

Arturo Leyte

Heidegger: una introducción



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 2005
Segunda edición, revisada: 2024

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: © Ullstein Bild Dtl./Getty Images
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



PAPEL DE FIBRA
CERTIFICADA

© Arturo Leyte Coello, 2005, 2024
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2005, 2024
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1148-812-9
Depósito legal: M. 15.872-2024
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 11 Prólogo a la nueva edición
- Un preámbulo: leer a Heidegger
- 19 1. Acerca de este libro
- 34 2. La actualidad de Heidegger
- 56 3. El malentendido «Heidegger»
- I. El ser y el tiempo
- 75 1. El origen de *Ser y tiempo*: lo no-pensado
- 82 2. El proyecto «Ser y tiempo»
- 109 3. El *Ser y tiempo* escrito
- II. La metafísica
- 188 1. La metafísica y la pregunta por la metafísica
- 194 2. Metafísica como diferencia
- 199 3. Metafísica más allá de la ontología fundamental
- 206 4. Kant y el problema de la metafísica. Metafísica
y finitud
- 217 5. La metafísica y la verdad: acontecimiento e historia
- 226 6. La metafísica y la «historia del ser»
- 241 7. Metafísica y ontoteología
- 249 8. Nietzsche: la historia de la metafísica
- 265 9. La metafísica y la técnica
- 282 10. Platón y la *Carta sobre el humanismo*

III. La finitud

- 295 1. Reiteraciones de la finitud
309 2. El origen de la obra de arte
329 3. Hölderlin
337 4. Grecia de nuevo
348 5. La cosa
- 369 Epílogo. Heidegger y la política
393 Notas
409 Nota bibliográfica

*A Felipe Martínez Marzoa,
que me enseñó a leer a Heidegger*

Prólogo a la nueva edición

Han transcurrido casi veinte años desde la publicación de este libro. Entretanto, en buena parte como consecuencia de la aparición a partir del año 2014 de los conocidos «Cuadernos negros», la figura del filósofo, si cabía, todavía se ha enturbiado más, hasta el punto de que la condena biográfica —nacionalsocialismo, antisemitismo...— se ha proyectado sobre su propia obra, que de este modo se encontraría irredimiblemente contaminada. Como obedeciendo a un oscuro sobrentendido, la condena también se habría ido extendiendo de modo imperceptible a una forma de comprender la filosofía —metafísica, ontología, hermenéutica, fenomenología, filosofía de la existencia—, de la que Heidegger sería un representante eximio, aunque también, por qué no decirlo, casi *salvaje*. Si de su discípulo y gran filósofo Gadamer se llegó a decir que había llegado para «urbanizar» la provincia heideggeriana¹, es porque se presuponía que el maestro había ocupado previamente una provincia *rústica*, que a su

vez habría gobernado con ciertos modales primitivos, algunos argumentos sentenciosos y un estilo casi iniciático, embargado siempre todo ello por una sombra de irracionalidad. Su «filosofía del ser», en definitiva, respondería a un supuesto indescifrable más que a un principio racional, incapaz por lo tanto de enfrentarse intelectualmente al complejo horizonte tardomoderno que, por otra parte, para el filósofo al menos, solo sería el resultado de una *equivocación* fundamental que habría conducido a una *pérdida* irreparable.

Del reproche de rusticidad, bien se podría aceptar que Heidegger «no fue un filósofo urbano», pero también que esta determinación, si acaso útil para explicar algunas de sus más oscuras decisiones como ciudadano, valdría igualmente desde la óptica del filósofo para poner bajo sospecha, y en su caso revisar, el propio carácter urbano del mundo, no fuera a ser que esa *urbanización* del planeta, además de haberse constituido en la condición del desarrollo de la avanzada sociedad moderna —conocimiento científico; libertad individual; democracia...—, también lo fuera de la tecnificación incondicionada e irreversible que podría conducir a su catástrofe. Esta dramática paradoja, que anida en el mismo corazón de su motivación filosófica, hace de Heidegger un *outsider*, capaz por eso de revelar una profundidad y un peligro que ningún defensor del orden alcanzado estaría en condiciones siquiera de vislumbrar. ¿Y si Heidegger pudiera enseñar mucho más respecto a la historia actual y su irreversible destino que la mayor parte de sus opositores filósofos, para los que, guiados por un optimismo teleológico, el cumplimiento político de la Ilustración bastaría para acabar con todos los males?

La obra de Heidegger tampoco dejó de pensar en aquellos males, pero no en menor medida que en aquellos su-

puestos bienes —a los que sin reserva alguna la historia occidental entregó su alma (por cierto, hasta perderla)—, a la postre tan responsables como los primeros de la inhospitalidad universal alcanzada. Heidegger reflejó esta paradójica ambigüedad del «bien», elevándola a la categoría de *incógnita*, imposible por lo tanto de reducirse, a sus ojos, a una fórmula conceptualmente manejable.

El proclamado *peligro* de su obra —como advierten muchos de sus detractores— no procedería, por lo tanto, de determinadas decisiones biográficas, sino del riesgo de exponerse a pensar sin engañarse el horizonte histórico que, ocultándose detrás de sus logros, no deja de denominarse «nihilismo», aquel que Nietzsche también llamó «el más inquietante de los huéspedes». Heidegger habría mostrado con una clarividencia inusual que aquel indeseado huésped ya había llegado, precisamente cuando la puerta le fue cerrada, encontrándose sin embargo ya dentro y aposentado. Porque el término «nihilismo», y eso resulta otro de los inesperados hallazgos del filósofo, lejos de remitir a un universo desordenado y sin valores, lo hace, al contrario, al nuevo estado de civilización acomodado que responde a la «técnica», que habría transformado de raíz nuestra comprensión y dominio tanto de la naturaleza como del espíritu (bajo todas sus formas: éticas, políticas, estéticas o meramente culturales). A Heidegger no se le perdonó tampoco esta unívoca visión, que de golpe puso en entredicho la autonomía ética y política como centro de decisión —el espacio del «diálogo», justo lo que se llamó «humanismo»— para desplazarlo a un ser —la técnica automática— ajeno desde su propia autonomía al pensamiento y la reflexión. Ciertamente, el descubrimiento de esta perspectiva puso en cuestión la Ilustración, que

había fiado exclusivamente a la razón la salvación del propio «género humano». Cuando Heidegger, a contracorriente, apeló a un dios para pensar en la salvación —«Solo un dios puede salvarnos»—, tal como hizo en la famosa entrevista en *Der Spiegel* publicada después de su muerte², se apartó definitivamente, para sus críticos, de una «solución» racional.

A la filosofía más normalizada le costaría pensar, entretanto, que dicha frase, inmediatamente amortizada por la crítica como respuesta mística (y reaccionaria), no respondía tanto a una solución religiosa cuanto al reconocimiento de un «enigma» previo como punto de partida de la propia racionalidad —«solo un *enigma* puede salvarnos», podría ser la versión más adecuada de la frase—, porque solo desde ese reconocimiento se interrumpiría aquel optimismo moderno, que suponía una solución para cada nuevo problema sin percibir que era precisamente cada solución la que nos iba acercando más al abismo.

Si a lo largo de todo su trayecto Heidegger hizo un único descubrimiento filosófico clave —comparable, en la tradición moderna, al de Descartes y Hegel—, este no consistió en una fórmula filosófica capaz de transformar (y salvar) el mundo, al modo en que Marx se lo exigió a la filosofía, sino en el reconocimiento de la *existencia* como único soporte de lo que solo derivadamente puede ser llamado «subjetividad» y «reflexión». Porque fue precisamente ese descubrimiento —la existencia como *ser-abí* arrojado (el *Dasein*)— lo que en su obra hizo tambalear aquella supremacía y dominio modernos a partir de los cuales, gracias a la tecnificación de la naturaleza y el espíritu (a lo sumo, dos caras del mismo fenómeno), el «yo moderno» se adueñó de la historia. Si hu-

biera que decirlo en términos más plásticos, habría que afirmar que Heidegger, en su análisis de la existencia, lo que hizo fue desnudar aquel yo moderno hasta dar con su vacío; uno que ni siquiera le pertenecía, porque simplemente remitía a su muerte.

Una cabal lectura de Heidegger, desmitificadora de aquella dimensión salvaje que lo caracterizó a ojos de buena parte del pensamiento contemporáneo —y esa es también la intención de este libro—, pasaría por entender, sin embargo, que lejos de atacar la Ilustración su filosofía simplemente la sometía a examen, con la pretensión de encontrar su debilidad estructural precisamente bajo su absoluta certeza, responsable a la postre de elevar la técnica a divinidad suprema, pero vacía, de la historia. Pero incluso frente a su demonización, el filósofo advertía de que el peligro ni siquiera procedía de la técnica, sino de la propia certeza que la continuaba manejando como un instrumento al servicio de la subjetividad y del «yo», cuando hacía tiempo que ese «yo» se había fundido precisamente con la técnica sin siquiera advertirlo. Para Heidegger, aquel yo simplemente se había convertido en un «pasajero en tránsito», sin destino conocido, desconocedor por eso de la dirección que pudiera tomar. Tal extraña imagen refleja, más allá de cualquier mistificación, una realidad tan cotidiana como insegura.

* * *

Este libro, al que después de tantos años los editores quieren prolongar su vida en la colección de bolsillo, en lo esencial no encuentra motivo para ser *corregido*³. Al contrario, precisamente a partir de lo dicho en este prólogo, y como en

el momento de su primera publicación, quiere servir de introducción a una obra cuyo acceso se encuentra distorsionado por diversos accidentes: el protagonismo del «caso Heidegger»; la mistificada expresión del propio autor; la singularidad y marginalidad de un pensador contemporáneo que exige, sin embargo, la presencia determinante de la tradición filosófica al completo (aunque sea para desmontarla); su tono profético y, en fin, sus ambiguos guiños respecto al propio destino (final) de la filosofía. Si además se añade que justo estos accidentes fueron en buena parte responsables del éxito del filósofo, la equivocidad de su obra se encuentra garantizada, porque el mayor obstáculo, entonces, no residiría en el olvido de un pensador fundamental sino en su apabullante presencia. En cierto modo, este libro también se encuentra orientado contra esa imagen que ha hecho del filósofo un «mito», eclipsando de ese modo lo más relevante de su pensamiento. La pretensión de sus páginas quiere seguir siendo fiel a su propósito original: ayudar a que el lector pueda leer directamente al propio Heidegger desde su perspectiva sin esperar a que se la regalen desde fuera. Acceder al mundo de Heidegger no debería pasar así por aplaudir ni demonizar al filósofo; ni por lo tanto por prestar una atención desmesurada a su biografía, tan profusamente comentada como denostada, sino por abrirse a una obra que no tiene, ni tampoco merece, una sola interpretación, tan fundamental es lo que dice. Nada más.

Si en el momento de su publicación (2005) este libro se estructuró en tres partes, de escribirse hoy volvería a presentar esa división, pero quizá con un matiz explicativo: Heidegger fue el autor exclusivo de una obra culminante, *Ser y tiempo* (1927), cuyo único destino solo podía ser el de un

descenso. Si aquella obra principal vino definida por una *doble tarea* (una «Analítica de la existencia» y una «Destrucción de la historia de la ontología»), esas dos partes corresponden respectivamente a los dos primeros capítulos de este libro, titulados «El ser y el tiempo» y «La metafísica». Ahí se cerraría el tratamiento temático de aquella tarea anunciada por el filósofo en 1927 como su objetivo. Desde ahí, se podrá interpretar el tercer capítulo —titulado «La finitud»— como el mencionado *descenso*, presuponiendo que dicho significado no entraña ningún tipo de pérdida, sino, al contrario, un hallazgo: el reconocimiento de un *desplazamiento* de lo humano —«el hombre es el pastor del ser», no su señor, según reza la fórmula del filósofo en su *Carta sobre el humanismo*—, vuelto paradójicamente contraimagen del nihilismo. «Heidegger», en consecuencia, no aparece en esa tercera parte como representante del irracionalismo ni de una «huida» de la filosofía; ni tampoco, por descontado, como enemigo de la razón moderna, pero sí como su crítico más demoledor, porque habría descubierto en ella la semilla de una destrucción más profunda que la de las propias bombas atómicas, de las que con toda ligereza comienza a hablarse hoy en términos de su «uso táctico».

A la luz de esta destrucción, que afecta tanto a la naturaleza como a la cultura, igualadas por el puro procedimiento técnico, la obra del filósofo vuelve a crecer: bajo su anacrónica apelación al ser, Heidegger volvió a llamar a un pensamiento por venir. Este libro, a pesar de la sospecha que se cierne sobre su figura, solo pretende mostrar aquel hallazgo.

Arturo Leyte

Noviembre de 2023

Un preámbulo: leer a Heidegger

1. Acerca de este libro¹

La idea general que rige este libro es que no hay una filosofía de Heidegger que quepa articular en un conjunto de tesis. En definitiva, que no hay *tesis*, de lo que deriva la imposibilidad de presentar determinados contenidos en algo así como una *doctrina*. Esta imposibilidad resulta a su vez de la lectura que hace Heidegger de la historia de la filosofía, que excluye su presentación bajo forma doctrinal y dogmática, ya que el ejercicio de la filosofía, por ejemplo tal como lo practicaron Aristóteles, Platón, Kant o Hegel, es *hermenéutico*, lo que quiere decir que la filosofía (esa que procede de los textos y no una suerte de idea o procedimiento abstracto del que los textos fueran *solo* prueba y ejemplo) no es reducible a tesis alguna, incluso si por esta solo se entiende una posición válida provisionalmente, por ejemplo para una época. Su validez, que aquí solo vuelve a querer decir: su carác-

ter hermenéutico, resulta extraña a un enunciado definitivo o a un conjunto de ellos.

La obra de Heidegger, justificada por él mismo para el público editorial bajo la plástica fórmula de «camino», encuentra en esta determinación la posibilidad de entenderse a sí misma como *trayecto*. Pero esto no quiere sugerir solo el significado trivial de que todo lo que acontece puede ser revisado diacrónicamente a lo largo de sus momentos importantes. De modo más decisivo, «trayecto» significa que la propia obra surge ya bajo esa condición y carácter. No se elige, así pues, escribir una *obra* o un *camino*, como si eso obedeciera a una decisión metodológica, sino que se parte del reconocimiento de que aquello de que trata la filosofía no puede concluir en ningún contenido. Bien es verdad que resultados de cierta investigación filosófica, como por ejemplo la conceptualización de la diferencia forma/materia, predicado/sujeto o accidente/substancia, son tomados habitualmente como «tesis positivas» de la misma, en el sentido añadido de que informan de algo relativo al ser interior de cada cosa, y de este modo se convierten en contenidos de la disciplina de conocimiento llamada «filosofía». Por este medio, sin embargo, simplemente se convierte lo que es un resultado hermenéutico, por otra parte, de mucho mayor alcance que cualquier contenido positivo, en una proposición general y sustantiva acerca de la realidad, justamente aquello que Heidegger ya señalaría como un indicio de «el olvido del ser», que no deja de significar: el olvido hermenéutico de cada cosa.

En cierto modo, la validez hermenéutica es superior desde el momento en que las diferencias mencionadas no son ni física ni lógicamente demostrables. Es obvio que resulta

propio del tiempo de la ciencia, que es el nuestro, exigir que los conocimientos aparezcan bajo la forma de enunciados, esto es, de tesis, para poder así articularlos como ciencia, ya sea bajo su especificación «natural» o «humana» o, en caso contrario, desecharlos para tal orden. Según este criterio, lo que la actualidad reconozca como filosofía puede ser bien limitado. Sin embargo, lo que hizo Heidegger, que solo juzgado desde el criterio de su magnífica recepción se toma como original, no dejó de ser interpretado bajo la apariencia de una cadena de tesis, algunas de difícil consistencia incluso como tales tesis, sobre todo, cuando se formula como contenido de las mismas simples frases que efectivamente aparecen escritas, por ejemplo, que «el hombre es el pastor del ser» o «el lenguaje es la casa del ser», o incluso algunas menos literarias, como que «la realidad humana es el *Dasein* o «el ser es el tiempo». En todos estos casos, lo decisivo residiría en entender que no se trata de contenidos de tesis alguna. El Heidegger reducido a frases no da para mucho, excepto tal vez para una no tan sorprendente recepción a la vista de enunciados tan pictóricos. Pero también es posible que de todos modos en la multiplicada forma de recibirlo, y pese a ello, resonara lo que también hizo de grande, que, bien entendido, consistió en reiterar lo que antes que él hicieron, por ejemplo, Aristóteles, Kant o Nietzsche, aunque eso se desfigurara después con versiones, que enfatizando su expresión original, hacían gravitar la filosofía hacia la antropología, la estética o la poesía.

Así las cosas, cualquier exposición sobre Heidegger tiene que partir ya de un panorama, por así decirlo, excesivamente rico como consecuencia de esa multiplicada recepción y reconducirlo a su intento inicial. En estas páginas se locali-

za tal intento en esas líneas iniciales de Platón que el mismo autor plantó sin más explicaciones y sin título en la primera página —¿tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ser»?—, al comienzo de la que sigue siendo origen permanente de su obra, *Ser y tiempo*, y que es justamente lo que hace de este libro un origen y por eso mismo algo inconcluso, solo interpretable igualmente como trayecto. Ahí reside tal vez la única originalidad de Heidegger, incluso su originalidad contemporánea, aunque a ese horizonte le resulte extraño, cuando no ya directamente risible, la sola referencia al término «ser». Este «ser», del que no se puede decir ningún enunciado, porque su naturaleza, que no su significado, reside más bien en encontrarse en el supuesto de todo enunciado y toda forma de enunciar, es la primera «noción hermenéutica» de la obra de Heidegger, aquella que la caracteriza, pero sobre todo por lo que tiene de «hermenéutica» más que de «noción», una noción que a su vez corre el peligro de reificarse como término. En realidad, cualquier presentación de la filosofía de Heidegger encuentra su mayor dificultad en lo poco que tiene que decir, porque su referencia es simple. La extensión de lo que se diga tendrá interés siempre que pueda exponer eso simple, aunque para ello tenga que resistir contra la multiplicada imagen de su recepción, que siempre aparece de modo confuso. Y ¿qué procedimiento de exposición le cabe a lo simple? Simplemente el de «aparecer» y nada más. Así, «interpretación», bien entendido, se refiere solo a ese «aparecer», que muchas veces queda ocultado precisamente por lo que se dice de él. Quizás todo el intento inicial de Heidegger, que continuó después de *Ser y tiempo*, tenga que ver con haber detectado

el fenómeno «aparecer» (que es a lo único a lo que, por otra parte, cabe llamar «fenómeno») para interpretarlo como «ser», pero de modo que la interpretación no sea simplemente un procedimiento ajeno, distinto y extraño al ser, sino cooriginaria del mismo ser que aparece. Así, en definitiva, la filosofía, y eso es lo que dificulta mucho la tarea, tiene que comenzar con el reconocimiento de que del ser *no* se puede hacer un tema o un objeto de tratamiento y estudio, del que a su vez se pudieran enumerar sus propiedades. Esa tarea negativa constituyó el trayecto de Heidegger, que en cierto modo quiso reproducir el camino mismo de la filosofía, que no puede dar en tesis alguna porque a ella le toca, entre otras cosas, interpretar qué significa eso de «tesis», de «posición».

Desde esta perspectiva, resulta ya cuestionable hablar de contenidos, porque lo más importante puede residir justamente en eliminarlos, igual que el propio trabajo filosófico de Heidegger en muchos casos suspendió (y así eliminó) lo que se tomaba por contenidos y temas, al menos en plural. Fue esto, mucho más que la cuestión política, lo que en el marco de una comprensión científica y rigurosa de la filosofía, que fundamentalmente también significaba «anti-especulativa», se consideró como defecto, sobre todo por no tratar de problemas específicos como aquellos que son tema de las disciplinas filosóficas ya autónomas, como la Ética, la Estética, la Teoría del conocimiento y hasta la Ontología. Pues bien, es muy posible que para Heidegger ese sea en definitiva «el defecto del ser» (el ser siempre será una noción muy pobre, de la que en realidad cabe decir poco, como ya vislumbró también Wittgenstein, un pensador aparentemente en las antípodas de Heidegger), pero también su pro-

pio punto de partida asumido, que habrá que continuar hasta hacerlo, primero, aparecer y, después, desaparecer de nuevo, aunque en ese trayecto —que es el que va entre el comienzo de *Ser y tiempo* y el final de Heidegger—, por decirlo en la jerga de Heidegger, se pasará del olvido del ser a hacer relevante ese olvido. Y ese «hacer relevante el olvido» no haría sino recoger aquella tarea filosófica de Nietzsche, que consistió en asumir el nihilismo.

Como de todos modos tenemos que informar de eso simple que pasa en el trabajo filosófico de Heidegger, nos veremos obligados a formular una exposición y a articularla de algún modo, aunque resulte defectuoso. Este libro elige una fórmula tópica que en muchos sentidos se parece a la que pudiera presentar un manual, aunque difiere del carácter del mismo por la intención recién expuesta. En cierto modo, el Preámbulo que da comienzo a este libro, que he titulado «Leer a Heidegger», es el elemento más original, precisamente porque pretende una visión no consecutiva de su trabajo; porque, además, se detiene en lo que se titula como «malentendido», que pretende disipar algunas de las claves habituales, que generalmente constituyen una desfiguración, en la medida en que generan una determinada imagen de Heidegger que hacen valer como tesis.

El cuerpo central de este libro aparece dividido en tres partes, que tampoco deben ser entendidas simplemente como consecutivas por el hecho de que de todos modos coincidan aparentemente con un trayecto cronológico —no siempre, por cierto, como comprobará cualquier lector que conozca la obra de Heidegger—, sino como claves de la articulación de cómo se puede presentar «la cuestión». Así, solo la primera parte, referida a la obra *Ser y tiempo*, puede realmente

merecer el título de «primera»: la obra de 1927 no es solo el punto de partida de Heidegger ni solo la obra más importante pero superada posteriormente en el desarrollo de su trabajo, sino al contrario la obra en la que se expone completamente lo que se puede llamar «filosofía de Heidegger» de modo que el trayecto que inicia procede directamente tanto de lo que fue expresamente escrito como de lo que se proyectó. Eso justifica que en esta primera parte se trate por separado el proyecto de la obra y la obra escrita, cuya relación interna, por otra parte, también aparece interpretada. En efecto, esta división se explica como resultado de cierta dinámica: es el proyecto el que se genera a partir de la obra escrita inconclusa, de su fracaso, y no al revés. Es relevante invertir esta comprensión en lugar de seguir la tópica según la cual primero se elabora el proyecto y después se cumple, tomándose como un accidente la interrupción de su ejecución, generalmente por motivos externos a la propia cuestión de la obra. Es obvio que en cuanto mero plan de trabajo (expuesto como «plan de la obra» en el § 8 de *Ser y tiempo*), el proyecto pudo tener solo ese papel auxiliar, pero también que adquirió una autonomía —que es lo que permite llamarlo precisamente «proyecto»— justamente como resultado del propio desarrollo de la obra. Así, el *proyecto* «Ser y tiempo» se constituye a partir del *Ser y tiempo escrito*. Esto es decisivo para entender no solo la obra de 1927 sino el trayecto general que comienza por ella. Pero es que *Ser y tiempo* ya puede ser leído más como un trayecto que como una pieza conclusa, concebida y expuesta de una sola vez. Eso obliga a leer su desarrollo no como mera consecución de partes previamente concebidas y que obligatoriamente tienen que aparecer en ese orden, sino al revés: como una sucesión que