

NUEVAS LECTURAS DEL «CASO HEIDEGGER».

HOLGER ZABOROWSKI, «Eine Frage von Irre und Schuld?» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer Verlag, Frankfurt/M., 2010, 794 pp.

ALAIN BADIOU / BARBARA CASSIN, *Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía*, trad. Horacio Pons, Amorrortu Editores, Buenos Aires/ Madrid, 2011, 96 pp.

La literatura sobre «Heidegger y el nazismo», «Heidegger y la política», y sus posibles variantes y derivados, ha proliferado hasta convertirse en un campo de estudio propio. Aun en fecha reciente han podido ver la luz además nuevos documentos sobre la implicación política del filósofo, de los cuales tal vez los más destacables sean las cartas a su esposa y el volumen de documentación aparecido en el marco de una de las varias publicaciones periódicas dedicadas a su pensamiento¹. Los trabajos que aquí se reseñan están ligados precisamente a la aparición de estas nuevas publicaciones. En primer lugar, el de Alain Badiou y Barbara Cassin debía servir en su origen como prefacio a la traducción francesa del mencionado volumen de correspondencia. Sin embargo, disputas jurídicas motivadas por los herederos y dueños de los derechos condujeron a que la edición ya impresa y en circulación fuera secuestrada, el prefacio censurado y los ejemplares que aún contenían ese prólogo fueran destruidos (señalando una vez más, como comentan no sin cierta ironía sus autores, «la vieja alianza entre la familia y la propiedad», BADIOU/CASSIN, p. 29). Aquel prólogo censurado, titulado originalmente: «De la correlación creadora entre lo Grande y lo Pequeño», aparece ahora ampliado en forma de libro. Por otro lado, la monografía de Holger Zaborowski condensa un intenso trabajo con la

documentación y los textos del filósofo, así como con otros materiales pertenecientes a la época, algunos de los cuales (v.g. el texto del seminario sobre «la naturaleza, la historia y el Estado» de 1933/34, publicaciones sobre Heidegger de los años 30, documentos de archivo y correspondencia) fueron compilados y editados por él y Alfred Denker en el volumen IV del *Heidegger-Jahrbuch*.

La obra de Zaborowski presenta el que quizás sea el retrato más completo y detallado de la implicación política de Heidegger durante el nazismo que se haya publicado hasta la fecha. Su principal logro, y lo que la convierte en una referencia inexcusable para todo el que pretenda adentrarse en esta problemática, consiste en haber expuesto en toda su amplitud y con todas sus dificultades, sin intento alguno de limar las aristas o de dulcificar el discurso de Heidegger, los elementos de discusión necesarios para plantear siquiera la cuestión con el rigor exigido y de la mano de los documentos y las fuentes. Con ello, a su vez, no hace sino dar cuenta de la complejidad del problema que plantea la implicación política del filósofo: la más inmediata literalidad de algunos pasajes de sus escritos, así como otros textos vinculados a su docencia y a su actividad burocrática y académica, impiden la disculpa indolente de la inutilidad práctica, en lo mundano, y por tanto también política que, según se ha pretendido, habría de ser connatural a la figura del filósofo. Además, en el discurso del rectorado, paradigmáticamente en este escrito, pero también en los textos de algunos de sus seminarios y charlas —y aun a pesar de los problemas filológicos y crítico-textuales inherentes a la transmisión de estos últimos—, se constata una cierta voluntad por parte de Heidegger de vincular positivamente su filosofía al acontecer político, por lo que tampoco parece posible afrontar el denominado «caso Heidegger» desvinculando la decisión del ciudadano particular de su actividad filosófica y su trabajo intelectual. Aquí recuerda el autor, además, que es la propia filosofía de Heidegger la que, ya desde su primera docencia en Friburgo, al hilo de su ensayo de fenomenología hermenéutica del vivir fáctico —que postula programáticamente la necesidad de desplegar las posibilidades del trabajo filosófico desde la propia situación de la existencia histórica—, la que hace

¹ Cfr. G. HEIDEGGER (ed.), «Mein liebes Seelschen!» *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915-1970*, München 2005 y A. DENKER/H. ZABOROWSKI (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I, Dokumente (= Heidegger-Jahrbuch 4)*, Freiburg/München 2009.





imposible disociar su pensamiento de su enclave fáctico y vital. El hecho de que Heidegger haya podido ver un nexo entre su quehacer filosófico y el devenir histórico concreto que se materializaba en la emergencia e imposición de un movimiento de raíz fascista y totalitario, urge a preguntar más bien por sus motivaciones y a plantear el sentido (o sinsentido), siquiera la posibilidad (o imposibilidad) de una tal vinculación.

La lectura de Zaborowski se contrapone, entonces, a otras dos interpretaciones que, en su carácter unilateral, se constituyen casi al modo de «tipos ideales» y vendrían a cerrar, en tanto que extremos, el arco de posiciones definidas ante el problema de la participación política de Heidegger en el nazismo. Por un lado, el autor hace ver la imposibilidad de ciertas lecturas que conciben el pensamiento de Heidegger —y no sólo los textos de 1933/34— como una «filosofía nazi», *i.e.* se dirige, en primer lugar, contra la opinión de que sus escritos no serían sino una caja de resonancia académica de la ideología nacionalsocialista. (O lo que es lo mismo, que la filosofía de Heidegger simplemente no es tal, *i.e.* no es filosofía alguna, pues la denominación «filosofía nazi» es, ciertamente, el «*hölzernes Eisen*» por antonomasia y lo que designa «nacionalsocialismo» repugna al concepto mismo de filosofía.) Por otro lado, se desmarca igualmente de las estilizaciones de Heidegger como «crítico radical del nazismo» que, no sin un cierto tono exculpatorio, enfatizan las disensiones que llevaron a Heidegger a abandonar el rectorado a los pocos meses de su nombramiento, así como el momento de crítica que encuentra expresión igualmente en algunas de sus lecciones y manuscritos en años posteriores.

Para ahondar en las posibles motivaciones de la participación política del filósofo, el autor refiere su contexto formativo vinculado a los sectores más decididamente reaccionarios del catolicismo finisecular, que pudo marcar el impulso cosmovisional del joven Heidegger y determinar ese «antimodernismo» que han destacado ya otros biógrafos del filósofo (Zaborowski habla incluso de su «*antimoderne*» o «*antimodernistische Befindlichkeit*»). Asimismo, resalta la propia radicalidad de su proyecto filosófico, su carácter intransigente y extremadamente crítico con el «estado de cosas» y el quehacer de la filosofía académica de su

tiempo, pero sobre todo su radical indefinición e indiferencia práctica y política². Otro de los complejos que apunta como relevante para entender las posibles motivaciones de Heidegger a la hora de intervenir políticamente y asumir el rectorado de la Universidad de Friburgo, fue su convicción —documentada en sus lecciones y su correspondencia a lo largo de la década de los 20— de la necesidad de una reforma de la universidad y su interés por las discusiones en torno a la política educativa y académica. Este punto es especialmente importante pues señala el ámbito en el que se desarrollará —y que delimitará— la participación de Heidegger en el nazismo y, en cierta medida, en el que se despliegan —y al que se reducen— las reflexiones específicamente políticas del filósofo. En última instancia, como señala Zaborowski, las escasas alusiones de Heidegger a acontecimientos políticos o de actualidad (a la *Zeitgeschichte*) se refieren por lo común a cuestiones vinculadas a la universidad, a la política educativa o, en general, al mundo del espíritu que constituía «su campo de experiencia inmediato». Esta restricción (una «*perspektivistische Verengung*» según ZABOROWSKI, p. 125) se traduciría consecuentemente para el autor en una «muy limitada comprensión del mundo de la *Realpolitik*» (*ibid.*, p. 156)³. En el análisis de la correspondencia privada con su esposa y con E. Blochmann, así como en sus cartas al historiador del arte K. Bauch

² K. Löwith recordaba ese carácter de la filosofía heideggeriana, «indeterminado en cuanto al contenido», de «pura resolución sin objeto», a la que respondía la ocurrencia de uno de los asistentes a sus cursos: «Estoy resuelto, pero no sé a qué». Y en ese sentido comentaba también, acerca de la «particular ambigüedad» del texto sobre la *Autoafirmación de la universidad alemana*, que «al final del discurso uno no sabe si coger la edición de los Presocráticos de Diels o marchar con las SA.» K. LÖWITH, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986, pp. 29 y 33.

³ Aunque desde un punto de vista bien diferente, e incidiendo en las motivaciones personales del filósofo tal y como se reflejan en la correspondencia con su esposa, también este aspecto será comentado por Badiou y Cassin (cf. Capítulo 6: «Maquinaciones y carrera», p. 73 y ss.).

y al teólogo R. Bultmann se explicita su inicial distancia con el partido y sus ideólogos (*v. g.* aún en 1932 escribía a Bultmann: «no soy miembro de ese partido y nunca lo seré»; *ibid.*, p. 211); pero también, según los mismos testimonios, Heidegger no descarta que sea precisamente este movimiento el que efectúe la renovación universitaria y, en general, espiritual y cultural que ansiaba y que lo persuade de concebir a los nazis como «un mal menor» (*sic! - ibid.*, p. 229), como algo en última instancia «preferible» al modelo cultural y académico de la República de Weimar. En este sentido escribe *e. g.* a su esposa en junio de 1932 que, a pesar de todas las posibles reticencias ante el partido y el movimiento nazi, «siempre será mejor que este nefasto envenenamiento al que en las últimas décadas hemos estado expuestos bajo el lema de ‘cultura’ y ‘espíritu’»⁴. A partir de ahí, el relato de Zaborowski ilumina con rigor histórico y contundencia en el manejo de las fuentes las incidencias de su toma de partido, también aspectos poco tratados en la discusión de la implicación política de Heidegger. Así, reconstruye con especial detalle los azares de su nombramiento como rector de Friburgo y su ambigua relación con las autoridades educativas y con el partido nazi; asimismo discute el ambiente intelectual e ideológico sumamente hostil a Heidegger que determina la recepción de su pensamiento desde su asunción del rectorado y durante la dictadura nacionalsocialista, y describe su situación tras la II Guerra Mundial hasta su jubilación como profesor emérito, exponiendo las consecuencias para el pensador de los procesos de desnazificación de la universidad, la prohibición de su actividad docente y su posterior rehabilitación.

Junto con el detalle en el manejo de la documentación destaca, además, el intento de Zaborowski de desarrollar una hermenéutica que se adecue objetivamente a la problemática (una «*sach-gemäße Hermeneutik*»). Para ello, el autor lleva a cabo un minucioso análisis de los textos relevantes de la producción del filósofo durante la época. En el capítulo dedicado al discurso del

rectorado constata la indeterminación política del texto y la habilidad de Heidegger para registrar una esquiiva propuesta filosófica que pudiera integrarse en el discurso hegemónico del movimiento, sin representar una clara ruptura, pero que, a su vez, mantuviera las distancias con el vocabulario y el ideario fascista —lo que, por otra parte, le valió las críticas de buena parte del «*establishment*» académico nazi y la acusación de practicar un «nacionalsocialismo privado». Sin embargo, tras su nombramiento como rector, tal y como lo expone Zaborowski, su discurso se radicaliza, de tal manera que Heidegger habría abandonado aquella ambigüedad de la que hablaba Löwith y, como atestiguan los documentos que el autor trae a colación, habría incurrido en lo que podría considerarse una «dejación de funciones» como filósofo en tanto que la más inmediata literalidad de algunos de sus escritos, cartas y discursos, vendría a dar expresión a su voluntad de identificación con el proyecto nacionalsocialista y con la figura del *Führer*, y en palabras del autor, manifestaría «una subordinación ideológica del pensamiento filosófico bajo ideas políticas totalitarias» (*ibid.*, p. 408). El minucioso y diferenciado análisis crítico de las charlas y discursos de índole más explícitamente política, o de los seminarios de los años 1933 y 1934, presenta un retrato del pensamiento heideggeriano que implica más bien una ruptura no sólo con su concepto de filosofía, sino también con el carácter y la articulación de sus anteriores reflexiones acerca del fenómeno social y político de los años 20, con la idea de comunidad esbozada en *Ser y tiempo* e incluso con la propuesta —en sí misma problemática e inconsecuente— del discurso de rectorado. Aquí el autor presenta en toda su crudeza esas aserciones de Heidegger, que comprenden incluso vergonzosos escarceos con el ideario de «la sangre y la tierra» (*cf. ibid.*, p. 355 y ss.). Según su lectura, ya no cabe en este contexto «autoafirmación» de la universidad, ni de la ciencia, al cabo tampoco de la filosofía — que más bien han de propiciar ahora su voluntario sometimiento al principio rector del *Führer* y «autodisolverse» en la movilización total de la sociedad alemana. — Y, sin embargo, no tarda Heidegger en comprender lo insostenible de su posición y el error de su incursión política. El libro de Zaborowski documenta el cambio

⁴ G. HEIDEGGER, ed., *op. cit.*, p. 180. Cf. ZABOROWSKI, p. 228 y s.





de actitud del filósofo, su abandono de la esfera pública y de sus ocupaciones en la burocracia académica y universitaria, su alejamiento del movimiento y la paulatina consunción de toda simpatía por el *Führer*, la consciencia del fracaso de su acercamiento a la política universitaria de la mano de los nazis y de la inviabilidad del concepto de filosofía expuesto en aquellos textos, las derivas en su lenguaje —*v.g.* el que a partir de mediados de los 30 ya no se trate del destino del pueblo alemán, sino del de Europa u Occidente—, su confrontación con Nietzsche y con Hölderlin y sus consecuencias críticas frente al movimiento nazi (identificado ya éste en clave ontológica como un elemento epocal más de la imposición de la «esencia de la técnica»).

La monografía de Zaborowski se mantiene en todo momento en esa tensión: sin escamotear la crudeza de las expresiones del propio Heidegger, dejando abierta así la posibilidad de considerar críticamente esos escritos que forman parte del corpus de su obra, pero sin guiar su interpretación por una valoración a priori que signifique una enmienda a la totalidad del pensamiento heideggeriano. De ahí, por tanto, el esfuerzo por identificar las motivaciones intelectuales que quizás pudieron converger en su decisión de participar políticamente como rector de su universidad y en una valoración de la situación histórica a todas luces errónea, como el propio Heidegger terminaría reconociendo. En esa tensión, Zaborowski consigue situar su interpretación en un punto equidistante entre lo que considera la «crítica radical» de los detractores y la «apología naif» de algunos de sus discípulos.

Aunque motivado por intereses y principios hermenéuticos y analíticos bien diferentes, el libro de Alain Badiou y Barbara Cassin pretende moverse precisamente en esas mismas coordenadas en lo que tiene que ver con la implicación política de Heidegger en el nacionalsocialismo. En consecuencia, aspira a mantenerse a una prudente distancia tanto de «sus defensores incondicionales», *i.e.* de los «heideggerianos devotos», como de los «censores demócratas», *i.e.* de los «fiscales encarnizados» y su «retorcida y frágil» exégesis (cf. BADIOU/CASSIN, pp. 48 ss. y 19 s.). Para estos autores, sólo en esa equidistancia le es dado al intérprete plantear el problema de la

intervención heideggeriana en el nacionalsocialismo, un problema que para ellos se concentra en la siguiente «paradoja»: «sí, Heidegger fue nazi, no un nazi de primera importancia, sino un nazi común y corriente, un pequeñoburgués nazi de provincia. Sí, Heidegger es, sin ninguna duda, uno de los filósofos más importantes del siglo xx» (*ibid.*, p. 27 y s.). Es por tanto ésa «la verdadera cuestión»: «Heidegger es [...] un gran filósofo, que fue también, y al mismo tiempo, un nazi absolutamente común y corriente. Es así. ¡Que la filosofía se las arregle! No saldrá bien librada ni con la negación de los hechos ni con la excomunión» (*ibid.*, p. 51 y s.).

Badiou y Cassin se interesan particularmente por la asimetría existente entre la grandeza y creatividad del pensamiento heideggeriano y «la particularidad corta de miras de un profesor de provincias» (*ibid.*, p. 52) que habría guiado al filósofo en su incursión política. En el marco de esta correlación dialéctica entre «lo grande» y «lo pequeño», que para los autores se manifiesta en los diferentes aspectos reflejados en las cartas a su esposa e interpretados por ellos en aquel prólogo censurado (*i.e.* no sólo respecto al nazismo, sino también en lo que toca a su relación con las mujeres o a los avatares de su carrera universitaria), Heidegger habría mostrado una tenaz inclinación a sublimar la contingencia de sus propias decisiones, los prosaicos intereses tras sus actuaciones o los azares de su carrera académica en un discurso que recurre con tono trágico a su conceptualidad filosófica y los reinterpreta entonces en términos de resolución y destino. Es por eso que, en relación con su actitud frente al nazismo, comentan que «si a Heidegger puede declarárselo culpable de algo, no es de su retiro en el pensar [...], sino únicamente del hecho de haberse creído en la necesidad de envolver en cierta fraseología, en la que arriesgaba algunos de sus conceptos, su fascinación circunstancial por la acción y el poder, aunque la oportunidad de ese compromiso fuera notoriamente criminal» (*ibid.*, p. 12). Y es que, en última instancia, como enfatiza Badiou: «El compromiso propiamente político de Heidegger, si se lo juzga en función de lo que es su filosofía, fue pues 'circunstancial'» (*ibid.*, p. 15).

Sobra quizás decir que ni la propuesta hermenéutica de Zaborowski, ni el enfoque socio-psicoanalítico de Badiou y Cassin agotan

el problema de la implicación de Heidegger en el nazismo. Su contribución consistiría, más bien, en situar la discusión en un terreno propicio al planteamiento mismo del problema. Y es que sus lecturas, tan dispares, pero tan distanciadas ambas de las posiciones extremas que monopolizan el debate —tan alejadas, por tanto, de la «hagiografía», como de la «caza de brujas»—, formulan el asunto en los términos en los que quizás tuvo algún sentido plantearse siquiera la cuestión: en los mismos términos con que *v.g.* Habermas, hace ahora 60 años, se preguntaba «cómo el autor de

«*Ser y tiempo*», el acontecimiento filosófico más significativo desde la «*Fenomenología*» de Hegel, cómo un pensador de este rango pudo haber caído en un tan evidente primitivismo...»⁵.

El denominado «caso Heidegger» no queda, por tanto, definitivamente zanjado en estas nuevas interpretaciones — pero es que nunca llegó a estar del todo claro en qué habría de consistir en general su resolución o cómo podría quedar al cabo decidido el asunto.

José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE



⁵ J. HABERMAS, «Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935» (*FAZ*, 25/07/1953), en: *id.*, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, p. 67.

TRANSCENDENCIA, DIFERENCIA ONTOLÓGICA, METONTOLOGÍA.

LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE HEIDEGGER EN LA ESTELA DE *SER Y TIEMPO*

Jean GREISCH, *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo*, traducción y prólogo de Julián Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010.

La aparición en 1927 de *Sein und Zeit* (en adelante: *SZ*) vino a dar expresión pública a un ambicioso proyecto filosófico que su autor llevaba largo tiempo desarrollando y exponiendo en lecciones y cursos universitarios; si se recuerda el precedente de Kant, bien podría decirse que marcó el final de una *década silenciosa* para Heidegger, pues sus últimas publicaciones, requisitos académicos para su habilitación, databan de 1915/16. Es sabido que el texto publicado entonces obtuvo una resonancia inusitada y se consagró al poco como una referencia ineludible de la filosofía del siglo xx. Sin embargo, es también cierto que de la obra proyectada sólo vio la luz una primera mitad (las dos primeras secciones de la primera parte), y que a pesar de los intentos de su autor por cumplir con el plan presentado en la introducción de la obra (cf. *SZ* § 8), ésta quedó inacabada, resultando al cabo un fragmento, un «torso». De ahí la paradójica situación de que *SZ*, la misma obra de la que se ha podido decir que ha sido el «acontecimiento filosófico más significativo» desde la *Fenomenología* de Hegel (Habermas), pueda ser vista como un caso ejemplar de fracaso filosófico¹. En el volumen que aquí se reseña (referido en lo que sigue como *Inu.*), el teólogo luxemburgués Jean Greisch sitúa su interpretación del pensamiento de Heidegger precisamente en ese momento decisivo en el que aún estaba en juego nada menos que la continuidad del proyecto filosófico presentado en *SZ*, o bien su frustración irrevocable.

¹ Cfr., v.g., R. RUBIO, «El pensar de Heidegger en el lustro posterior a *Ser y tiempo*: la experiencia productiva de un fracaso», *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 4/2006 o TH. KISIEL, «Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930», en: TH. RENTSCH (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin 2007, 2. Aufl.

El libro recoge la traducción de parte de la monografía *Ontologie et temporalité* (en adelante citada como *OT*)², un extenso trabajo de Greisch —su original en francés abarca algo más de 500 páginas—, cuya intención es esbozar una «interpretación integral» del *opus magnum* de Heidegger. Para ello, el autor recorre en una breve «introducción histórica» el devenir del pensamiento del filósofo alemán, desde sus primeros trabajos académicos hasta 1927, extractando las líneas generales de su docencia en Friburgo, como *Privatdozent* y asistente de Husserl, y en Marburgo como profesor extraordinario, para introducir así el contexto y la conceptualidad que dominará en *SZ*. Tras esta introducción, conforman el grueso del libro la primera y la segunda parte, que se corresponden con un comentario que glosa parágrafo a parágrafo las dos secciones publicadas de *SZ*. La tercera y última parte de *OT*, que aparece en el original rotulada como «Tiempo y ser. La invención de la diferencia ontológica», y que es la que aquí aparece parcialmente traducida, está dedicada al estudio del pensamiento heideggeriano inmediatamente posterior a la publicación de *SZ*. Así, tras un breve «interludio» dedicado a la conferencia de Heidegger sobre «Teología y fenomenología» de 1927 (incluida ahora en *Wegmarken*, GA 9)³, Greisch se centra en las tres lecciones impartidas en Marburgo tras la aparición de *SZ*: sobre «los problemas fundamentales de la fenomenología» de 1927 (GA 24), sobre la primera *Crítica* de Kant del semestre de invierno de 1927/28 (GA 25) y el último curso de Heidegger en Marburgo sobre «los principios metafísicos de la lógica» del semestre de verano de 1928 (GA 26). De lo que se trata, por tanto, es de presentar la propuesta filosófica de Heidegger en lo que Greisch considera «la estela inmediata de su *opus magnum*» («dans le sillage immédiat de l'*Hauptwerk*», *OT*, p. 425).

² J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris 1994.

³ Los textos de Heidegger se citan siguiendo la edición de su obra completa: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, ed. F.-W. von Herrmann et al., Frankfurt/M. 1975 y ss., anotando las siglas GA, número del correspondiente volumen y página o parágrafo.



Hay que recordar que ya en 1917 había expresado Heidegger su propósito de alcanzar «una seguridad satisfactoria en problemas sistemáticos» que «tendría como meta una discusión desde dentro con la filosofía del valor y la fenomenología»⁴. En este sentido, la trayectoria académica del joven Heidegger y la consecución de su proyecto filosófico habrían implicado —según la dramática expresión de Greisch— un doble «parricidio».⁵ El primero, el de su ruptura con el neokantismo, se habría consumado relativamente temprano (y su maestro H. Rickert, uno de los máximos exponentes de la escuela neokantiana de Baden, habría reconocido pronto las «líneas divisorias de principio» que separaban su trabajo teórico de los planteamientos y las intuiciones filosóficas fundamentales de su alumno⁶). Sin embargo, su confrontación con la figura filosófica de la fenomenología de Husserl recorre la ocupación de Heidegger durante sus años de docencia en Friburgo y Marburgo y se integra en su programa filosófico de tal manera que, en ese sentido, «fenomenológicos» habrían sido tanto su proyecto temprano de «hermenéutica del vivir fáctico», como su esbozo posterior de «ontología fundamental». En la lectura de Greisch, la relación con la fenomenología de Husserl será uno de los dos temas centrales que caracterizan el pensamiento de Heidegger en su etapa marburguesa y que conforman el contexto de formación de *SZ* (siendo el otro la entrada explícita en un proyecto ontológico guiado por la pregunta del sentido del ser; cf. *OT*, p. 42 y ss.). El autor expone entonces

la confrontación con Husserl recurriendo a lo que Heidegger considera los tres «descubrimientos fundamentales» del padre de la fenomenología: la «intencionalidad», la «intuición categorial» y el sentido de lo «a priori» (cf. *GA* 20, §§ 5-7; cf. *OT*, p. 44 y ss. y 426). Estas tres nociones le servirán al autor, además, como hilo conductor para contradistinguir el proyecto de ontología heideggeriana. Así, en la discusión del concepto de «intencionalidad» intenta ganar una comprensión del fenómeno de la «transcendencia», como su origen y el sustento ontológico al que aquél ha de remitir inevitablemente. La noción de «intuición categorial», por otro lado, en tanto que «compone una ampliación de la idea de objetividad que hace posible el desarrollo hacia una ontología científica» (*Inv.*, p. 95), encuentra un desarrollo en la noción de «diferencia ontológica» que articulará de manera más decisiva la propuesta ontológica de Heidegger tras *Ser y tiempo* y cuya agudización llevará al planteamiento de una «metafísica óptica» o «metontología» como contraparte complementaria esencial a la «ontología fundamental». Del mismo modo, en la confrontación con el sentido de lo a priori descubierto por Husserl, Heidegger habría precisado su propuesta trascendental y desarrollado su comprensión del carácter temporal del ser.

De acuerdo con esta interpretación, Heidegger se habría propuesto una revisión crítica fundamental del concepto mismo de fenomenología, para lo cual, en los *Prolegomena* de 1925, sitúa críticamente el fenómeno de la intencionalidad en el marco de la estructura fundamental del *Dasein*, ganada ésta en la analítica existencial e interpretada como «cura» o «cuidado» (*Sorge, souci*). Una vez entroncada con el fenómeno general de la *Sorge*, se hace necesaria una reconsideración de la noción fenomenológica de la intencionalidad —pues ésta habría sido comprendida sólo de una manera externa y fragmentaria según Heidegger (*vid.* *GA* 20, p. 420)—, y que la explicita además en estrecha vinculación con el fenómeno de la trascendencia, algo que, según Greisch, sólo podía plantearse tras *SZ* (donde se hacía constar, aunque de modo marginal, la remisión de la «intencionalidad de la consciencia» a la «tempo-

⁴ Carta a M. Grabmann de enero de 1917, en: A. DENKER et al. (Hg.), *Heidegger u. die Anfänge seines Denkens, Heidegger-Jahrbuch*, 1/2004, p. 74. (Cfr. *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 3/2005, p. 169.)

⁵ Cf. *OT*, pp. 14 ss. Vid. también: J. GREISCH, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, p. 180, así como: *id.*, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris 2000, pp. 299ss.

⁶ Cfr., v.g., M. HEIDEGGER / H. RICKERT, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, hg. v. A. Denker, Frankfurt/M. 2002, p. 27.





alidad extática del *Dasein*)⁷. En su lectura de la problematización heideggeriana de la noción fenomenológica de intencionalidad, Greisch destaca la elucidación de las tesis tradicionales sobre el ser que se exponen en la primera parte de la lección de 1927 (cfr. GA 24, I. Teil): la tesis de Kant sobre el ser («ser no es un predicado real»), la tesis medieval que distingue *essentia* y *existentia*, la tesis moderna que contrapone *res extensa* a *res cogitans*, y la tesis de la lógica que interpreta el ser como cópula. En cada una de estas tesis tradicionales se vincula la comprensión del ser a un comportamiento intencional específico: el de la «perceptibilidad» al hilo de la noción de ser como «posición absoluta» en Kant, el del comportamiento «productivo», el de la particular «transposición» que deriva de la comprensión del ser de la subjetividad como atravesada ya de intencionalidad y el del «desvelamiento» consumado en la enunciación, de tal manera que tales comportamientos intencionales para con lo ente, a su vez, remiten a la previa comprensión de ser y a la transcendencia como su condición de posibilidad. De ahí que el interés de Heidegger sea el de exponer «el problema de la intencionalidad no como un simple problema epistemológico (es decir, como una solución original aportada al problema clásico de la relación sujeto/objeto), sino como un dato ontológico fundamental» (*Inv.*, p. 80). Heidegger habría presentado entonces esa alternativa distinguiendo una «transcendencia óptica», en el sentido de la «intencionalidad noética» (*ibid.*), de, por otro lado, una transcendencia propiamente ontológica, identificada con el «ser-en-el-mundo» en tanto que «transcendencia originaria» o «proto-transcendencia» (*ursprüngliche Transzendenz, Urtranszendenz*; GA 26, p. 170). Una transcendencia cuya «posibilidad interna» y «origen último» Heidegger cifra en

⁷ Cfr. GA 2, p. 480, en nota; *Inv.*, pp. 69 ss. Vid. sobre esto, también, J. GREISCH, «Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins», en: D. Thöma (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar, 2003, p. 115 y s.

«el tiempo como temporalidad originaria» (*Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit*; GA 26, p. 252).

Este paso trae importantes consecuencias para la noción misma de filosofía que Heidegger desarrollará tras *SZ*. Si en la obra publicada había mostrado que la comprensión de ser que subyace a todo trato con lo ente se remitía al cabo a la constitución originaria del *Dasein* como *Sorge* y, más aún, a la temporalidad originaria como su sentido, ahora «la temporalidad originaria, que es el punto de concretización de la analítica existencial, puede ser considerada, de igual modo, ¡como el punto de partida de la *ontología fundamental* propiamente dicha! Del problema del «ser y el tiempo», se pasa ahora al problema del «tiempo y el ser.»» (*Inv.*, p. 96) Se da aquí ya por tanto un viraje, un giro («*Kehre*», cf. GA 9, p. 327 y s.) y una radicalización del planteamiento de la comprensión de la temporalidad en el marco de la institución de una ontología cuyo tema principal será —a partir de la «diferencia ontológica» como distinción explícita entre ser y ente— la tematización expresa del ser. Según afirma Greisch en discusión con otras interpretaciones de este paso, «en lo que concierne a la cosa misma, *SZ* se mueve ya en la diferencia» (*Inv.*, p. 103), si bien su «bautismo terminológico oficial» tiene lugar precisamente en estas lecciones, en las que ocupa una posición central, no sólo por reconocerse explícitamente que es ella la que procura en general la comprensión de ser (cf. GA 26, p. 193), sino también por ser «a través de esta diferencia que el tema de la ontología, y en consecuencia, de la filosofía misma puede ser conquistado» (GA 24, p. 22; vid. *Inv.*, p. 102). Si la diferencia ontológica es condición de la comprensión de ser, y es en ésta que el ser puede en general darse, el giro que consuma en este punto el planteamiento de Heidegger, en la última lección de Marburgo, hace depender la posibilidad de tal comprensión de ser de la «presuposición» de la «existencia fáctica del *Dasein*» que se remite, a su vez, a «la presencia fáctica de la naturaleza» y, con ello, a «una totalidad posible de lo ente» (GA 26, p. 199). Así, Heidegger propone una «originaria transfiguración metafísica» (*ibid.*) que implica la propuesta de una tematización de la totalidad de lo ente, la necesidad de una «metafísica óptica» o «metontología», que conformaría, junto con la «ontología fundamental», el concepto completo de metafísica.

El comentario de Greisch a estas lecciones, con el detalle y la profundidad que le concede la propia naturaleza del texto y el marco de la publicación en que se incluye, expone con destreza los esfuerzos de Heidegger por dar continuidad al programa filosófico presentado en *SZ*, y que comprenden tanto esbozos de prosecución y nuevas variaciones sobre lo ya ganado, como revisiones críticas de lo expuesto en la obra publicada y de sus problemas (cf. GA 26, § 10; *OT*, p. 499 y ss.). Con ello, sin duda Greisch presenta una interesante lectura de la ocupación filosófica de Heidegger en los semestres inmediatamente posteriores a la publicación de *SZ*.

Aquí, sin embargo, surge la duda acerca de si los textos seleccionados por Greisch y los planteamientos de Heidegger en el espacio de tiempo delimitado para su interpretación, así tomados, cierran una propuesta unitaria o completa en el conjunto de su filosofía, en ese «camino del pensar» heideggeriano, *i.e.* si conforman una «época» en sentido estricto, y si ésta se vincula más precisamente a la reelaboración de aquella sección inédita de *SZ* que Heidegger habría redactado y posteriormente destruido. En este punto, se podría argumentar tal vez por la continuidad del proyecto filosófico contenido en estas lecciones y en las impartidas tras su vuelta a Friburgo, o bien señalar el momento de ruptura con esta propuesta filosófica y el comienzo de una nueva etapa del pensamiento de Heidegger en escritos y lecciones posteriores, mostrando así quizás lo inoportuno del corte diacrónico propuesto por Greisch. En vez de eso, y para finalizar, el presente comentario se limitará a un breve apunte marginal, sólo una precisión crítico-textual quizás, al respecto. Y es que, en una «introducción general» a esta tercera parte de *OT*, en la que Greisch explicita los motivos de su decisión de dedicar la parte final de su comentario integral de *SZ* a las últimas lecciones de Marburgo, el autor afirma que habría sido el propio Heidegger quien habría indicado que es en *el conjunto de esas lecciones* («*dans leur ensemble*»; *OT*, p. 425) en el que se desarrollaría la temática que habría de contener la tercera sección, «Tiempo y ser», que quedó finalmente inédita y que debía haber cerrado la primera parte de *SZ*. Sin embargo, la base textual sobre la que dice asentarse esta decisión no parece poder justificarla:

Greisch menciona la nota marginal a *Vom Wesen des Grundes* de 1929 (GA 9, p. 134, nota b), en la que Heidegger vincula el conjunto de la lección de 1927 sobre «los problemas fundamentales de la fenomenología» a la elaboración de aquella tercera sección. Esto, a su vez, se ve corroborado en otras anotaciones del filósofo, *v.g.* aquella nota marginal al título mismo de la primera parte de *SZ* en la que remite a dicha lección, al mencionar la «explicación del tiempo como el horizonte transcendental de la pregunta por el ser» (GA 2, p. 55, nota b); así como en el manuscrito de la propia lección del semestre de verano de 1927 y que la identifica como una «nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *SZ*» (GA 24, p. 1, nota). No obstante, todas estas anotaciones de Heidegger (a las que habría que añadir además la referencia en GA 66, pp. 413s.) no refieren una continuación o elaboración del proyecto de *SZ* localizada en *general* en «las últimas lecciones de Marburgo» como afirma Greisch («*aux derniers cours de Marbourg*»; *OT*, p. 425), sino que vinculan la elaboración de esa sección inédita *específicamente* a la lección del semestre de verano de 1927 (GA 24).

Por otro lado, en el otro curso referido por Greisch, sobre Schelling de 1941, Heidegger se refiere a «algunas publicaciones» que, en los «años posteriores» a 1927, «debían conducir con rodeos a la auténtica pregunta» planteada en aquella sección (GA 49, p. 40) y, en general, al uso del concepto de «existencia» en las «lecciones posteriores a 1927» y en la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit* de 1930 (GA 49, pp. 53 s.). Tampoco aquí parece posible establecer, a partir de estos testimonios, una delimitación precisa del trabajo de Heidegger sobre lo planteado en «Tiempo y ser» que se circunscriba específica y exclusivamente al conjunto de las últimas lecciones impartidas por Heidegger en Marburgo.

No son, por tanto, las declaraciones del filósofo las que nos habrían de convencer de que es el espacio de tiempo estudiado por Greisch el que cubre el empeño de Heidegger por dar continuidad al proyecto filosófico expuesto programáticamente en *SZ* (§ 8), y más concretamente a la tercera sección de la primera parte: «Tiempo y ser».

José M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE

