EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA Y SUS INCONSECUENCIAS POLÍTICAS: UNA LECTURA DE HEIDEGGER

Arturo LEYTE, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2006.

I

La filosofía.- Este trabajo de Arturo Leyte se caracteriza, principalmente, por un modo determinado de acceder a los textos de Heidegger en el que se refleja una comprensión hermenéutica de la labor filosófica —de la del propio Heidegger y podría entenderse que la de la filosofía contemporánea en general—. Para Leyte, resulta especialmente problemático afirmar que en general existe algo así como 'la filosofía de Heidegger'. No hay temas: arte, poesía, tiempo, etc., ni tesis que debieran ser aserciones positivas sobre ellos. Lo que Leyte encuentra en Heidegger son reiteraciones de una y la misma pregunta por el ser. Ello otorga al quehacer filosófico heideggeriano un aparente carácter intempestivo, el cual, sin embargo, no hace sino rendir cuentas de una bien entendida contemporaneidad. Heidegger, en ese sentido, sería quien vendría a hacer explícito el carácter hermenéutico de toda contemporaneidad filosófica: su quehacer filosófico es inseparable de una lectura de los textos de la tradición que surge de una ruptura, de lo impracticable de una filosofía que no atienda a su historia y de la imposibilidad radical de situarse en una línea de continuidad con ésta. Títulos como el de 'destrucción de la historia de la ontología' o 'pensamiento de la historia del ser', no serían sino diferentes denominaciones para una y la misma exigencia hermenéutica.

Con el propósito de ganar un acceso productivo a los textos de Heidegger, Leyte articula su exposición a partir de una división tripartita que, lejos de apuntar a 'etapas' o 'fases' de su evolución filosófica, vendría a señalar un estado de cosas sincrónico de la ocupación de Heidegger. Con esta lectura unitaria y sincrónica, se pone en suspensión, además, el 'malentendido' propio de una extendida lectura en clave histórico-evolutiva de la *Kehre* heideggeriana. Al cabo, que se elijan dos, tres o ninguna, es para Leyte indiferente y, desde esa convicción, estructura su exposición bajo los títulos de: «El ser y el tiempo», «La metafísica» y «La finitud». El primero contiene una reconstrucción de *Ser y tiempo* como reiteración expresa de la historia de la filosofía a partir de lo *no pensado* en ella, lo que explicaría que Heidegger no redunde positivamente ni continúe con la pregunta por el *ser* (del ente) sino que, más bien, se plantee la pregunta por su *sentido*. Qué sea *Dasein* en *Ser y tiempo* se entenderá siempre sólo desde esta determinación; y aquí el logro de Leyte es el de dar buena cuenta de los previos metódicos de Heidegger, a la vez que evita la exposición doctrinal de sus análisis y la mera asunción de su terminología[1]. La lectura de Leyte toma entonces su más decisivo impulso en el paso de la primera sección de *Ser y tiempo* a la segunda, donde se mostraría que las estructuras existenciales del *Dasein*, en tanto que ente con la primacía óntico-ontológica de una previa comprensión del ser, se montan sobre la temporalidad que posibilita de manera atemática esa comprensión y, con ella, esa primacía. En esta lectura, se realiza una suerte de *salto mortale* cuando, al hacerse patente la imposibilidad de dar cuenta temáticamente del ser, entendido como sentido, como 'fondo sobre el cual...', se interpreta que —por coincidir el sentido del ser del *Dasein* con el sentido del ser en general— *Dasein,* lejos de ser meramente el ente destacado de la investigación, sería nada menos que el mismo *ser* (*vid.* pp. 75, 125 y *passim*). A este paso vincula Leyte su lectura ulterior de Heidegger, pues lo ganado en relación con *Ser y tiempo*, *i.e.* que *Dasein* es el 'lugar' en el que se efectúa la diferencia ontológica entre el ser y el ente y que es imposible dar cuenta del sentido del ser en los términos planteados, es lo que llevaría a Heidegger a plantear la cuestión por el ser, *i.e.* por la diferencia misma, en relación con la metafísica.

'La metafísica' sería el intento de referir esa diferencia entre ser y ente, aunque no en relación con su sentido. Con ella, se habría fijado la diferencia, pero no ya como la diferencia entre ser y ente, sino como la distinción posible entre dos formas de ente. Trasladando el asunto a cons-

[1] *Cfr.* también de A. LEYTE, «*Ser e tempo* como 'primeira filosofía'», en: *id.*, *Ensaios sobre Heidegger*, Vigo 1996, pp. 47 ss.

telaciones conceptuales que no son las propias de Leyte, pero que se volverán ejemplares para lo que sigue, podría atenderse a cierta coincidencia virtual entre la comprensión de la metafísica de Adorno y la de Heidegger:

La metafísica —escribe Adorno— podría denominarse como el producto de una ruptura entre las esencialidades —precisamente aquellos dioses secularizados en ideas— y el mundo de los fenómenos, una ruptura que en el momento en el que, en general, devienen de los dioses conceptos y, con ello, también del ser una relación con el ente, se convierte en inevitable[2].

La diferencia que consuma la metafísica no se constituye, según Heidegger, como la diferencia entre el ser y el ente, sino, más precisamente, entre dos tipos de ente que a partir del platonismo toman las denominaciones de 'idea' y 'cosa' o, en el texto de Adorno, 'esencialidades' y 'fenómenos'. La metafísica, como institución de tal distinción que, más bien, bloquea la diferencia, es lo que, además, determina el acontecimiento fundacional de Occidente y se convierte, por ello, en el fondo sobre el que se desarrolla su historia, el suelo sobre el que calladamente nos movemos y en el que, por estar discretamente instalados en él, delimita nuestras posibilidades y se torna así 'inevitable'. De ahí que sea precisamente en ese marco en el que Heidegger deba hacerse cargo del nihilismo o de la técnica. El haber atendido a ese fondo es lo que le permite al filósofo alemán vincular la cuestión de la técnica a la de la metafísica; llegando a afirmar incluso, en un curso sobre Nietzsche de 1940, que la «completa» y «fundamental 'motorización' de la *Wehrmacht* [...] es en realidad un acto metafísico»[3]. La heideggeriana historia de la filosofía a partir de lo no pensado en ella, que devela la historia del ser como historia de su olvido —y de la diferencia como historia del bloqueo de la diferencia—, es lo que le lleva a plantearse el sentido del ser como verdad del ser y ello, además, bajo una fórmula equívoca: la de la *historia del ser*. La fórmula es equívoca porque parece referir una filosofía de la historia y porque, por no serlo, no puede dejar caer lo acaecido en cualquier suerte de continuo. Y aquí se señala una importante diferencia con Adorno. Éste aún puede reconocer un elemento burgués ilustrado en Homero o encontrar en Aristóteles un momento 'moderno': «si se entiende el concepto de la modernidad no como delimitado a nuestro mundo, sino como extensible también a la historia griega»[4]. A Heidegger, según expone Leyte, una vez ganada una comprensión de lo griego que rompía con su anterior visión 'tópica' de Grecia, le es imposible proyectar un modelo de lo constituido en la modernidad como aplicable de cualquier manera a Grecia. Que Grecia pueda ser, en general, 'objeto' de 'lectura', señala nuevamente el carácter hermenéutico de la filosofía contemporánea hecho explícito por Heidegger, y apunta a que, si algo como Grecia aún puede estar *dado*, no será, inevitablemente, más que lo dado *por perdido*. Es precisamente ese reconocimiento del cierre de lo posible en la figura de una diferencia que no es tal, la de la metafísica, lo que le permitiría igualmente a Heidegger redundar en 'temas' como el arte o la poesía, meramente como «reiteraciones de la finitud», *i.e.* la reiteración del fracaso al que como único 'resultado positivo' llevó *Ser y tiempo*: el de la imposibilidad de desmarcarse de la noción vulgar de tiempo, a la vez que se atisba el fondo sobre el cual se constituye, pero reconociéndolo como no tematizable. Al atisbarlo o reconocerlo como tal, se infringe de alguna manera ya una ruptura en él (*cfr.*, p. 249).

II

La política.- La sucinta exposición de la interpretación de Leyte —con la aparente digresión, la de traer a colación a Adorno y la *boutade* heideggeriana acerca de la *Wehrmacht*— incide, como se verá, en la confrontación que Leyte desarrolla con otro 'malentendido' que ha de-

[2] Th. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), ed. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 2006, p. 34.

[3] M. Heidegger, *Nietzsche. Der europäische Nihilismus* (1940), ed. P. Jaeger; *Gesamtausgabe*, vol. 48, Frankfurt/M. 1986, p. 333.

[4] Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 35.

terminado la recepción de la filosofía de Heidegger: Su afiliación al nazismo, el denominado «caso Heidegger». Las anotaciones al respecto de Leyte, contenidas en la introducción y en un epílogo titulado «Heidegger y la política», están tan alejadas de la hagiografía como de la caza de brujas. La reflexión de Leyte se ejecuta de manera especialmente lúcida en tanto que intenta leer, no ya su filosofía desde la posición política adoptada en 1933, sino plantearse, justamente en el orden inverso, cómo puede en general valorarse su toma de partido desde lo alcanzado en su obra filosófica. De lo que se trata no es, por tanto, de hacer ver en su obra las sombras que anticipan una decisión política, ni de disculpar (*à la Gadamer*) la incapacidad política connatural a la figura del filósofo.

Desde esa perspectiva, el discurso del rectorado, *La autoafirmación de la universidad alemana* (1933), rompe con lo ganado filosóficamente por Heidegger. Éste reconoce la flaqueza del saber frente a la necesidad —que refiere con un recurso al Prometeo de Esquilo—, para luego, en vez de incidir en la solidaridad de esta flaqueza con lo mostrado en *Ser y tiempo* acerca del carácter no tematizable del fondo sobre el que se monta la comprensión cotidiana del tiempo y la imposibilidad de romper con su carácter vinculante, proyectar para el Estado alemán la mostración misma de ese fondo. Nada menos que su fundamentación 'ontológica'. Así, se rompe igualmente con la perspectiva histórica del propio Heidegger y su comprensión de la metafísica, en tanto que hace depender tal autoafirmación de la posibilidad de instalarse en un *comienzo* que no es otro que el «surgimiento de la filosofía griega»[5]. Así, la determinación política ha de depender de la accesibilidad de tal comienzo y de la constatación de que «el comienzo *es* aún»[6]. En ese sentido, es una malcomprensión de lo ganado filosóficamente por el propio Heidegger, quien ya en esa época, y más decididamente en años siguientes, concibe la imposición de la metafísica como lo determinante de la modernidad. No cabe, entonces, identificar el *Staat* nazi con la *pólis* griega, ni el *Kampf* con el *pólemos* de Heráclito[7]. Para Leyte, «la incoherencia del Discurso» no residiría tanto en la constatación de la cercanía entre la noción trágica del conocimiento que asienta sus afirmaciones sobre el saber, la ciencia y la universidad en su enclave histórico y político, «sino sobre todo en no reconocer que al Estado, como expresión de lo político, también le debería corresponder ese carácter trágico griego que lo vuelve fracaso. El error, en definitiva, residiría en no reconocer que el Estado es algo sólo modero y no griego». (313 s.) En ese sentido, «su error es de un alcance que supera la mera cuestión biográfica y personal de su afiliación al nazismo, pues tiene que ver con un error acerca de la interpretación de la técnica que él mismo, años más tarde, corregiría» (54)— y en el marco de esas correcciones hay que situar, entonces, el pasaje sobre la *Wehrmacht* citado anteriormente. Así, se puede apreciar que Leyte sitúa la interpretación de la participación política de Heidegger en un contexto propiamente filosófico, y no haría sino tomarse en serio la convicción de Heidegger de que «lo dicho en el discurso está pensado en términos estrictamente filosóficos»[8]. Hacerlo significa tanto como mostrar que, al cabo, el posicionamiento político de Heidegger en 1933, más que una consecuencia política de su filosofía, ha de concebirse sólo como inconsecuencia.

José María García Gómez del Valle

[5] M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, seguido de: *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, ed. H. Heidegger, Frankfurt/M. 1990, 2ª ed., p. 11.

[6] *Ibid.*, p. 12

[7] *Cfr. ibid.,* p. 19 y *Das Rektorat 1933/34*, p. 28 s.

[8] *Das Rektorat 1933/1934*, p. 29.