, al tomar pie en la cotidianidad, hacia entrar al *Dasein entero* –a este ente, desde su “comienzo” hasta su “final”– en la mirada fenomenológicamente tematizante?” (Syt, p. 253).

Y más abajo:

“Y si la existencia determina el ser del *Dasein* y la esencia de la existencia está co-constituida por el poder-ser, entonces, mientras exista, el *Dasein*, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía algo*. Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero” (ib.).

De este modo se da inicio a la vasta exploración que sigue en la II Sección, y especialmente atendiendo al punto último, cual es el de tener en cuenta que somos un ente de tal naturaleza que no somos como un árbol, una silla o un caballo, vale decir, la esencia no coincide con la existencia. Desde el momento que somos poder-ser la esencia está constantemente ajustándose a nuestra existencia.

Es pues desde lo que circunda a este ser-entero que cabe preguntarse acerca de la posibilidad de una acción genuina. En otras palabras, únicamente este ser-entero actuaría genuinamente. El análisis existencial tanto de la determinación de la muerte, en términos de nuestro ser-a-la-muerte, como de nuestro ser-al-nacimiento, lo que corresponde a nuestro modo de ser histórico del *gestarse* (la historicidad – *Geschichtlichkeit*) cobran sentido en este contexto. Y si el ser-entero supone a la vez ser-sí-mismo, la conciencia está concebida como *llamado a ser-sí-mismo*.

Ya en *Ser y tiempo*, en el párrafo 62, Heidegger reconoce nada menos que lo siguiente: que la Analítica Existencial desarrollada hasta allí está presidida por un “ideal fáctico” del *Dasein*, con lo cual se produce un vuelco desde lo que es de carácter

ontológico-existencial hacia lo óntico-existitivo (me atengo en cuanto a estos términos a la traducción de Rivera). Leemos allí lo siguiente:

“La pregunta por el poder-ser-entero /del Dasein/ es fáctico-existiva. El Dasein la responde como resolutivo. La pregunta por el poder-ser-entero del Dasein se ha desligado completamente ahora del carácter que se mostró inicialmente, como si ella fuera meramente una pregunta teórica, metódica de la analítica existencial, surgida del esfuerzo por una completa “disposición” de todo el Dasein. La pregunta meramente ontológico-metódica por la totalidad del Dasein, esclarecida inicialmente, tuvo su razón de ser, pero sólo porque su fundamento se remite a una posibilidad óntica del Dasein” (SuZ, p. 309).

Mas, la *Introducción* va bastante más lejos que esto. En concordancia con ello, la cita de arriba que nos decía que la pregunta metafísica (interrogación metafísica fundamental) “se sostiene en el acontecer, pregunta a partir de él y para él”, continúa con una caracterización concreta del acontecer histórico del momento (año 35), similar a lo que hace Jaspers en su libro *La situación espiritual de nuestro tiempo*, aparecido el 32, desarrollando observaciones similares, aunque con conclusiones distintas. Heidegger:

“Pero aún nos falta la esencial visión de saber en qué medida semejante preguntar la pregunta ontológica³, en sí histórica, tiene interior correspondencia con la historia universal de la tierra. Decíamos que sobre la tierra, en todas partes, acontece un oscurecimiento mundial. Los acontecimientos esenciales del mismo son: la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajusta al término medio. /¿Qué significa mundo, cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El mundo siempre es mundo *espiritual*. El animal carece de él; tampoco tiene, en manera alguna, mundo circundante. El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu en sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación. Tratemos de aclarar tal debilitamiento desde una perspectiva: Decíamos que Europa yace en medio de la tenaza formada por Rusia y América y que metafísicamente –es decir, con referencia a su carácter mundial y en relación con el espíritu– ambos países son iguales” (IM, p. 82-83).

Antes ha dicho además respecto de estas superpotencias que equivalen a:

“/.../ la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando

³ Estimo que Estiú debería traducir aquí simplemente: “pregunta por el ser”, “*Seinsfrage*”.

el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares –entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? - ¿hacia dónde? - ¿y después qué?” (IM, p. 75).

En el año 35, Heidegger no se limita a hacer este diagnóstico del mundo, en términos de encontrarse éste y Alemania oprimidos entre las superpotencias niveladoras, uniformadoras del “hombre normal”, sino que plantea que la posible salida a esta situación, a este oscurecimiento mundial (*Weltverdüstierung*), está en su país que tendría que asumirse como centro: Alemania (para Heidegger: el “pueblo metafísico”) significa la posibilidad de un *nuevo inicio*. Sin duda que Heidegger relacionaba con esto su idea del nacionalsocialismo. Y este vínculo fue lo que no solamente cabría llamar “error político”, sino “error filosófico”. Escuchemos:

“Estamos dentro de la tenaza. Nuestro pueblo se experimenta como hallándose en el centro de su presión más cortante: es el país que tiene más vecinos y, de este modo, el más amenazado; y, sobre todo, es un pueblo metafísico. Pero, a partir de tal determinación, de la que estamos ciertos, este pueblo sólo obtendrá su destino cuando *en sí mismo* llegue a crearse un eco, una posibilidad de eco para que este destino le permita resonar; es decir, cuando conciba su tradición de modo creador. Todo esto trae aparejado el hecho de que esta nación, en tanto histórica, se ponga a sí misma y, al mismo tiempo, ubique al acontecer histórico de Occidente a partir del centro de su acontecer futuro, es decir, en el dominio originario de las potencias del ser. Justamente, si la gran decisión de Europa no debe caer sobre el camino de la aniquilación, sólo podrá centrarse en el despliegue de nuevas fuerzas histórico-*espirituales*, nacidas en su centro” (IM, p. 76).

Alemania, el pueblo metafísico, el centro de Europa, de Occidente, el llamado a que esta nación cumpla con su (supuesto) destino, que resuene, que su acontecer se centre en “su acontecer futuro, es decir, en el dominio originario de las potencias del ser”. Todo ello, y sobre todo lo último, nos habla de una conexión entre lo que concierne a la pregunta por el ser, al modo de un “dominio originario en las potencias del ser”, la acción y el acontecer futuro de Alemania y del mundo. La mencionada conexión se hace más evidente todavía en la idea de un *nuevo inicio* (*Anfang*), de lo que se trata en lo que sigue:

“Preguntar ¿qué pasa con el ser? Significa nada menos que re-petir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de trasmutarlo en otro comienzo /inicio/. Eso es posible. Inclusive constituye la forma decisiva del acontecer histórico, porque se sitúa en el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*). Pero un comienzo no se repite cuando se platica sobre él, como si fuese algo de otros tiempos, algo ya sabido y que meramente se deba imitar, sino que recomenzarlo /reiniciarlo/ *originariamente*, con todo lo que un verdadero comienzo /inicio/ ⁴ tiene de extraño, oscuro e inseguro. La repetición, tal como

⁴ Los tres paréntesis oblicuos son míos.

nosotros la entendemos, es por completo diferente de una prolongación progresiva de lo anterior, y realizada con los medios de éste./La pregunta ¿qué pasa con el ser? está contenida, como pregunta-previa, en nuestra interrogación conductora “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?” (IM, pp. 76-77).

Por todo lo dicho, salta a la vista que Heidegger se decidió a poner en juego su pensamiento en función de una causa, de la que estaba convencido. Y como en ello está en juego su característico ontocentrismo, de acuerdo al cual el destino del ser es lo decisivo, resulta que Alemania, como “pueblo metafísico” y como “centro” de Europa y Occidente estaría llamada a dar cumplimiento a ese destino.

Mas, he aquí tal vez la ironía del propio destino, cuando alguien, y aunque sea un eminente pensador como Heidegger, pretende descifrarlo: tal destino no solo no se cumplió, sino que acabó en un completo desastre que dejó a Alemania, en lo que se ha llamado su *punto “0” físico y moral*.

Ya en *¿Qué significa pensar?*, de 1951-52, después de la guerra, Heidegger reconoce la pérdida y la destrucción de la patria. El “centro” ha sido ahora incluso partido por la mitad. Persiste también aquí la visión del mundo, en términos de un oscurecimiento mundial. Sin embargo, en definitiva respecto de lo que más importa –la relación hombre-ser–, con la guerra no ha cambiado nada:

“¿Qué ha decidido, a fin de cuentas, la Segunda Guerra Mundial, por no hablar de sus terribles consecuencias para nuestra patria, en especial, la fisura que la parte por medio? Esta guerra mundial no ha decidido nada, si tomamos aquí el concepto de decisión en sentido tan alto y tan amplio que atañe únicamente al destino esencial del hombre en esta tierra. Lo único que se logró es hacer aparecer con mayor claridad los contornos de cuanto ha quedado sin decidir. Mas aquí amenaza nuevamente el creciente peligro de que se pretenda hacer entrar a la fuerza en las categorías político-sociales y morales, todas ellas demasiado estrechas y de cortos alcances, y en consecuencia poner fuera del alcance de una posible y suficiente recapacitación aquello que, habiendo quedado sin decidir, se está preparando para culminar en una decisión y concierne al gobierno de toda la tierra en su conjunto” (Qsp, p.68).

Pero: ¿este hombre que somos, y tal como somos, esto es, al decir de Nietzsche, el “último hombre”, “el hombre hasta aquí” (“*der bisherige Mensch*”), está preparado para asumir el gobierno de la Tierra en su conjunto? ¿Este “último hombre” que, de acuerdo al *Zaratustra*, sería como el pulgón inextinguible que ataca la vid, y que vivirá todavía un largo tiempo, puede llegar a ser el Señor de la Tierra? La respuesta de Nietzsche (y de Heidegger) es: No.

Nietzsche anuncia y augura: “El desierto crece”, y Heidegger interpreta esta sentencia, que podemos relacionar con el “oscurecimiento mundial” de la *Introducción a la metafísica*.

Veamos a continuación cómo Heidegger, siguiendo distintos caminos de una notable coherencia, llega a centrar la atención en esta sentencia:

Al hacerse Heidegger la pregunta –¿qué significa pensar?– comienza por acometer esta pregunta, sosteniendo que por de pronto el pensar tendría que concebirse

en función de lo por-pensar (*das Bedenkliche*), que se traduce también como lo grave. En este giro se revela el ontocentrismo, característico del pensamiento heideggeriano. Así como el *Dasein* es llamado “ser-ahí”, a saber, que somos el “ahí del ser”, la “estancia” (*Stätte*), donde puede revelarse lo que *es*, como también ocultarse, dependiendo ello en parte también de nuestra propia apertura (*Erschlossenheit*) o cerradura (*Verschlossenheit*), así también el pensar obtiene su parámetro desde *lo Otro*, lo por-pensar.

Y esto por-pensar es que *no pensamos*, aconteciendo ello en particular en nuestra época, en tanto la época del máximo retiro del ser. Hölderlin es en esto también el poeta que dice la palabra apropiada:

“Somos un signo, indescifrado” (*IM*, p. 15).
(*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*).

Incluso en una traducción más fuerte podría decirse como que *somos un signo que no significa nada* (*deutungslos*). Pues bien, en definitiva que no pensamos se debe al retiro del ser, mas éste se maximiza precisamente en nuestra época.

Al retomar posteriormente Heidegger la constatación de que no pensamos, cita la sentencia de Nietzsche “El desierto crece”. Interpretando esta sentencia, a través de la cual se anuncia proféticamente el nihilismo de los siglos venideros, Heidegger distingue entre *desertificación* (*Verwüstung*) (también traducido como ‘devastación’), ‘aniquilación’ (*Vernichtung*) y ‘destrucción’ (*Zerstörung*), aduciendo que la desertificación puede suceder en el más elevado estándar de vida (cfr. *IM*, p. 33). Diríamos hoy que probablemente sucede en medio de nuestra sociedad de consumo, por ejemplo, tal vez en las galerías comerciales de los *mall*, en la globalización.

De tal manera que la pregunta acerca del pensar es a partir de la constatación de la devastación, y la cuestión es a la vez que únicamente podemos preguntarnos por la acción también a partir de esa misma constatación. De este modo, la pregunta por el pensar va de la mano con la pregunta por la acción. Lo que está en juego en ello a la par es naturalmente la posible acción genuina, no la acción al modo de un activismo frenético, que justamente caracteriza nuestro tiempo, como que en él sucede que, por ejemplo, se construyen centrales nucleares para luego iniciar su desmantelamiento (como es el caso de la Alemania actual), como también podríamos agregar que perfectamente puede iniciarse la clonación humana (si es que no se ha iniciado ya de manera clandestina), sin tener en absoluto claro que sus consecuencias podrían ser devastadoras para la humanidad.

A propósito de lo mismo, Heidegger nos recuerda cómo nos debatimos en la destrucción y entre guerras, en lo que la paz es tan solo una tregua, en la que ya se prepara una nueva guerra, lo que trae consigo el sufrimiento de millones de seres humanos, a propósito de lo cual recuerda los versos de Hölderlin:

“Sin dolor somos y en tierra extraña
casi perdemos el habla” (*IM*, p. 84).

Este modo de la acción que se plasma en el acontecer histórico concreto y que acarrea la penuria de los pueblos, para Heidegger es falta de pensamiento, y está caracterizado por la representación (*Vorstellung*), vale decir, por el vincularse con el ser de las cosas únicamente sobre la base de los objetos que como sujetos nos representamos. La representación va aparejada con un olvido del ser, puesto que con ella nos representamos algo de acuerdo con nuestros intereses y beneficios. Por lo mismo, se hace presente aquí más que nada el sujeto moderno y la presuposición de su primado sobre el objeto. En *¿Qué significa pensar?* Heidegger ha asociado la representación como que viene a ser consecuencia de la antigua concepción del hombre como *animal rationale*, del sentido común y también de la Ilustración. Los alemanes llaman al *common sense* (sentido común), *gesunder Menschenverstand*, literalmente traducido: “sano entendimiento humano”, y por lo dicho más arriba, agrega que este último no es muy sano (cfr. *IM*, p. 64). Otra manera de figurarse Heidegger al hombre que representa es sosteniendo que este corresponde a lo que Nietzsche pensara como “último hombre” u “hombre hasta aquí” (*der bisherige Mensch*). A su vez Nietzsche, en el *Zarathustra*, dice de los últimos hombres (así, en plural), que “parpadean” (*blinzeln*): “Hemos encontrado la felicidad” –dicen los últimos hombres, y parpadean”.

Y, por lo visto más arriba, ésta sería la felicidad en medio de la devastación, en el más elevado estándar de vida, hoy por hoy, en la sociedad de consumo, en la globalización.

(Por éste y otros pasajes, puede decirse que Nietzsche es un crítico de la eudemología más radical que Kant, ya que este último igual procura la conciliación entre felicidad o bienaventuranza (*Glückseligkeit*) y *Moralität* (moralidad, determinada por el deber) como sucede en *La religión dentro de los límites de la razón*).

Mas, ¿qué puede significar el mencionado parpadeo que Nietzsche usa como “metáfora filosófica”? Podríamos decir, y justamente vinculado con el tema de la acción tal como se desarrolla en *Ser y tiempo*, al *Dasein* resolutivo (*entschlossenes Dasein*) no le puede ser propio parpadear. Ciertamente puede ser parte del atractivo femenino parpadear, pero de cara al resolverse a actuar es impropio parpadear. Por cierto que también tenemos que parpadear (también llamado *augenzwinkern*) tras el pasar de unos segundos para humedecer el globo ocular. Mas, el parpadeo de que nos habla Nietzsche es un símbolo de superficialidad, trivialidad y frivolidad. En cuanto a su vínculo con la representación, Heidegger nos dice:

“¿Qué significa parpadear? “Parpadear” se relaciona con algo que “centellea”, “brilla”, “aparenta resplandeciendo”. Parpadear, esto quiere decir: adjudicar o prestar un aspecto y una apariencia en las cuales se conviene algo valedero, y esto con el mutuo acuerdo, no expreso, sino tácito, de no profundizar ulteriormente en lo así adjudicado. Parpadear es el adjudicar convenido y finalmente ya sin necesidad de convenio, de las superficies y primeros planos objetivos y circunstanciales con que el hombre trata y justiprecia todas las cosas” (*IM*, p. 72).

Si leemos el texto alemán con atención, podemos advertir cómo respecto de lo que Heidegger piensa sobre la representación (*Vor-stellung*), este término que así traducimos, literalmente equivale a: 'ante-posición', ya que '*stellen*' significa 'poner'. Y en el pasaje citado la clave está en este 'poner', que puede ser 'adjudicar', '*zustellen*', como en cierto modo, *lo traído a colación, lo estipulado* en un convenio de los hombres que parpadean, sucediendo que apenas aquello está así establecido, se puede pasar rápidamente a otra cosa. Y tal como sucede en las reuniones de trabajo, en los consejos, a veces lo que resulta de tales acuerdos y convenios, porque se trata, por ejemplo, de acuerdos de paz, es como a través de lo estipulado, acordado y establecido, se da pie a una nueva guerra; mas entonces, y como si nada, los últimos hombres siguen simplemente parpadeando. Por eso aduce el pensador (con manifiesta ironía) cómo el parpadeo y la felicidad están en una singular trabazón con la guerra y el dolor:

“Con todos los medios y con la ayuda de nuestra sociología, psicología y psicoterapia y algunas otras medidas nos haremos cargo, dentro de poco, de que todos los hombres alcancen un idéntico estado de idéntica felicidad, asegurándose el bienestar de todos. Pero pese a esta invención de la felicidad, los hombres son empujados de una guerra mundial a la otra. Se dice a los pueblos parpadeando que la paz es la abolición de la guerra. Mientras tanto, esto sí, la paz que elimina la guerra sólo puede asegurarse mediante otra guerra. Contra esta paz aguerrida se desata, a su vez, una ofensiva de paz, cuyas acometidas distan mucho de ser pacíficas. La guerra: afianzamiento de la paz; pero la paz: abolición de la guerra. ¿Y cómo podrá afianzarse la paz mediante lo que ella elimina? Aquí salió de quicio algo que toca los primeros fundamentos, a no ser que hasta ahora nunca estuviese en su quicio. Mientras tanto, empero, la “guerra” y la “paz” siguen siendo como dos leños que los salvajes están frotando de continuo para hacer saltar la chispa. Mientras tanto, el último hombre tiene que moverse dentro de una manera de representar que sólo es usada para parpadear sobre todas las cosas, y que no sirve sino para parpadear, debido a un destino aciago que impide al hombre moderno ver más allá de sí mismo y su manera de representar. Así el hombre, apremiado por la necesidad, trata de encontrar en su manera de representar, esto es, en el parpadeo, la forma de las medidas que han de establecer un orden mundial. ¿Y qué son los congresos y reuniones, las comisiones y subcomisiones, sino la organización parpadeante de un convenio, asimismo parpadeante, acerca de la desconfianza y las emboscadas? Cualquier decisión tomada dentro de esta manera de representar las cosas será, por su esencia, de cortos alcances. Mas, por otra parte, el hombre no puede establecer su morada en una zona donde se renuncia a las decisiones para gozar de una tranquilidad y seguridad sólo aparentes. Así y todo, la causa de este desgarramiento del hombre queda envuelta en las sombras de un aciago destino del mundo. Este velo se encubre, a su vez, por la prepotencia del oficialismo, de suerte que el hombre no llega a ser tocado en su esencia por la escisión de este desgarramiento, a pesar de tan indecibles sufrimientos y tantísimas penurias que tantos y tantos deben soportar. El dolor que surge de la escisión de lo que es, aun no le toca al hombre en su esencia. ¿Qué decíamos en la primera lección de este curso? “Sin dolor somos...” (*IM*, p. 83-84).

Sin duda que desde antes que Platón formulara el concepto de “paz armada” en *Las Leyes*, ésta ya estaba en boga en la historia, a saber que la paz no es ingenua o peligrosa cuando se está armado para enfrentar cualquier amenaza. Esa manera de justificarla ha significado históricamente que el así llamado “pacifismo” fuera condenado y que quien abogaba por la paz solía ser enjuiciado o incluso ejecutado, situación que se prolongó por lo menos hasta inicios del siglo XX. Y no obstante haberse hasta cierto punto superado la condena del pacifismo, sin embargo, el concepto de paz armada sigue vigente. Ciertamente que un nuevo concepto de paz comenzó a emerger desde el momento que el hombre desarrolló armas poderosas como gases letales (por ejemplo, el gas mostaza), que trajeron consecuencias funestas en la 1ª Guerra, y ello se expresó en la prohibición posterior de su uso. Sin embargo, todo ello no ha sido suficiente para la superación del concepto ya anquilosado de paz armada, como tampoco lo ha sido la consideración de haber llegado al extremo de la producción de armas atómicas, capaces de destruir varias miles de veces la vida del planeta.

Las anteriores consideraciones nos permiten constatar la tendencia humana a quedar pegados en ciertas representaciones y definiciones de valores que acaban dándose por establecidas, en este caso, acerca de cómo debe entenderse la paz.

El concepto de paz armada ha supuesto, por otra parte, una y otra vez un trafagoso despliegue político y diplomático necesario de llevar a cabo con el fin de asegurarla, y ello ha requerido de reiterados tratados de desarme. Pero, lo que ha significado esa política, por ejemplo, en relación con el Tratado de Versalles, es cosa sabida lo que resultó de ello: nada menos que la Segunda Guerra Mundial.

Pero, cuando se hace más patente el absurdo a que conduce el concepto de paz armada es en el periodo de la guerra fría. Es menester entonces la realización de sucesivos tratados de desarme con el fin de mantener la paridad de los arsenales atómicos a través de la demanda de equivalencias numéricas de cabezas nucleares, y demás. En los años ochenta del siglo pasado se da la situación extrema en la que misiles soviéticos apuntan a muchas de las capitales europeas, como, por la contraparte, misiles norteamericanos, estacionados en la Alemania occidental, apuntan a puntos estratégicos de países del bloque soviético.

Diríamos con Jean Baudrillard que entonces el valor de uso de las armas nucleares, que, como toda arma, han sido fabricadas para ser utilizadas, se perdió, quedando ellas de este modo “fuera de sí”, esto es, se han vuelto “extáticas”: ellas fueron producidas para no ser utilizadas jamás, ya que su utilización traería consigo la destrucción total tanto del agresor como del agredido. Ello corresponde a lo que el sociólogo-filósofo caracteriza como “Era Orbital”, en la que distintas cosas que nos amenazan son puestas en órbita:

“La bomba nuclear, esté o no esté satelizada, también es orbital: ya no cesará de obsesionar a la Tierra con su trayectoria, pero tampoco está hecha para tocar suelo. Ya no es una bomba acabada, ni que encontrará su fin (por lo menos así se espera); está ahí, en órbita, y basta para el terror, o por lo menos para la disuasión. Ni siquiera hace pensar en el terror, la destrucción es inimaginable, simplemente está ahí en órbita, en suspenso y en recurrencia indefinida” (*Tdm*, p. 36).

Si bien cayó el muro de Berlín y la Guerra Fría terminó, todavía sigue determinando la situación internacional lo decisivo –la paz armada. Que durante siglos pasados ella haya estado vigente, aunque esto tuviera como resultado la frecuente realización de guerras, nunca puso entonces en peligro la humanidad toda.

1.2 Volvamos a la pregunta arriba formulada: si acaso el último hombre (el hombre actual) está preparado para asumir el gobierno de la Tierra. Ya sabemos que ella se responde negativamente. Heidegger:

“Nietzsche es el primero en plantear la pregunta pensante, esto es aquí la pregunta que parte de lo metafísico y vuelve a señalar en esta dirección, a la que daremos la versión siguiente: ¿Está preparado el hombre actual en su esencia metafísica para asumir el poder sobre la tierra en su totalidad? ¿Ha pensado ya el hombre actual cuáles son las condiciones esenciales a que está sujeto en general semejante gobierno del mundo? ¿Es apropiada la índole de la esencia de este hombre para administrar aquellos poderes y utilizar aquellos medios de poderío que quedan librados por el desenvolvimiento de la esencia de la técnica moderna, obligando al hombre a tomar decisiones desacostumbradas hasta el presente? Nietzsche responde negativamente a esta pregunta. El hombre actual no está preparado para la formación y asunción de un gobierno de la tierra: porque el hombre actual, no solamente aquí y allá, sino en toda su manera de ser, está cojeando rezagado de un modo extraño detrás de lo que hace mucho que es” (*Qsp*, p. 67).

Y nótese que la pregunta es si acaso el hombre actual, de acuerdo con su *esencia metafísica*, estaría preparado para semejante cometido. Diría que es precisamente por ese agregado, que fácilmente podemos pasar por alto, que el análisis de Heidegger se vuelve particularmente relevante, y ubica su pensamiento en la recta perspectiva.

La cuestión es entonces, siguiendo el desarrollo de *¿Qué significa pensar?*: ¿está acaso el hombre preparado para asumir el gobierno de la Tierra, el hombre concebido metafísicamente como *animal rationale*, como sujeto percipiente, como ilustrado, como sentido común (*gesunder Menschenverstand*). Y como leíamos en la última cita: este hombre no hace sino cojear tras del ser, ve únicamente todo lo que es, ateniéndose a la relación sujeto-objeto, como que supone que lo que *es* es lo que se da en sus representaciones, apreciaciones y valoraciones (ser = representación). Según la *Introducción a la metafísica*, en la época del “oscurecimiento mundial” ha sucedido que:

“La existencia comenzó a deslizarse hacia un mundo que carecía de aquella profundidad, a partir de la cual en todo caso llegue y retorne lo esencial al hombre, pues ella es lo que lo constriñe a llegar a la superioridad y le permite obrar conforme con una jerarquía. Todas las cosas cayeron sobre un mismo plano, sobre una superficie que, semejante a la de un espejo ciego, ya no refleja, ya no devuelve nada. La dimensión predominante fue la de la extensión y la del número. El poder ya no significó la capacidad y prodigalidad que parte de cierta elevada superabundancia y del dominio de fuerzas, sino la ejercitación de una

rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensificó después en América y en Rusia, llegándose al desmedido “y así sucesivamente”, propio de “un siempre lo mismo” y de lo indiferente. Se alcanzó el extremo de transformar lo cuantitativo en una peculiar cualidad. Luego, el predominio del término medio, propio de lo que es indiferente por tener el mismo valor, no es aquí algo insignificante y mero abandono, sino que consiste en los embates de alguien tal que, al atacar toda jerarquía y espiritualidad del mundo, las destruye, emitiéndolas como mentiras” (*IM*, p. 83-84).

Advirtamos en ello como este diagnóstico sobre la situación de ese momento se hace perfectamente extensivo a nuestra propia situación. Es cierto que de las superpotencias, después de la Guerra Fría, solo quedó *una* en una posición de dominio planetario, pero tal vez esta diferencia nada más que menor con respecto a nuestro tiempo sería la única relevante. Algo similar se conjuga en el libro de Jaspers *La situación espiritual de nuestro tiempo*, del 32, y en el cual el pensador de Heidelberg se adelanta en cuestiones decisivas al pensador de Friburgo (por ejemplo, la caracterización de la época como “Era de la Técnica”, “*Zeitalter der Technik*”) (*GSZ*, p. 41), la sociedad al modo de un “aparato” (“*Apparat*”) (*GSZ*, p. 45), la masificación, la “medianía” (“*das Durchschnittliche*”) (*GSZ*, p. 35, y otros):

“Donde la medida del hombre es la capacidad media de producción, el individuo, como tal, es indiferente. Nadie es insustituible. Predestinados a esta vida están aquellos hombres que para nada quieren ser ellos mismos; tienen la prelación. Parece que el mundo haya de caer en manos de la mediocridad, de los hombres sin destino, sin rango y sin verdadera humanidad” (*GSZ*, ed. cast.: p. 48).

Para hacer justicia, ciertamente hay amplios antecedentes preliminares de estas ideas en la tradición filosófica, y en el contexto en que nos desenvolvemos aquí; desde luego cabe mencionar a Nietzsche. En una de sus *Contemplaciones intempestivas –De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida–* Nietzsche hace un descarnado análisis del hombre de su época, del hombre moderno, y lo caracteriza irónicamente como el “hombre-universal”, y a los hombres en plural como “abstractos concretos”, “eunucos” y, por último “neutros”, esto es, no propiamente hombres, a no ser, agrega, para el que “examina sus riñones”, en otras palabras, algo que es hombre tan solo desde un punto de vista biológico (*HfL*, p. 284).

Volviendo a la *Introducción a la metafísica*, nótese además que Rusia y América aparecen caracterizadas como las potencias que tienen que ver sobre todo con la uniformización, nivelación y aplanamiento de todo, que trae consigo el que lo original sea rebajado y puesto al mismo nivel con lo usual, lo superficial, lo trivial. Y esas potencias están también caracterizadas por un predominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, en lo que Heidegger describe esto a la par como el predominio del “y así sucesivamente”, que se dice en alemán: “*und so weiter*”, que se abrevia ‘u.s.w.’, y que es equivalente a nuestro “etcétera”. De este modo, Rusia y EE.UU. serían las *potencias del indiferente* “etc.”.

Pues bien, al plantear las cosas de este modo –si acaso el hombre de esta época de la devastación (o del oscurecimiento mundial) está preparado para el gobierno de la Tierra– lo que Heidegger tiene entre manos (interpretando a Nietzsche) se vuelve de una relevancia inconmensurable, y atañe más que nunca al momento en que nos encontramos ahora, a más de 50 años de su reflexión, en los inicios del siglo XXI, mas quizás con una diferencia notable que habría que apuntar: resulta que el hombre entretanto ha llegado efectivamente a hacer realidad el gobierno del planeta bajo una égida militar y económica, y, sin embargo, observamos claramente que no está preparado para ello.

Podríamos decir entonces que al preguntar Heidegger las cosas de este modo e interpretando a Nietzsche, está haciendo lo que este último concibió no como la política contingente que se atiene y suele extraviarse en las urgencias y los asuntos del *día a día*, sino como “la gran política”, “*die grosse Politik*”.

1.3 Lo cierto es que en la *Introducción a la metafísica*, Heidegger concibe la filosofía, y lo esencial de ella, que es la metafísica, íntegramente en conexión con la historia, e inclusive, como ya decíamos, con el acontecer histórico epocal, y junto con ello en conexión con la acción. Por de pronto, esto atañe a la interpretación de la pregunta de Leibniz “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?”, pero también a la elección de los caminos entre ser, no-ser y apariencia, en el *Poema del ser* de Parménides (cfr. *IM*, pp. 136 ss., 150 ss.), al Fragmento 50 de Heráclito sobre escuchar el logos (cfr. *IM*, pp. 168 ss.), y por último al *polemós* del Fragmento 53 (cfr. *IM*, p. 171).

Partiendo por la elección parmenidea, para Heidegger se trata de la ‘de-cisión’ (*Ent-scheidung*), palabra que tanto en alemán como en castellano, tiene que ver con separación: ‘*Scheidung*’, ‘escisión’. En lo que concierne a los tres caminos: ser, no-ser, y apariencia (o lo que atañe a los bicéfalos, que tienen la mirada puesta en el ser y en el no-ser), y en un nexo con la separación, leemos:

“El hombre está obligado a diferenciar estos tres caminos y a decidirse de acuerdo con ellos o en contra de ellos. En el origen de la filosofía, el pensar consistió en patentizar y allanar sobre dichos caminos y en la encrucijada de los mismos y, con ello, en constante decisión (*Ent-scheidung*). El acontecer histórico comienza en general con ella. En ella y sólo en ella se decide inclusive acerca de los dioses. (Conforme con esto, decisión (*Ent-scheidung*) no significa en este caso, juicio y elección del hombre, sino una separación (*Scheidung*) realizada dentro del mencionado nexo del ser, el desocultamiento, la apariencia y el no-ser)” (*IM*, p. 150).

En íntima ligazón con la elección de los caminos del *Poema del ser*, y queriendo llamar la atención sobre la dificultad y el riesgo de toda elección trascendental, Heidegger cita el primer canto del coro (versos 332-375) de *Antígona* de Sófocles. Aquí el pasaje decisivo es el primero:

“Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor” (*IM*, p. 186)⁵.

En la versión de Heidegger, lo que en la traducción española aparece como ‘pavoroso’, corresponde a ‘*unheimlich*’, vale decir, estamos ante el mismo término a través del cual Heidegger caracteriza en *Ser y tiempo*, el *estar*, *encontrarse* o *temple* propio de la angustia. Al *Dasein* el ser-en-el-mundo y tener que proyectarse en él le es *unheimlich*, vale decir, inhospitalario, no-familiar; lo mismo el llamado de la conciencia a ser-sí-mismo proviene de la *Unheimlichkeit*, a saber, del no-estar-en-su-casa (*Heim*) en el mundo cotidiano regido por el “uno” o “se” (en el que *se dice lo que se dice, se actúa como se actúa*, etc.). Pero ‘*unheimlich*’ puede ser también, como en *Antígona*, lo *pavoroso*, *siniestro*, o tal vez *terrible*. En la versión original griega es lo que corresponde a δεινόν. Δεινός significa en griego por una parte ‘terrible’, ‘horroroso’, y por otra parte, ‘poderoso’, ‘grande’, incluyendo esta última posibilidad también los sentidos de ‘extraordinario’, ‘sorprendente’, como también ‘sublime’ (Diccionario Gemoll, DG). Estas acepciones tan contrarias entre sí justifican la comparación con aquellos giros que hay en varios idiomas, y también es español, como cuando decimos que *algo es mortalmente delicioso*, o cosas por el estilo.

Como veremos más adelante, Heidegger vuelve a citar el texto de *Antígona*, y habría que precisar, su *traducción* de este texto, en carta a Jaspers del 1.7.35, esto es, una carta que corresponde al mismo año 35 de la Lección de la que surge la *Introducción a la metafísica*, solo que en este contexto el “*pollà ta deiná*” (“*Vielfältig das Unheimliche*”), adquiere ribetes de cierta explicación de su aventura con el nacionalsocialismo. Y, como hemos visto, si bien el término se puede entender tanto como ‘grande’, ‘soprendente’, y también ‘maravilloso’, ‘formidable’, ‘macanudo’, la traducción de Heidegger por ‘*unheimlich*’ no admite estas acepciones, llamémoslas “positivas”. Pero éste es justo el punto decidor: que la opción de Heidegger sea simplemente ‘*unheimlich*’. Está claro que éste es un término que viene de *Ser y tiempo*. Al sí-mismo le es *unheimlich*, *inhospitalario* el mundo bajo el dominio del *uno*.

Mas, con todo, ¿no se hace presente en esta traducción la desventura política sufrida? En el epistolario Jaspers-Heidegger volveremos sobre esto.

El texto de *Antígona* nos habla de que el hombre es pavoroso o terrible porque, entre otros, “Fatiga la indestructible calma de la más sublime de las diosas, la Tierra”, porque “con el madero somete a yugo al toro jamás dominado”, porque “domina las ciudades”, pero también porque “Por todos lados viaja sin cesar: desprovisto de experiencia y sin salidas llega a la nada. En ningún caso puede impedir, por fuga alguna, un único embate: el de la muerte /.../”. Además dice del hombre que: “Vive entre la ley de la tierra y el orden jurado por los dioses”, y también que: “Al predominar sobre el lugar, lo pierde, porque la audacia del hombre siempre lo hace considerar al ser como no-ser” (*IM*, p. 186).

⁵ Preferiría traducir aquí el “*pollà ta deiná*” como “muchas cosas son terribles”. En lo que sigue tengo en consideración ciertas observaciones que me ha hecho Roberto Torretti.

Atendamos ahora a la significación que Heidegger descubre en el δεινόν del pollà ta deiná... (“Muchas cosas son pavorosas”) de *Antígona*:

“En primer lugar δεινόν significa lo terrible, pero no los pequeños temores / .../. El δεινόν es lo terrible en el sentido del iterar que subyuga; al igual que el terror pánico, produce violentamente la verdadera angustia y el espanto concentrado, callado y que en sí mismo se agita. La violencia, lo que subyuga, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Donde éste irrumpe, *puede* retener en sí su poder subyugante. Pero no por eso es más inofensivo, sino todavía más terrible y más excesivo. / En segundo lugar δεινόν significa violencia, en el sentido de que quien la usa no sólo dispone de ella, sino que hace-violencia, en cuanto el empleo de ésta no sólo es para él un rasgo fundamental de su hacer, sino de su existencia. Damos aquí a las palabras actividad violenta, un sentido esencial, que sobrepasa radicalmente la significación habitual del vocablo, conforme con lo cual quiere decir, la mayor parte de las veces, mera rudeza y arbitrio. La violencia es vista, entonces, dentro del ámbito en el que el criterio del existir está dado por el convenio establecido sobre una igualación y mutua asistencia, y de acuerdo con eso, toda violencia necesariamente se menoscaba, entendiéndosela como molestia y ofensa” (*IM*, pp. 188-189).

Pero la cuestión decisiva es que el δεινόν se concentra en el hombre, hasta tal punto que él es, según *Antígona*, δεινότατον, “lo más pavoroso”. Por eso continúa Heidegger:

“El ente en su totalidad es, en tanto imperar, lo subyugante, δεινόν, en el primer sentido. Pero el hombre es deivón cuando permanece expuesto a lo que subyuga, porque pertenece esencialmente al ser. Y, al mismo tiempo, es δεινόν, porque es el que hace-violencia, en el sentido caracterizado. (Reúne lo que impera y lo que produce en su estado de patentización). No hace violencia, además de otras acciones y junto a ellas, sino que, basado en su actividad violenta, y dentro de ella, hace violencia contra lo que sub-yuga. Porque es doblemente δεινόν, en un sentido originariamente único, él es τὸ δεινότατον, el más poderoso en la violencia: el que hace violencia en medio de lo que subyuga” (*IM*, p. 189).

Ya en *Ser y tiempo* se trata también de la violencia (*Gewaltsamkeit*) en ciertos puntos decisivos. Por ejemplo, en el Parágrafo 63, en el contexto de la apertura (*Erschlossenheit*) que en su extremo viene a ser resolución (*Entschlossenheit*). Lo que Heidegger tiene en cuenta aquí es que desde el momento en que el *uno* se adueña de la interpretación del mundo y del *Dasein*, constatamos cómo en este último habría una “tendencia a la cerrazón” (*Verschliessungstendenz*); atendiendo a la “preocupación” o “cuidado” (*Sorge*) es la mera “ocupación” (*Besorgen*) lo dominante y que a la par cierra nuestro ser. Pues bien, esta “tendencia a la cerrazón” es la que precisamente tiene que ser enfrentada *violentamente*:

“No sólo la mostración de las más elementales estructuras del ser-en-el-mundo, la delimitación del concepto de mundo, la aclaración del quién más próximo y mediano de este ente, del uno-mismo, la interpretación del “ahí”, sino sobre todo los análisis de preocupación, muerte, conciencia y culpa, muestran *cómo*

en el Dasein mismo ha tomado posesión la comprensividad de la ocupación del poder-ser y de su abrir, vale decir, de su cerrar. / El *modo de ser* del Dasein exige por ello una interpretación ontológica, que se ha propuesto como meta la originariedad de la exhibición fenoménica, *que conquiste el ser de este ente contra su propia tendencia a la cerrazón*. Es por ello que la analítica existencial tiene permanentemente el carácter de una *violencia* respecto de las pretensiones o autosuficiencia y aquietada autoevidencia de la interpretación cotidiana” (SuZ, p. 311, trad. m.).

Se trata pues, como se observa, de una suerte de “violencia filosófica”, no física ni psíquica, emprendida contra la interpretación del mundo en manos del *uno*. Relativamente a esto, ya ha dicho Heidegger además en el Parágrafo 44 que la verdad tiene que serle arrebatada (o robada) a los entes. Y ello tiene que ver además con la afirmación, también desarrollada en *De la esencia de la verdad*, de que el Dasein es originariamente tanto en la verdad como en la no-verdad.

II

2.1 La profunda amistad entre Jaspers y Heidegger, desde que se conocieron con ocasión de la celebración del cumpleaños de Husserl, el 8 de abril de 1920, a la altura del año 35, en que Heidegger dicta la Lección en que se basa la *Introducción a la metafísica*, se encuentran ahora en un momento en que ninguno de ellos muestra saber claramente a qué atenerse: si dar definitivamente por terminada una tan bella amistad, o continuar con ella (y considerar tal vez que el mundo con sus demandas y sus urgencias de siempre la ha destruido). En todo caso, la confianza y la espontaneidad, a estas alturas, se ha perdido. Jaspers se ha distanciado de su amigo desde 1934 debido a su adhesión al nacionalsocialismo.

La carta del 1.7.35 de Heidegger a Jaspers es particularmente decidora, sobre todo debido a que en ella Heidegger hace alusión al texto de Antígona (ya citado más arriba), pero pretendiendo con ello a la par dar una suerte de “explicación” de su adhesión al nacionalsocialismo y de su Rectoría de la Universidad de Friburgo (como Rector nacional-socialista), y del desencanto que todo ello le ha provocado. Pero, esta “explicación” no está así meramente dada, sino más bien, insinuada.

Heidegger comienza diciendo:

“Sobre mi escritorio hay un portafolio con el título «Jaspers». De vez en cuando cae dentro de él algún papel; también hay cartas iniciadas dentro de él, pedazos de una confrontación a propósito del primer intento de concebir el III volumen de *Filosofía*” (*Epistolario Heidegger-Jaspers*, HJ, trad. m.).

En esta amistad, en gran medida ya quebrada, hay un motivo por parte de Heidegger que lo lleva a escribirle a su antiguo amigo, y es el agradecimiento por el texto de la Conferencia “Razón y existencia” que dictara Jaspers en la Rijksuniversiteit de Groningen, en los Países Bajos.

Luego Heidegger agrega:

“Le agradezco cordialmente por este saludo, que me alegró *mucho*; porque la soledad es casi completa”.

Fijémonos aquí por de pronto que la expresión ‘mucho’ de “me alegró *mucho*” está escrita con cursiva, y fijémonos también en ese singular reconocimiento de su completa soledad. Y lo que viene a continuación es incluso un reconocimiento expreso del “fracaso del Rectorado”.

Mas, al final de la carta, como anexo, incluye Heidegger el pasaje sobre el hombre de *Antígona* de Sófocles, en el cual, podemos suponer, se encuentra precisamente la “explicación” sobre lo ocurrido. Leemos en *Antígona*, en la traducción de Heidegger:

“Múltiples cosas inquietantes dominan
y nada es más inquietante que el hombre;
Él sale a navegar por la marejada espumosa
en la tormenta del meridión del invierno
y cruza bajo las olas
que abren abismos a su paso.
El también agota
a la bendita para los dioses, la Tierra,
la infatigable, la indestructible,
dándola vuelta de año en año
labrándola con los potros,
el arado”⁶.

Pasemos ahora a la traducción de Heidegger de la 2ª estrofa. Siempre hablando del hombre, dice:

“Y en el pronunciar de las palabras
en el comprender rápido como el viento
se encontraba él en el temple
de mandar sobre las ciudades.
Y él ideó como escapar
a la exposición bajo las flechas
de los climas y de las heladas inhospitalarias.
Por todas partes de camino, mas sin salida
llega él a nada.
Al acoso –a la muerte sola
no puede él defenderse jamás escapándose,
aunque le resultare diestramente hacerlo
de los miserables achaques”.

⁶ Cfr. también la siguiente edición: Sófocles (1988), *Ajax, Las Traquinias, Antígona, Edipo Rey*. Trad. de José María Lucas de Dios. Madrid: Alianza Editorial, p. 181.

He aquí la alusión al vivir el hombre en las ciudades y quedar expuesto a las flechas, pudiendo en el mejor de los casos escapar a ellas, pero, al mismo tiempo, sin que en definitiva llegue a nada, ya que al final siempre está la muerte que anula el sentido de todo lo que hacemos.

En ello, podemos suponer con base, hay a la vez una alusión a las consecuencias que trae consigo el tomar algún partido y el tomar ciertas decisiones políticas, es decir, involucrarse en el quehacer político. Y ello atañe especialmente al pensador, y más particularmente, al filósofo, por cuanto lo que está en juego es el vínculo entre filosofía y política.

En efecto, éste es el problema filosófico de siempre, en especial desde Platón en adelante: cómo llevar a la práctica el pensamiento filosófico, y en particular, el pensamiento filosófico-político.

Sigamos con la traducción que hace Heidegger de *Antígona*. Agreguemos ahora la última de las estrofas que él traduce; en este caso se trata de la 2ª Antístrofa. Siempre hablando de lo inquietante que se cierne sobre el hombre, ella dice:

“Lo inquietante sobre la esperanza
dominando: las manipulaciones del saber
cae él alguna vez en lo terrible,
otra vez se hace fuerte.
Entre las leyes de la Tierra
y el orden conjurado de los dioses haciendo su travesía.
Destacado en el estado y carente de estado
camina él, al que lo que no es llega a ser
por mor de su osadía.
Que no sea huésped en mi casa
ni me dé consejos
el que aquello emprende”.

Quizás sea ésta la estrofa que más clara y conmovedoramente representa lo que puede haber vivido Heidegger a la altura del año 35, haciendo un balance de su gestión.

Los años 35-36 son también los años en los que él dicta sus Lecciones sobre Nietzsche en las que encontramos severas y osadas críticas a Rosenberg, el autor de la teoría racial, en la que se apoyara el nazismo, y ello sobre todo en atención a la utilización que hacían los nazis de Nietzsche.

2.2 Volvamos a la relación Jaspers-Heidegger. Señalamos cómo ella ya se ha deteriorado, y esta carta con la traducción de *Antígona*, como hemos visto, a pesar de contener una cierta “explicación” de Heidegger sobre su proceder y el reconocimiento de un fracaso (y probablemente la confesión de un error), Jaspers la habrá de responder recién casi un año después, con nada más que un parco acuse de recibo y agradecimiento. En efecto, la carta con la traducción de *Antígona* es del 1.7.35 y el acuse de recibo de Jaspers es recién del 14.5.36.

Y luego de tan parca respuesta, Heidegger vuelve a escribirle a su antiguo amigo tan solo dos días más tarde: el 16.5.36, y le cuenta muchas cosas: sobre un viaje a Roma con su familia, donde dictó una conferencia sobre Hölderlin. Le cuenta además que está trabajando en Nietzsche, que pertenece a una comisión encargada de la edición de la obra de Nietzsche. Al mismo tiempo, agrega que está trabajando en la interpretación del escrito de Schelling *Sobre la esencia de la libertad humana*.

Pero luego entra en juego aquí lo que suele ser característico de las cosas humanas: hay una equivocación, o más bien, una mala interpretación sobre un hecho. Se trata de lo siguiente: Heidegger le cuenta a su hijo Hermann años más tarde, después de la guerra, que él nunca recibió de parte de Jaspers una respuesta a esta carta, por lo cual él no le volvió a escribir y se limitó en adelante a enviarle a Jaspers sus publicaciones. Pero, el caso es que el mismo día 16.5.36 Jaspers le contestó inmediatamente esta carta; precisamente parte diciendo Jaspers en su carta que recién ha recibido la carta de Heidegger.

Mas, hemos visto que igual el 33 no fue el año del quiebre definitivo, que incluso respecto del *Discurso Rectoral* de Heidegger, Jaspers tuvo palabras elogiosas y solo algunas observaciones críticas laterales.

Hans Saner –el fiel discípulo y amigo de Jaspers, como también editor de parte de su obra– en la “Introducción” a las *Notas sobre Heidegger*, escritas por Jaspers a lo largo de los años de esta escabrosa relación amical, cuenta que estas *Notas* estaban en el escritorio de Jaspers al momento de su muerte, sugiriendo ello que tal vez quería reanudarlas en cualquier momento (cfr. *NzH*, p. VII). Saner:

“No sabemos por qué y desde cuándo Jaspers calificó el año 1933 de «revelación radical de la separación». En cualquier caso no disponemos de ningún testimonio de la época que demuestre que interpretase con este rigor la entrada de Heidegger en el nacionalsocialismo” (*HJ*, p. XVIII).

Ello nos hace ver que Jaspers no tenía suficiente claridad sobre los alcances que tenía lo que en ese momento pasaba en Alemania. Según Saner es recién con el así llamado “*Röhm-Putsch*” (“El golpe de Estado de Röhm”) que fue una artimaña de Hitler para hacer eliminar a Röhm, consistente en acusarlo de una intentona golpista, que Jaspers se da cuenta de la situación que verdaderamente se vive en ese momento. Dice Saner:

“Es probable que hasta el golpe de Röhm a finales de junio de 1934 no viese con toda claridad que Alemania había caído en manos de criminales” (*HJ*, p. XVIII).

Röhm se había convertido en Jefe de la S.A., que era la Sección “Grupo de Choque” (“*Sturmabteilung*”) del nacionalsocialismo, y llegó a tener más de 700.000 miembros que actuaban en toda Alemania persiguiendo a los opositores al régimen. Frente a la S.A. estaba la S.S. (“*Schutzstaffel*”, “Guardia de Protección”), especie de guardia pretoriana, que protegía a Hitler. Esta S.S. estaba formalmente bajo la S.A., la cual Röhm tiene el propósito de sobredimensionar como un grupo paramilitar de tamaño similar al del ejército alemán. En ese contexto se produce el atentado de

Hitler con apoyo del ejército y de dirigentes nacional-socialistas –Göring, Himmler, Hess–, con el pretexto de que Röhm y sus secuaces serían no solamente golpistas, sino también homosexuales. Los asesinados son Röhm, toda la dirigencia de la S.A., como otros tantos, y Hitler aprovecha esta ocasión para mandar a matar también a opositores conservadores y a políticos desacreditados, sumando en total 83 los asesinados.

Desde luego este acontecimiento tiene que haberle abierto los ojos definitivamente a Jaspers como para haberse distanciado cada vez más de su antiguo amigo, al verlo como adherente a lo que ya se mostraba, como dice Saner, que no era sino una banda de criminales. Y más encima lo que aquí estaba en juego es que Heidegger pertenecía a la S.A.

En todo caso, de acuerdo con la interpretación de Saner, el quiebre de la amistad entre Jaspers y Heidegger se produce recién en 1935, cuando Jaspers recibe de manos de una amiga (Marianne Weber) una copia de un dictamen realizado por Heidegger el año 33 sobre el profesor Eduard Baumgarten. Ese dictamen dice lo siguiente:

“El Dr. Baumgarten procede por parentesco y por su postura intelectual del círculo liberal-democrático de intelectuales de Heidelberg en torno a Max Weber. Durante su estancia aquí fue todo menos nacionalsocialista /.../ Cuando Baumgarten fracasó conmigo se trató vivamente con el judío Fränkel, que trabajó antes en Gotinga y ahora ha sido despedido aquí. Supongo que Baumgarten se ha refugiado en Gotinga, por lo que también pueden explicarse sus actuales relaciones en esa ciudad. / De momento considero que su admisión en las S.A. es tan imposible como en el cuerpo de docentes” (*HJ*, p. XIX-XX).

El documento, como claramente se advierte, es gravísimo y por cierto completamente impropio de lo que se debe esperar de un pensador, que reflexiona sobre el hombre y su modo de conducirse en el mundo. En todo caso, cabe reconocer que la autenticidad de él no está comprobada.

Mas, aun suponiendo que lo esté, está claro que Heidegger cometió un grave error al adherir al nacionalsocialismo y comprometerse con él, pero al mismo tiempo, como ya hemos recordado, él igual se atrevió en estos mismos años 35-36 a hacer severas críticas a ese movimiento.

Por otra parte, corresponde además agregar que no es aquí nuestro propósito juzgar la conducta de Heidegger, sino simplemente relatar los hechos que, en este caso, indujeron a que la amistad entre estos dos pensadores se quebrara.

2.3 Cabe aducir además, lo que ya destacábamos, a saber, lo sorprendente que es la equivocación que más encima viene a darse en esta amistad, a través de un cruce de dos cartas del mismo día 16.5.36, una en la que Heidegger le cuenta con holgura a Jaspers acerca de sus impresiones de un viaje a Roma, y él le responde apenas recibe esta carta, pero ésta nunca llega a las manos de su destinatario friburguense.

Examinemos ahora lo que contiene esa carta perdida de Jaspers (quien tenía el cuidado de conservar las copias de las cartas enviadas, y también otras, que corresponden a las que Saner llama “borradores” de cartas, es decir, las que nunca envió). La verdad es que un examen atento de la carta en cuestión del 16.5.36 hace tambalear el veredicto de Saner, del que nos enterábamos más arriba, esto es, de que con el nefasto dictamen de Heidegger sobre Eduard Baumgarten Jaspers habría definitivamente decidido terminar con esta amistad. Escuchemos algunos pasajes de esta carta:

“Recién recibo su carta con los valiosos regalos. Me alegro al oír de Ud. Y me alegro especialmente que Ud. esté en su asunto con una fuerza tan manifiesta. En relación a la lectura de su «Hölderlin» que quiero iniciar ya hoy en la noche, estoy a la expectativa”.

Mas, luego viene un pasaje bastante críptico, en el que incluso hay frases inconclusas con puntos suspensivos. Escuchemos:

“Su actitud respecto de la filosofía en este tiempo es pues también la mía; sus juicios de valor –Nietzsche, Hölderlin– nos acercan. Que, a pesar de ello, callo, Ud. lo comprenderá y aceptará. Mi alma está callada; porque en este mundo permanezco con la filosofía no «sin reconocimiento», así como Ud. lo escribe de sí mismo; es más...pero a mí se me atraganta la palabra. En lo que queda, sin embargo, hasta tanto ello se brinde, nos podemos encontrar”.

Salta a la vista que esta es una carta, cuya verdad es muy difícil de desentrañar, y lo cierto es que cualquier interpretación inevitablemente se apoyará en supuestos y presunciones.

Ejemplo de ello es lo que podría haber tras el elogio a los logros de Heidegger, y luego, a renglón seguido, la frase “Que, a pesar de ello, callo/...!”. Con todo, este pasaje es, al parecer, el más descifrable, como que en él habría una alusión a un distanciamiento. Luego incluso agrega que su “alma está callada”, mas inmediatamente después viene esa curiosa alusión al “reconocimiento”, dando con ello la impresión de que Jaspers estuviera preocupado de la pérdida de su prestigio y reconocimiento en vistas de lo que en este contexto aparecería como una velada alusión a una “mala junta” con el nacional-socialista Heidegger.

Si fuera así, la ironía del destino será que un año después Jaspers será destituido de su cargo en la Universidad de Heidelberg. Mas, como bien sabemos, esa “ironía del destino” continuará y se radicalizará cuando Alemania haya perdido la guerra y los nazis caigan definitivamente en descrédito y comience en las universidades alemanas el proceso llamado “desnazificación” (“*Entnazifizierung*”).

Destaquemos además la última frase en la que Jaspers insinúa cómo igual entre ambos sigue habiendo algo incólume, capaz de resistir a las decisiones que alguien pudiera hacer en relación con su actuar en el mundo. “En lo que queda, sin embargo, hasta tanto ello sea posible, nos podemos encontrar”. Y éste es sin duda el punto que da el mayor pie para alejarse de la interpretación de Saner (y aunque se trate en todo ello de una carta que nunca llegó a su destinatario; aparentemente se extravió; en todo caso, Heidegger no acusó recibo de ella).

Pero, la cuestión más importante es lo sorprendente que es el hecho de que, a pesar de haber conocido Jaspers el dictamen citado, persista en el intento de rescatar lo que sería supuestamente lo más esencial de esta amistad, que en este caso adopta los caracteres de un *imaginario*. Desde los inicios de su amistad en los años 20 ambos se propusieron la formación de una "*Kampfgemeinschaft*", una "sociedad de lucha", en la que lo que estaba en juego era la puesta en marcha de una nueva filosofía y modo de pensar en Alemania.

Es decir, hay en el gesto de Jaspers algo particularmente noble, en el sentido de algo así como que "nobleza obliga", y que en atención a ello, tendría que romper definitivamente ese lazo amical, pero, por la otra parte, él no se quiere dar por vencido, y está dispuesto no solamente a dejar, sino incluso a proteger un residuo, que, en verdad, más que un mero "residuo", sería lo más esencial de esa amistad⁷.

En atención a ello, justamente cabe decir como aquí en la relación entre dos amigos, son en primer lugar cuestiones de orden moral y político las que los separan (y quien se aparta, por ese motivo es en particular Jaspers).

Y, por otro lado, la fuerza de la amistad es tan grande que se procura mantener una llama viva, una esperanza, que incluso tiende a sustraerse de los códigos dominantes en las relaciones humanas y en el mundo.

Mas, el caso es que la mentada carta de mayo del 36 nunca llegó a manos de Heidegger, y es por esta razón puramente fortuita, tal vez por esta mano del destino, que la amistad de veras se interrumpe, lo que se refleja en la pareja interrupción del epistolario, y habrá que esperar 13 años, cuando ya Alemania ha vivido el más horrendo de los infiernos, para que recién en 1949 encontremos la primera carta de Jaspers a Heidegger.

Pero, ya desde muchos años antes, desde el 42, solo que en borradores de carta de Jaspers, comienza a haber unos primeros signos, que, por una parte, son de reproche, y, por otra parte, dan muestras sutiles de que esta amistad todavía no está completamente perdida. El reproche que hay en uno de esos borradores del 12.10.42 hace referencia a que Heidegger calló y solo dio señales de vida a través del envío de sus publicaciones, cuando Jaspers fue destituido de su cargo de la Universidad de Heidelberg en 1937, y de ahí en adelante (la *venia legendi* ya se la habían quitado

⁷ Viene al caso comparar aquí las relaciones amicales con las relaciones amorosas, precisamente en cuanto a lo que es la duración y el tiempo, como que al parecer las verdaderas relaciones amicales son para toda la vida y son capaces de sobreponerse a los avatares del tiempo, la historia y la cotidianidad. Ciertamente que una relación amorosa también puede eso, pero más difícilmente. Ambos, amistad y amor, comparten la elección: tanto al amigo como a la amada los elegimos, sin embargo, la elección en la amistad es normalmente más lúcida.

Montaigne en sus *Ensayos* ha puesto a la amistad por sobre el amor, dado que en ella se ponen en juego las cualidades morales más elevadas del ser humano, mientras que en el amor, puesto que se trata de un sentir que compromete nuestras entrañas, se hace presente la pasión que suele ser muy explosiva y fuente de muchos conflictos. Cfr. Montaigne (1999), *Ensayos*. Barcelona: Edit. Océano, p. 91 ss.

antes). Esa destitución se produjo a fines del semestre de verano del 37, porque su esposa era judía, y con la justificación de que se trataba de una “simplificación de la administración”.

Como Jaspers era un nombre conocido, sucedió que antes del 37 ya se lo había catalogado, en vistas de su matrimonio con una judía, como “matrimonio mixto”, y gracias a ello se le permitió primero seguir publicando, y aun pudo seguir enseñando. Pero el año 37 el gobierno de Karlsruhe, del que dependía la Universidad de Heidelberg, le comunica que habría sido jubilado.

Así es como en la que sería su última clase por muchos años en la universidad, le dice a los alumnos de la Lección que en ese momento dictaba que no hará más docencia y agrega:

“La filosofía no es un todo redondo; –que la Lección planificada termina, antes de que su plan se haya completado, es como un símbolo de la incompletud de la filosofía– a pesar de que un filosofar se ha cumplido. Una Lección termina, el filosofar continúa”.

III

En la consideración que hemos hecho de algunos episodios de la amistad entre Heidegger y Jaspers hay que tener en cuenta que tras ellos late el problema de la acción y de las decisiones que tomamos en ciertas complejas situaciones históricas. Veíamos como para Heidegger hay un nexo entre acción y violencia, precisando en todo caso que ésta no hay que entenderla aquí como de orden físico o psíquico, sino como ligada a la *de-cisión*, *Ent-scheidung*, que supone separación. En la *Introducción a la metafísica* esto comienza a desarrollarse con el reconocimiento de distintas delimitaciones del ser, siguiendo en esto tanto el hilo conductor de la consideración de los tres caminos del *Poema del ser*, como la interpretación del *poemós* del Fragmento 53 de Heráclito.

De acuerdo al programa trazado en el Capítulo “La delimitación del ser” (*IM*), cuyo título ya es decidor respecto de la decisión y la separación de la que recién hablábamos, se trata de delimitaciones respecto de *lo otro*, en que sucede que esto *otro* se presenta de manera cuádruple como devenir, apariencia, pensar y deber-ser. Y estas separaciones no es que queden fuera del ser sino que *aspiran a la unidad con él*.

Heidegger trae a colación pues estas delimitaciones, oposiciones y separaciones (cfr. *IM*, pp. 236-237), atendiendo a las *decisiones* que se ha tomado. Desde el punto de vista de la tradición, las delimitaciones en cuestión se resuelven de la siguiente manera: frente al devenir, “lo permanente”; frente a la apariencia “el modelo permanente, lo eternamente igual”; frente al pensar, “lo que existe materialmente”; frente al deber-ser “lo todavía no debido o como lo debido ya realizado” (*IM*, p. 239).

Y en esta resolución de oposiciones lo que se muestra es todo un despliegue de *entificaciones* del ser, de haber concebido al ser como lo que “es”, como un ente; así la permanencia, la materia, pero también fundamento, causa, sustancia, sujeto, representación, valor. Todo ello vale para lo que “es”, para distintos tipos de entes, pero no para el ser.

Es por ello que la *decisión* del propio Heidegger respecto de estas oposiciones tiene que ver fundamentalmente con la aplicación de la diferencia ontológica entre ser y ente (*el ser no es un ente*). Es recién partir a partir de esta diferencia –que sugiere la idea de separación (*Scheidung*) que hace posible la (de-cisión) *Entscheidung*. Y en ello radica a su vez el nexa con el acontecer histórico. Se trata de que lo propio del ser determine a lo ente, en otras palabras, que la decisión impregne el acontecer histórico de tal manera que el ser esté plenamente en ello. Mas, sostiene Heidegger que “/.../ *el concepto hasta ahora logrado del ser no alcanza a designar todo lo que ‘es’*” (*IM*, p. 240). Y continúa:

“Por eso, tenemos que volver a experimentar el ser, desde el fondo y en toda la amplitud de su esencialización posible, si queremos poner en obra nuestra existencia histórica, entendida como histórica. En efecto, aquellos poderes que se oponen al ser, determinan las escisiones mismas; desde hace mucho tiempo dominan e impregnan con su complejo entrelazamiento a nuestra existencia, y la mantienen en la confusión del “ser”. /.../ La escisión originaria, cuya interior unidad y genuina separación soporta la historia, es la diferenciación que hay entre el ser y el ente” (*IM*, p. 240-241).

¿Y dónde tiene lugar la “genuina separación” que “soporta la historia”? En el “ahí” (“*da*”), el “sitio” o “estancia” (“*Stätte*”) del *Da-sein*:

“La pregunta por el ser del hombre está ahora determinada, en su dirección y alcance, *únicamente* desde la pregunta por el *ser*. La esencia del hombre a partir de la pregunta ontológica, se debe concebir y fundamentar, conforme a la oculta indicación del principio, como *el sitio* que el ser se exige para patentizarse. El hombre es el allí en sí mismo patente. Dentro de éste está el ente y se pone en obra. Por eso decimos: el ser del hombre es, en el estricto sentido de la palabra, *el ser-ahí (Da-sein)*” (*IM*, p. 242).

Decisión, resolución, acción tienen entonces que ser concebidas desde la separación que conlleva, que sostiene el *Dasein*, separación que es decidirse a actuar, pero desde el ser. Desde *¿Qué significa pensar?* tendríamos que concebir la posible acción genuina precisamente desde el pensar (*Denken*), que en su origen sería *Andenken*, que provocativamente podemos traducir como ‘pensar-desde’, en el sentido de que se trata de pensar-desde-el-ser; este término significa ‘memoria’ en alemán, y por eso es que ha sido también traducido como ‘conmemoración’, ya que se trata de cómo el ser es lo sido que sigue siendo, y es por eso que en la aludida memoria es rescatado y se conserva; mas, diría que la traducción de *Andenken* como pensar-desde da cuenta precisamente de esto.

Si es que se quiere entonces la pregunta por la acción es en definitiva la pregunta por la acción desde el *Andenken*.

La *Introducción a la metafísica*, como hemos visto, entiende la metafísica en comunión con la historia, la época y, en definitiva, la acción. Podemos reconocer aquí una enseñanza para toda metafísica actual y futura. Si para Heidegger la época se caracteriza por un “oscurecimiento mundial”, nada ha cambiado y continuamos en ese oscurecimiento; tan solo las realidades y los signos son ahora otros, ya que hoy ese oscurecimiento se manifiesta en la globalización, en el terrorismo, en el porno, en la posibilidad que tiene el hombre de entrar en el disco duro del fenómeno biológico de la vida, y la de emprender a partir de ello la clonación no sólo animal, sino también humana. La tarea del pensador por lo tanto es pensar a partir de estas matrices epocales.

Mas, esa conexión entre metafísica, historia, época y acción se presenta de una manera tan pronunciada en la *Introducción* que, por lo mismo hay en ella el peligro del extravío. ¿O acaso no es discutible llamar a Alemania el centro, el “pueblo metafísico”, y reconocer “verdad” y “grandeza” en el nacionalsocialismo?

El Heidegger de 46 años de edad del año 35 es muy distinto del Heidegger de los años 50, que ya ha entrado en la edad de los 60, y es por ello que los libros de una notable lucidez de este decenio, partiendo por *¿Qué significa pensar?* (51-52), y siguiendo con *La pregunta por la técnica* (54), y *La proposición del fundamento* (56) revelan cierta medida respecto de aquella asociación tan pronunciada entre metafísica y acontecer histórico concreto. No obstante ello, esta asociación está igual presente en esta obra.

Sin embargo en la última página de la *Introducción* ya hay signos también de esa medida, ya que Heidegger termina esta brillante obra con la comprensión de la metafísica en íntima asociación con el preguntar. El último párrafo de la obra hace la bellísima alusión al preguntar en los siguientes términos:

“Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera” (*IM*, p. 243)

y continúa:

“Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es “ajeno a la realidad”, algo que no vale la pena tenerse en cuenta. Mas lo esencial no es el número, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia” (ib.).

La obra termina con la cita de unos versos de Hölderlin (*Aus dem Motivkreis der Titanen*, IV, 218):

“En efecto odia
el dios caviloso
la madurez intempestiva”

Referencias bibliográficas

- Baudrillard (*Tdm*), *La transparencia del mal*. Barcelona: Edit. Anagrama, 1995.
- Gemoll (*DG*), *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München: Edit. Freytag, 1979.
- Heidegger (*IM*), *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Edit. Nova, 1961. Otra ed. esp.: Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edit. Gedisa, 1993.
- Ed. al.: Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Edit. Max Niemeyer, 1953.
- Heidegger (*WhD*), *Was heisst Denken?* Tübingen: Edit. Niemeyer, 1961.
- Heidegger (*Qsp*), *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Edit. Nova, 1964.
- Heidegger (*SuZ*), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1977.
- Martin Heidegger - Karl Jaspers (*HJ*), *Briefwechsel 1920-1963*. München: Edit. Piper, 1992.
- Heidegger (*SyT*), *Ser y tiempo*. Santiago: Edit. Universitaria, 1997.
- Jaspers (*ANT*), *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona: Edit. Labor, 1955.
- Jaspers (*GSZ*), *Die geistige Situation der Zeit*. Berlín: Walter de Gruyter, 1971.
- Jaspers (*NzH*), *Notas sobre Martin Heidegger*. Madrid: Edit. Mondadori, 1990.
- Nietzsche (*HfL*), *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida)*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras completas)*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, vol. I., 1988.

Resumen / Abstract

Los griegos ya formularon el problema filosófico de la acción con un alcance que no atañe solo a la ética sino a la filosofía como tal, esto es, a la metafísica que se refiere a la cuestión del ser. En este contexto cabe preguntarse cómo traducir el pensamiento filosófico en acción. El presente trabajo analiza el problema de la acción y su relación de la filosofía con la historia a la luz de la *Introducción a la metafísica* de Heidegger. Se consideran estos temas también tomando en cuenta *¿Qué significa pensar?* y *Ser y tiempo*, además de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo y su amistad con Jaspers.

The problem of action has to do with the question of the application of philosophy to the transformation of society. This is not restricted to ethics or to a specific

field of practical philosophy. No, it is about philosophy itself, about metaphysics, which refers to the question of being: it is in this context that one must raise that the question about how to translate philosophy into action. Here we analyze the problem of action and the relationship of philosophy with history in the light of Heidegger's Introduction to metaphysics. These themes are also explored in What Is Called Thinking? and in Being and time, as well as in connection with Heidegger's national-socialism and his friendship with Jaspers.