



VIEP
Vicerrectoría de Investigación
y Estudios de Posgrado

FACETAS HEIDEGGERIANAS

ÁNGEL XOLOCOTZI

Los libros de Homero

FACETAS HEIDEGGERIANAS
1ª edición, 2009

Editores: Mario Gensollen, Jesús Salazar

LOS LIBROS DE HOMERO S.A. DE C.V.
WWW.LOSLIBROSDEHOMERO.COM

ISBN: 978-607-7513-11-7

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Enrique Agüera Ibañez. Rector
Pedro Hugo Hernández Tejeda. Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado
Jaime Vázquez López. Vicerrector de Docencia
Alejandro Palma Castro. Director de la Facultad de Filosofía y Letras
José Carlos Blazquez Espinosa. Coordinador de publicaciones de la FFyL

© Ángel Xolocotzi
© de esta primera edición: 2009 por Los libros de Homero S.A. de C.V.
© de esta primera edición: 2009 por Universidad Autónoma de Puebla
© diseño editorial: Jesús Salazar Velasco. Ilustración: Víctor Garrido.

Impreso en México por Publidisa Mexicana S.A. de C.V.

Todos los derechos reservados.

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN.	
MARTIN HEIDEGGER: EL GRAN PROVOCADOR DEL SIGLO XX	
§1. El reto de pensar	13
§2. La primera estación en su pensar: la ontología fundamental	18
§3. El otro camino: el pensar ontohistórico	21
§4. Perspectivas abiertas	24
SU «ESCUELA»	
§5. Los primeros alumnos	25
§6. La «Escuela» friburguesa del <i>Professor</i> Heidegger	29
LAS CRISIS	
§7. La crisis estudiantil	37
§8. Una supuesta crisis	40
§9. El gran colapso de Heidegger	41
LA COMPLEJA RELACIÓN CON HUSSERL	
§10. El <i>Privatdozent</i> Heidegger y el <i>Professor</i> Husserl	53
§11. El apresurado camino hacia el distanciamiento	58
LOS ESCRITOS	
§12. Los estilos heideggerianos	63
§13. Los manuscritos íntimos y las publicaciones	66
SUS ENCUENTROS CON LA CIENCIA	
§14. La supuesta hostilidad de Heidegger para con la ciencia	73
§15. Los estudios matemáticos y de ciencia natural	74
§16. Heidegger, Heisenberg y von Weizsäcker	78
§17. Heidegger y Binswanger	83
§18. La experiencia de Zollikon	87
BIBLIOGRAFÍA	93

FACETAS HEIDEGGERIANAS

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁNEZ es doctor en filosofía *summa cum laude* por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, con una beca del KAAD. Actualmente es Profesor de Tiempo Completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla e imparte cursos en el posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México. También ha sido becario de la Humboldt-Stiftung y del DAAD en Alemania. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II. De 2003 a 2006 fue Director de la *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana). Es autor de los siguientes libros: *Der Umgang als «Zugang»* (*El trato como acceso*, 2002), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (2004), *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (2007). Ha traducido *Objetos intencionales* de Edmund Husserl (en prensa), *Seminarios de Zollikon* (2007) y *Preguntas fundamentales de la filosofía* (2008) de Martin Heidegger. Ha sido coordinador de los volúmenes *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio* (2003), *El futuro de la filosofía* (2004, junto con F. Galán y M.T de la Garza), *Actualidad de Franz Brentano* (2006), *Fenomenología viva* (2009), *La técnica, ¿jorden o desmesura?* (2009, junto con C. Godina) y *Actualidad hermenéutica de la prudencia* (2009, junto con R. Gibu). Es miembro de la Martin-Heidegger-Gesellschaft, de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y del Consejo Científico de varias revistas y anuarios internacionales, entre ellos del *Heidegger-Jahrbuch* (Freiburg). Recientemente se le ha otorgado el O’Gorman Grant por parte de la Columbia University (New York).

A Luz Marina, la hermana.

Una biografía filosófica es la que busca, no la explicación, sino la significación de los fenómenos de una vida (226)¹.

¹ Todas las citas al inicio de cada apartado están tomadas de Nicolás Gómez Dávila (2003).

Ya no está a discusión el papel que ha desempeñado Martin Heidegger en la filosofía contemporánea y en otros ámbitos del saber y del arte. Sin embargo, lo que sí se mantiene en el terreno de la polémica son los modos en los que Heidegger ejecutó su filosofar. El presente texto es una aproximación a algunos aspectos poco destacados en el entramado de su vida y obra. El objetivo central consiste en proporcionar ciertos elementos que nos conduzcan a comprender de modo consistente uno de los acontecimientos pensantes que han determinado al siglo XX y XXI: la filosofía de Martin Heidegger.

Los textos que conforman el presente volumen reflejan el trabajo de investigación que he llevado a cabo de manera colateral en los últimos años. Estas inquietudes, debo reconocer, tuvieron su origen en los impulsos dados por parte de mi amigo Franco Volpi, recientemente fallecido. Una versión ampliada de algunos aspectos aquí tratados será publicada próximamente, en coautoría con Luis Tamayo, por parte de la editorial Trotta (*Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra*), con un prólogo del inolvidable Franco. Es conveniente señalar que algunos apartados aquí reunidos ya han aparecido en otros lugares.

La presente publicación se inserta en el proyecto de investigación «La herencia de Martin Heidegger», apoyado por la Vicerrectoría de Investigación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a la que agradezco cordialmente el apoyo brindado.

Gran parte de los despliegues aquí expuestos se apoyan en material inédito consultado en diversos archivos, principalmente en Alemania. Esto ha sido posible gracias a una estancia previa de investigación apoyada por la *Humboldt-Stiftung* y a otra apoyada por el *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* (DAAD). A ambas instituciones agradezco la confianza que han tenido en mi trabajo y la generosidad que me brindaron para llevarlo a cabo. De igual forma agradezco a los directores de los archivos y en especial al Dr. Hermann Heidegger por la autorización para consultar el material respectivo y citarlo en un trabajo de investigación como éste.

También quisiera expresar mi agradecimiento a los colegas y amigos que han facilitado mi trabajo de investigación, en especial al Dr. Alejandro Palma, director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP; a la Dra. Célida Godina Herrera, coordinadora de la Maestría en Filosofía; al Dr. Jesús Rodolfo Santander, director del Centro de Investigaciones Filosóficas y de la revista *La Lámpara de Diógenes*; y al Dr. Ricardo Gibu, coordinador del Colegio de Filosofía. Asimismo, agradezco de modo especial a Gabi Haspel por todo el apoyo en la revisión de las traducciones, así como a Dulce María Avendaño y a Mayo Burgos por su colaboración en la revisión y conformación del texto.

Asimismo, manifiesto mi gratitud a Luis Tovar y a Victor H. Garrido, de *La Jornada Semanal*, por haber facilitado la imagen de la portada. Por último, agradezco también al Mtro. Jesús Salazar y al Mtro. Mario Gensollen, de Los libros de Homero, el interés en la publicación del presente texto.

INTRODUCCIÓN

MARTIN HEIDEGGER: EL GRAN PROVOCADOR DEL SIGLO XX

No debemos pensar para nuestro tiempo o contra nuestro tiempo, sino fuera de nuestro tiempo. Y que esto sea imposible, ¿qué importa?; pues es ante todo una exigencia de principio y una regla de método (86).

§1. EL RETO DE PENSAR

¿En qué se mide la grandeza de un pensador? Sin duda en la magnitud de sus obras, pero también en la trascendencia de sus impulsos. Platón ha sido el filósofo determinante de Occidente en primera línea no sólo por lo conservado en sus diálogos, sino por la huella dejada en los subsiguientes pensadores. Sus fracasadas experiencias políticas en Siracusa no mermaron importancia a la transmisión de su pensar.

Actualmente, a una distancia de Platón de más de dos milenios, Martin Heidegger se revela también como un pensador imprescindible, más allá de la dimensión de su obra integral, 102 volúmenes, y de su error político en 1933 bajo el nacionalsocialismo. Lo determinante de su pensar lo atestigua la mayor parte de la filosofía contemporánea: sin Heidegger no sería pensable el existencialismo de Sartre ni la deconstrucción de Derrida. El posmodernismo de Rorty, el pensamiento débil de Vattimo, el postestructuralismo de Foucault y el pensamiento de la otredad de Levinas serían difícilmente concebibles sin el pensar heideggeriano. Asimismo, Heidegger impregnó la hermenéutica de Gadamer y de Ricoeur, y dio impulsos determinantes a las propuestas fenomenológicas de Fink, Patočka, Kaufmann y Becker. Y qué decir de la llamada rehabilitación de la filosofía práctica tal como la plantean Arendt, Strauss, Riedel o Volpi: todos ellos toman como punto de partida la renovada lectura que el joven Heidegger llevó a cabo de Aristóteles. También la crítica social de inspiración marxista, planteada por Marcuse, está determinada por la obra de su maestro. Las temáticas en torno al fenómeno *vida*, tal como la despliegan Jonas y Bollnow, hallan su inspiración en los planteamientos de Heidegger. Quizá incluso la recepción crítica por parte de antiguos alumnos como Horkheimer, o amigos como Jaspers, haya sido profundamente más fructífera de lo que se piensa. Actualmente trabajos en torno a la llamada «filosofía de la técnica», como la desarrollan Schirmacher, Mitcham, Dreyfus y el pensar ético-ecológico de Schönherr-Mann, hunden sus raíces en la filosofía de Heidegger.

La fuerza del pensar heideggeriano impregnó a varias generaciones de alumnos que después marcarían pauta en las regiones más distantes: Löwith, Zubiri, Weischedel, Picht, Astrada, Bröcker, Ritter, Anders [Stern], Reiner, Nolte, W. Marx, Biemel, Wagner de Reyna, Kamlah, Krüger, Ulmer, Rombach y Struve, entre otros.

Asimismo, la influencia heideggeriana rebasa los límites europeos y es una de las pocas filosofías que han encontrado eco en prácticamente todos los

rincones del planeta. América Latina y el Lejano Oriente han sido dos de sus receptores más entusiastas. Un indicador de ello, es el hecho de que las primeras traducciones de textos de Heidegger se llevaron a cabo al japonés y al español¹. También en ambas regiones se han formado escuelas y tradiciones en el marco de la herencia heideggeriana, aunque con un matiz propio, por ejemplo, la Escuela Fenomenológica de Kyoto en Japón y el Grupo Hiperión en México.

El espectro del pensador de Meßkirch también ha envuelto y dado impulsos a otras disciplinas. Es el caso de uno de los teólogos más importantes de la iglesia católica en el siglo XX, Karl Rahner, y de algunos compañeros de su generación como Lotz, Müller, Siewerth y Welte, cuyos aportes teológico-filosóficos fueron posibles gracias a los desafíos heideggerianos. La teología evangélica no se queda atrás, en la medida en que Bultmann enriqueció su trabajo a partir de los diálogos con Heidegger en Marburg. Las contribuciones en el ámbito de la psiquiatría, por parte de Binswanger y Boss, tienen su punto de partida en la crítica heideggeriana a la clínica de raigambre subjetivista. Asimismo, la renovación psicoanalítica llevada a cabo por Lacan y por Löwental, ha sido posible mediante los impulsos provenientes de la radical propuesta heideggeriana. Los encuentros entre Heidegger y físicos como von Weizsäcker y Heisenberg, condujeron a diálogos fructíferos y ejemplares entre la filosofía y la ciencia. Incluso la ciencia política, en versiones como la de Landshut, fue renovada heideggerianamente.

Pero no sólo los ámbitos científicos se beneficiaron con tal propuesta, sino que el arte descubrió algo excepcional en el pensador alemán. De ese modo es comprensible que poetas y literatos como Char, Celan, los hermanos Jünger, Staiger, y escultores como Chillida y Kock, buscaran acercarse a Heidegger. Otros, como los poetas Paz y Machado, no fueron indiferentes a la fuerza de tal pensar. Ellos descubrieron que Heidegger, además de repensar el origen de la obra de arte, penetraba en la esencia de la poesía, guiado en primer lugar por Hölderlin, el «poeta de poetas», pero acompañado de Trakl, Rilke, George, Hebel, Mörike, Stifter. Asimismo las interpretaciones heideggerianas acerca de la pintura, especialmente en torno a Cezánne y Van Gogh, abrieron perspectivas diferentes a las de la estética tradicional.

Más allá de sus alumnos y allegados, los impulsos de Heidegger se dejan ver en gran parte de la constelación filosófica que marcó al siglo XX: Merleau-Ponty, Camus, Ortega y Gasset, entre otros. Y de modo crítico, pero no indiferente, en Gabriel Marcel, Carnap, Lukacs o Adorno. Del mismo modo, la literatura contemporánea no ha permanecido incólume frente a la figura de Heidegger: encontramos valoraciones positivas como las de Bachman, pero también aguerridas burlas como las de Grass y Jelinek.

Ante esto surge siempre la pregunta: ¿en qué consiste lo atractivo o repulsivo de Heidegger? En aulas, bibliotecas, pasillos y cafés de las más heterogéneas universidades se lee su obra, ya sea para demostrar que ha sido o el filósofo más grande del siglo o el más grande charlatán. Se lee para aprender a pensar

¹ No deja de asombrar el hecho de que un libro como *Ser y tiempo* cuente hasta el momento con siete traducciones al japonés.

o para comprobar de qué manera «deforma» la filosofía. Se lee para descubrir nuevas propuestas en torno a la ya empolvada tradición o para desenmascarar su violencia interpretativa. Uno encuentra en sus textos o una revelación de la esencia misma del lenguaje o un mero manejo de juegos de palabras. Uno descubre en sus escritos o la brillantez del genio o la mediocridad de un mago intelectual. Al revisar sus propuestas uno encuentra que ahí yace algo realmente importante o que eso es un mero sin-sentido. En resumen: con Heidegger no podemos andarnos con medias tintas.

¿Pero a qué se debe esta extrema polaridad? ¿Acaso no se dice desde antaño que la filosofía es la sobria contemplación de las cosas? ¿Por qué inquieta tanto un pensar y un pensador de tal cepa? ¿En qué descansa el hecho de que desate ira o fascinación con tanta vehemencia?

Heidegger no parece ser un filósofo que simplemente se agregue a la lista neutral de los pensadores de Occidente. El malestar que causa su propuesta indica más bien que es una irrupción en un proceso histórico que venía desarrollándose en una dirección concreta. La filosofía, las ciencias, el arte, la cultura y la vida cotidiana en general se movían en un esquema determinado que ha sido interrumpido por el pensar y la presencia de Martin Heidegger. En este sentido, no se trata de una propuesta con un contenido filosófico concreto, sino de un acontecimiento que en cierta medida puede ser visto como un *hito* en nuestra tradición. Al haber pensado los límites del camino occidental andado, el desconcierto que propicia el pensar heideggeriano es la expresión de la falta de asidero a la que nos enfrenta. Su pensar incomoda porque nos coloca fuera del resguardo metafísico construido a lo largo de los siglos, y nos expone a la intemperie y vulnerabilidad de nuestro *estar en el mundo*. De esta forma, al transformarse la meta y la ejecución de la filosofía, se abren nuevos caminos en las sendas científicas, artísticas y religiosas. El pensar heideggeriano no se agota en el resguardo del hogar conservado a toda costa en Occidente, esto es, la razón, sino que libera las ataduras que impedían pensar sus límites y propone afrontar abiertamente nuestro originario estar constitutivamente fuera de casa. De esta forma, Heidegger no hace inicialmente otra cosa que destruir los ídolos venerados por la tradición. El hecho de que no proponga nuevas imágenes para adorar, sino que nos coloque a la intemperie, enfrentados a nuestro constitutivo estar ya siempre fuera de casa, propicia la más grande incomodidad, especialmente cuando el hombre occidental ya se había adaptado a un modo metafísicamente resguardado de habitar.

Pero, ¿por qué hay malestar en este reconocimiento? ¿De qué trata este estar fuera? ¿Acaso el desarrollo y el progreso occidentales no han colocado al ser humano en el centro? ¿No tenemos la certeza de que el ser humano posee la capacidad de crear asideros ante las deficiencias o faltas?

Heidegger crea malestar porque penetra en un ámbito que, al no poder ser colmado por las propuestas occidentales vigentes, fue pasado de largo. Se trata del carácter inhóspito en el que se halla el ser humano: *su carácter ontológico*. La tradición filosófica muestra que desde antaño el hombre había sido pensado como tal en sus relaciones y determinaciones. Sin embargo, la propuesta heideggeriana no se ocupa del ser humano en sí y desde sí, sino del *carácter de ser* de tal ente. No se trata pues de descubrir un ámbito antropológico no inves-

tigado, sino de develar un aspecto fundamental no detectado por la tradición. Al no haber sido visto el carácter inhóspito de ser del hombre, éste fue pensado a partir de una idea preconcebida. Así, sus determinaciones fundamentales fueron sacadas desde un ámbito ajeno a él. Se creía llevar a cabo con ello una interpretación ontológica propia, pero en verdad se trataba de una yuxtaposición externa, ajena a él.

Esta determinación buscó pensar al ser humano en su ser como algo que está simplemente ahí. La presencialidad de las cosas fue transferida al hombre de tal modo que en ello se hacía evidente su estar siendo como algo ahí. ¿Cómo podría pensarse el ser de modo diferente? ¿Acaso un ser humano no está ahí como el árbol o la mesa? Tal interpretación que toma prestado de entes ajenos el carácter central, la presencia, fue determinante para el camino que tomaría Occidente. Mediante la interpretación del ser como presencia, atribuida a todo ente, incluido el ser humano, se logró el aseguramiento de un *estar* que desconfiaba del transcurrir y la pérdida. Pensar al ser como presencia otorgaba la tranquilidad de la constancia, en contra de la inseguridad y confusión del transcurrir. No es casual pues que la filosofía haya enfatizado este carácter de ser en términos categoriales, en la medida en que lo categorial afianzaba la presencia constante de las cosas en contra de lo pasajero.

De esta forma el ser humano aseguró su estancia y negó el fluir. Hizo de la presencia su hogar y habitó bajo su cobijo rechazando lo inhóspito de algo más allá de ella. El cristianismo dogmático y su negación de la temporalidad sólo fue posible, como bien había advertido Nietzsche, en cuanto fruto paradigmático de una interpretación que hunde sus raíces en este aferrarse del ser humano a una presencia constante. La caracterización nietzscheana del cristianismo como un «platonismo para el pueblo», no se agota en la constatación de la divulgación de la filosofía de Platón, sino más bien significa que la escisión platónica, entre el ámbito de *lo que realmente es* y la esfera de *lo que aparece*, determinó todos los comportamientos del ser humano occidental, incluyendo el desprecio religioso del cuerpo pasajero y la esperada salvación del alma eterna. Así, la presencia constante, lo que en realidad es, pasó a tener la preeminencia. Todo ente, incluyendo al ser humano, fue medido con ese patrón.

Frente a esta visión que ha regido a Occidente, la voz de Heidegger se alza para sugerir la vuelta al carácter propio del ser humano, a su propio ser. Ya que únicamente se había visto una interpretación prestada del ser como presencia, toda tematización derivada de ahí tenía sólo carácter antropológico, es decir, lograba aprehender al ser humano como *animal racional*. Heidegger, al exigir la vuelta al carácter propio y olvidado de ser del hombre, propone replantear la pregunta por el sentido del ser como tarea fundamental.

Precisamente por no ser antropología, toca al ser humano en lo más propio e inhóspito de su ser. Por un lado, la interpretación antropológica del ser yuxtapuesto al hombre había ocultado su carácter ontológico, sólo lo alcanzaba a ver como animal racional, y de esa forma el ser humano era pensado de modo seguro y puntual. La razón, como manifestación palpable de lo presente constante en él, constituía el refugio de tranquilidad ante cualquier posible brote de inquietud en torno a su ser. La racional presencia constante reprimía toda subordinación que advirtiera lo temporal y desequilibrante. Si la propuesta

heideggeriana consiste ahora en pensar al ser humano desde su carácter de ser propio, entonces esto conduce, en primer lugar, a cuestionar el lugar que la presencia racional le ha otorgado. Con ello se derriban los ídolos tanto del papel central adquirido, como de la constancia y seguridad que lo abrigaba. El planteamiento que devela al ser humano en cuanto descentrado, temporal y vulnerable, es precisamente lo que reviste el carácter *dislocador* de la propuesta heideggeriana.

De esta forma, esta filosofía es terrorífica porque rompe de manera radical nuestro acostumbrado habitar en la casa edificada a lo largo de la tradición occidental. Todas las habitaciones del hogar y todos los movimientos en su interior sólo podían ser pensados en el marco yuxtapuesto de la presencia. Más allá de los muros de la casa se avistaban los límites de la racionalidad misma y se mostraban terrenos que sólo podían ser contemplados desde la ventana. El mismo Dios y la religiosidad fueron aprehendidos desde el interior del hogar. Se requería valor para salir de la casa y enfrentar lo no andado. Sin embargo, la experiencia final de pensadores como Nietzsche, o poetas como Hölderlin, atemorizaba. El abandono del hogar podía conducir, como en ellos, a un colapso que culminará en el completo abandono de la razón.

Al penetrar lo inhóspito aparecen los vendavales de la intemperie que Heidegger logra superar sólo a partir de la ligazón con la casa. Por ello mantendrá a lo largo de su camino filosófico un estricto respeto por el hogar abandonado, por la tradición filosófica occidental. Esto hará de él uno de los más grandes dialogantes con la historia pensante de Occidente, quizá a la altura del mismo Hegel. En las interpretaciones heideggerianas, que van de los Presocráticos a Husserl, no se trata de revivir muertos ni embalsamar ideas, sino de pensar el hogar habitado hasta el momento. Tal proceder constituye, a la vez, una profunda llamada de atención en torno a la edificación occidental en sus fundamentos.

De este modo, lo incómodo de la crítica de Heidegger yace en el hecho de cuestionar todo lo precedente, pero sustentándolo en su dignidad. Se trata de salir de la casa manteniéndola siempre a la vista. No es ambigüedad, sino confianza en la transparente visibilidad de nuestro habitar contemporáneo a partir de su conformación. Para Heidegger queda claro que el único camino abierto filosóficamente, para tal empresa, es el camino de la *historicidad* del hogar. Así, el presente, con problemáticas como las de la técnica contemporánea, sólo podrá ser abierto a partir de que nos dirijamos hacia la totalidad de nuestro habitar, a la luz de la dignidad de su origen.

Esta tarea, que Heidegger hizo suya a lo largo de un continuo camino filosófico, fue caracterizada bajo el título: *la pregunta por el ser*. Sin embargo, ésta no refiere a un planteamiento homogéneo y unilateral, sino a múltiples recovecos, atajos y a veces callejones sin salida que obligaron siempre a reiniciar una y otra vez. A pesar de que la pregunta por el ser da cierta unidad al camino filosófico heideggeriano, encontramos dos grandes figuras en el desglose de tal pregunta: la *ontología fundamental*, cuyo surgimiento podemos ubicar en el inicio docente heideggeriano al lado de Edmund Husserl en 1919, y que se extiende hasta finales de la década de los años veinte, y el *pensar ontológico*, que acompañará al restante camino filosófico de Heidegger hasta su muerte en 1976.

§2. LA PRIMERA ESTACIÓN EN SU PENSAR: LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

La primera concreción del camino llega a su cumbre en 1927, con la publicación de *Ser y tiempo*. Ya el título del tratado revela sus intenciones: se trata de pensar al ser desde el tiempo, al ser como tiempo. Y esto se opone de entrada, con toda claridad, a una visión dogmática del ser como presencia. Por ello Heidegger inicia el texto preguntando por el *sentido del ser*; en ello se esconde la posibilidad de aprehender al ser desde el tiempo mismo. El tratado mostrará que el sentido sólo puede ser pensado como *tiempo*. Sin embargo, interpretaciones yuxtapuestas como la de la presencia constante impidieron a la tradición advertir este horizonte de comprensión. En las interpretaciones heredadas el tiempo no podía ser compatible con el ser: lo que es, por excelencia, era pensado como lo no afectado por el tiempo, y el tiempo mismo era visto como lo que no es. *Ser y tiempo* fueron los términos que, en su oposición, resumían la interpretación occidental que determinaba a todo posible ente: el ser no es temporal y el tiempo no es.

De esta forma, el «y» en el título de *Ser y tiempo* es lo más provocador: se trata de pensar al ser como tiempo, es decir, al tiempo como sentido del ser. La oposición heredada, aparentemente obvia, se inserta en un marco interpretativo que presupone ya una idea dogmática de ser. Sin embargo, desde muy joven, Heidegger recibió el impulso determinante de la fenomenología husserliana, que enseñaba precisamente a hacer ver las presuposiciones en las que nos movemos. El lema guía del trabajo fenomenológico, «a las cosas mismas», Heidegger lo aprehendió en su radicalidad, de modo que la separación heredada entre *Ser y tiempo* debía ser pensada nuevamente, con el objetivo de dejar ver la cosa en sí misma tal como se muestra². Al proceder así, Heidegger mostrará no sólo lo dogmático de la oposición tradicional, sino también la necesidad de repensar su copertenencia originaria en aras de una renovación en el modo de pensar occidental. Y esto no se trata de un mero asunto académico, sino de aquella base sobre la que se ha sustentado nuestro habitar en Occidente.

Apelar a una interpretación del ser desde el tiempo conduce, en primer lugar, a pensar la determinación ontológica del ser humano desde una dimensión propia, es decir, no ya desde la presencia constante yuxtapuesta al hombre. De esta forma, se deja ver que la determinación originaria del ser humano no se halla en el aparente estar-ahí de algo, sino precisamente en su *no-estar*. El horizonte temporal que determina su ser lo muestra en su originariedad como un ente que en su finitud siempre está fuera de sí. Si se enfatiza el carácter ontológico, el modo de estar siendo de este ente se expresa bajo el término *existencia*; si se enfatiza el carácter temporal, su modo de temporación se resume en su carácter *extático*. Tanto lo *existencial* como lo *extático* señalan al mismo fenómeno: el modo de ser del ser humano no pensado ya desde su mero estar-ahí, sino ahora a partir de su temporalidad. De esta forma, el estar siendo del hombre es aprehendido desde el ámbito ontológico que le pertenece, y no desde la generalidad presencial de lo que está ahí.

² En el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, Heidegger resume la meta de la propuesta fenomenológica de la siguiente forma: «hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo» (1997; 57).

Pero ¿qué tan determinante es esta interpretación? Como ya señalamos, con este planteamiento se rompe la tradición antropológica que colocaba al ser humano en el centro como amo y señor entre los entes. Con Heidegger, el ser humano es bajado del pedestal en el que había sido colocado. No es el centro, sino lo *excéntrico*, no es lo que está-ahí, sino lo que *existe*, es decir, lo que está fuera de sí; no es lo presente sino lo *extático*. Frente al estar-colocado metafísico confirmado por siglos, ahora Heidegger habla de un estar dislocado del hombre. Así, desde una interpretación temporal de su ser se desvanece la ilusión de un centro o núcleo que gobierne: un yo, un alma, una conciencia, una razón. Este «rebajamiento» será, empero, la mayor dignificación del ser humano. Su carácter excéntrico hace ver ahora la estructura ontológica del ser humano como un *ser-en-el-mundo*. Éste será el punto de partida de Heidegger ya desde sus primeras lecciones en Freiburg, en 1919, cuando irrumpía su planteamiento filosófico con la propuesta de la vivencia del entorno. Mediante ésta, Heidegger abría una perspectiva interpretativa de la vida humana que hunde sus raíces en la cotidianidad ateorética en la que vivimos. De esta forma, nuestro inicial habitar con las cosas no es un estar dirigidos a ellas cognoscitivamente, sino un tratarlas circunspectivamente. El trato cotidiano con las cosas recibe así por primera vez un lugar en la tematización filosófica, y abre perspectivas radicales para interpretar tanto al ser de la vida humana como a las cosas que nos rodean. Éstas ya no serán de entrada objetos accesibles mediante una percepción cognoscitiva, sino útiles cuyo ser les viene dado a partir de la cadena referencial en la que se hallan. Con ello a la vez se rompe una idea dogmática del «mundo», en cuanto suma de cosas, para descubrirlo ahora como aquella condición de respectividades en la que de entrada se halla inmerso el ser humano. De esta forma el mundo no es pues algo «externo» al hombre, sino más bien una estructura constitutiva de su ser.

Con el punto de partida del ser-en-el-mundo en cuanto estructura ontológica del ser humano, Heidegger cuestiona no sólo el planteamiento metafísico-dogmático en torno al ser del hombre, sino en torno al ser de las cosas y a la caracterización del mundo en totalidad. De esta forma, la ontología fundamental va más allá de una mera antropología filosófica y se dirige a una renovación del preguntar filosófico que abra perspectivas radicales en cuanto a nuestro habitar.

Heidegger resume el contraste entre su propuesta ontológico-fundamental y la herencia metafísica, en la crítica a la *subjetividad*, frente a la cual la *existencia* es así lo radicalmente diferente. Subjetividad y existencia son pues dos modos de ser que han determinado al habitar del ser humano históricamente. El primero toma prestado el carácter ontológico de lo que está-ahí, para trasladarlo a la interpretación del ser humano que se constituye en *sujeto*, al que se le oponen los objetos, cuya suma conforma el «mundo»; mientras que lo segundo, la existencia, parte de lo propio de este ente, es decir, estar ya siempre fuera de sí tratando con las cosas del entorno, cuya respectividad abre lo que llamamos mundo en un sentido originario. Así, el habitar del ser humano muestra entonces dos figuras históricas: una a partir de la determinación de la *subjetividad* y otra a partir de la determinación de la *existencia*. En lo primero el ser humano es aprehendido como *sujeto*, mientras que en lo segundo será nombrado por Heidegger *Dasein*.

El término *Dasein* es, en la tradición filosófica alemana, un sinónimo de «existencia» en sentido común, es decir, en el sentido de nuestro «hay» castellano. La dificultad en la lectura de la obra de Heidegger se halla precisamente en vislumbrar la transformación del sentido en los términos empleados. Ni *existencia* ni *Dasein* refieren ahora al mero estar-ahí de las cosas en cuanto presencia constante. La existencia será el modo de ser del ente que precisamente al hallarse determinado por su estar fuera de sí, por su no estar en sí, se muestra como *Dasein* y no como sujeto. El estar fuera de sí indica que el ser humano inicialmente no está determinado por una interioridad de la conciencia o algo parecido, sino por un *estar abierto*. Precisamente con el uso del término *Dasein*, Heidegger pretende expresar en primer lugar ese estar abierto originario en el ser humano. Aunque la partícula «Da», de *Dasein*, indica también una localización (ahí, aquí), en primer lugar refiere a un estar no espacial. Cuando en una función de títeres o en el circo se escucha la pregunta «¿niños están ahí?», esto no espera en primer lugar una respuesta en torno a la localización espacial, sino al estar listos, dispuestos para la función. Asimismo, la caracterización del ser humano como *Dasein*, a partir de la existencia, señala que el ser humano en primer lugar no está-ahí presencialmente, sino dispuesto, abierto, para ser. De esta forma, con la caracterización del ser humano como *Dasein*, Heidegger expresa el hecho de que «es propio de este ente el que *con* y *por* su ser éste se encuentre abierto para él mismo» (1997; 35). Esto significa que lo que determina la existencia está dado por la relación de ser del *Dasein*, esto es, que al *Dasein* le va su ser *por* y *con* su ser. Por un lado, lo que le va al *Dasein* es abierto por su ser y, por otro, el modo en el que le va es precisamente *con* su ser. Este doble despliegue de la relación es en el fondo lo que constituye la *existencia*, la cual, al ser entendida sólo a partir de los mencionados modos de apertura de ser, se diferencia radicalmente de todo estar-ahí presencial. Aquello que le va al *Dasein por* su ser es abierto en la *comprensión* de ser, y el *con* su ser es el modo como la comprensión de ser está arrojada y es abierta mediante la *disposición afectiva*.

La comprensión no tiene en primer lugar una connotación intelectual, sino que refiere más bien a una *capacidad*, a un poder. Comprender algo remite a un saber que no es teórico, sino a un «saber» que en su ejecución nos hace capaces de algo. Así, cuando decimos que sabemos nadar, esto no significa que conocemos las técnicas y la historia de la natación, o las medidas de la piscina; más bien significa que somos capaces de nadar y que con ello evitamos ahogarnos. Asimismo, si digo que sé alemán, esto no refiere en primer lugar a mi conocimiento de la gramática o de la literatura alemana, sino al hecho de que puedo darme a entender y saber lo que los otros dicen en tal idioma. Comprender en este sentido consiste en poder hacer frente a algo, en estar al nivel de aquello que viene al encuentro. Pensado a partir del ser del *Dasein*, el comprender no es otra cosa que el poder-ser del *Dasein*; es decir, el estar siendo del *Dasein* es abierto al proyectar éste su poder-ser, sus posibilidades de ser. De esta forma, un primer modo de abrirse el ser del *Dasein* es precisamente al abrirse su ser como posibilidades. Su entidad no reposa pues en una determinación presencial a la que se le añade la posibilidad, sino que su estar siendo se abre, se proyecta, en posibilidades. Sin embargo, este carácter existencial

de la posibilidad debe ser diferenciado de una interpretación categorial en la que la posibilidad se transforma en una realidad. Visto desde la radicalidad de la existencia, el *Dasein* no es algo inconcluso que devenga otra cosa, más bien es al mantenerse *sólo* como posibilidad. Así, antes de toda relación cognoscitiva consigo mismo y con las cosas, el *Dasein* es en tanto comprende posibilidades.

Ahora bien, al proyectar, abrir posibilidades en la comprensión, le acompaña siempre el otro modo de apertura enfatizado por Heidegger: la disposición afectiva. Ésta, al señalar «cómo uno está y cómo a uno le va» (Heidegger 1997; 159), concierne al *Dasein* de tal modo que muestra cómo son abiertas las posibilidades del comprender. La afectividad que ya siempre determina a todo nuestro habitar en el mundo indica que las posibilidades de ser abiertas en la comprensión no son posibilidades neutras, sino templadas [*gestimmt*]. Los temple de la disposición afectiva indican la vulnerabilidad de nuestro estar en el mundo, ya que ellos expresan el carácter yecto o arrojado de toda comprensión de posibilidades proyectadas al existir. Sin embargo, aquí debemos esquivar nuevamente toda interpretación que piense los temple como sentimientos, ya que no se trata de una estructura subjetiva que interprete esto como irracional, sino que los temple refieren más bien a la totalidad de nuestro estar en el mundo y por ello van más allá de una interioridad personal; más bien se trata del modo como nos encontramos en las diversas situaciones de nuestro habitar comprensivo. Tal modo de apertura deja ver que ateóricamente siempre nos hallamos en un temple, en un estado de ánimo, que nos hace captar la situación en determinado ambiente. De esta forma, si la existencia es entendida a partir de estos dos modos de apertura, la comprensión y la disposición afectiva, el abandono de un planteamiento subjetivista neutral y cognoscitivo se hace evidente.

Sin embargo, a pesar del hilo conductor ontológico que atraviesa a *Ser y tiempo*, la crítica inmediata interpretó la propuesta como irracionalismo, como antropología filosófica o como existencialismo. Heidegger mismo detectó que la cercanía de la ontología fundamental a la tradición metafísica de la subjetividad en Occidente podía enturbiar la radicalidad de la propuesta. Esto se deja ver en la perspectiva interpretativa en la que se movió el planteamiento de la existencia: por un lado los modos de apertura, la comprensión y la disposición afectiva, requerían un esquema trascendental-horizontal para su ejecución que limitaba las perspectivas ontológicas que abría. Por ello, Heidegger llevará a cabo un «giro» [*Kehre*] en su pensar que inaugurará lo que Richardson bautizó como el «segundo Heidegger».

§3. EL OTRO CAMINO: EL PENSAR ONTOHISTÓRICO

A finales de la década de los años veinte, Heidegger inicia una reinterpretación de su primera propuesta que culminará en lo que llamó *pensar onto-histórico* o *pensar del Ereignis* (acontecimiento apropiador). Este segundo gran momento de su magna obra radicaliza los análisis desplegados en la ontología fundamental y los conduce a sus inevitables consecuencias: la imposibilidad de aprehensión con elementos de la tradición metafísica. Esta dificultad motivó en parte

la caracterización del «segundo Heidegger» como místico, mítico o poeta que ya ha abandonado la filosofía (Habermas, Löwith, Bröcker). Gran parte de esa fama se debe, por un lado, a los escritos dispersamente publicados por Heidegger desde la década de los años treinta, pero también, indiscutiblemente, a la larga tradición metafísica con la que ha convivido Occidente, y ante la cual la propuesta radical heideggeriana se develó como algo completamente ajeno. La edición del núcleo estructural de esta segunda propuesta, la cual data de 1936 a 1938, y que fue publicada apenas en 1989, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, ha contribuido a una mejor visualización de la dispersión temática vigente por décadas.

Ahora bien, una detallada investigación puede mostrar que el pensar onto-histórico lleva al extremo las consecuencias derivadas de la ontología fundamental, esto es, pensar al *ser* desde el *tiempo*. Sin embargo, en esta propuesta cambia la perspectiva interpretativa entre la relación del *Dasein* con el ser en general. Ya no es un marco aprehensible con los esquemas heredados que señalaban la dirección de la relación: del *Dasein* hacia el ser como trascendencia y del ser hacia el *Dasein* como horizonte. Ahora con el «giro» se cuestiona esta direccionalidad y se despliega más bien el ámbito en el que es posible la existencia. Ya vimos que pensada en su peculiaridad, ésta se muestra como una radical alternativa a la subjetividad. Sin embargo, la limitación de la perspectiva trascendental-horizontal en la que se movió la ontología fundamental impidió tematizar las consecuencias de tal irrupción. Será necesario llevar al extremo la vulnerabilidad a la que enfrentan los modos de apertura del *Dasein*, especialmente la disposición afectiva, para captar el carácter de acontecimiento apropiador [*Ereignis*] del ser mismo. Con ello Heidegger accede a un pensar del ser que va más allá de todo esquema derivado de una ontología subjetivista y de la metafísica de la presencia.

Que esta propuesta haya abordado terrenos no andados en Occidente dificulta una explicación sucinta de ella. Sin embargo, un camino regio lo constituye la tematización de Occidente en su carácter histórico. No se trata de una descripción historiográfica de lo sucedido, sino de una aprehensión de nuestro habitar occidental como expresión de la historia del ser, por ello se trata de un *pensar onto-histórico*. De este modo, el dominio de la técnica contemporánea no es casual, sino que es una consecuencia del acaecer histórico que hunde sus raíces en el inicio mismo de Occidente. Eso indica que la inauguración misma del pensar en Grecia va acompañada del riesgo de su ocultamiento. Que esto fue así, lo descubre Heidegger al retomar el ámbito de encuentro entre el ser humano y el ente: la verdad [*alétheia*]. En el origen pensante griego, los entes eran accesibles precisamente porque estaban al descubierto, porque estaban desocultados [*alethés*]. Sin embargo, tal relación originaria será soterrada, y la verdad, como aquel ser arrancado del ocultamiento para abordar el ámbito del estar-desocultado de los entes, será olvidada. Ahora el ente ya no será aquello que emerge en la lucha entre el estar oculto y su desocultamiento, sino que mediante tal soterramiento el ente pasará a ser simplemente lo manifiesto en la positividad del estar-ahí, y la verdad pasará a ser la *adecuación* con un ámbito predelineado en torno al encuentro con las cosas. Así, en el origen mismo de la filosofía, el ser en su verdad ya había sido olvidado.

Pese a los incuestionables logros de la metafísica, ésta no logra ver tal olvido originario, por ello, al pretender preguntar por el ser, sólo alcanza a cuestionar la *entidad* del ente. El ser ya había sido, pues, olvidado de entrada. Será por eso que al final de la historia de ese olvido, al final de la metafísica, Heidegger descubre señales que conducen al reconocimiento de este acontecimiento fundamental para Occidente, y a la tematización de la metafísica como el primer inicio del pensar.

Los trabajos en el ámbito del pensar ontohistórico muestran que la metafísica en su inicio comienza preguntando por el estar siendo del ente, y ahora, al haber llegado a su final, da la impresión de que se queda sólo con el ente. Parece entonces que nos hallamos en una época en la que el ser ha abandonado a los entes. Por ello toda fundamentación del ente se muestra como superflua. La imparcialidad, homogeneidad e indiferencia que caracterizan a la época técnica en la que habitamos no reflejan sino la neutralidad en la que se expresa con claridad el total abandono del ser.

La metafísica occidental se ha nutrido, pues, de este olvido. Los modos del destinarse del ser que se rehusa en el olvido han determinado los modos de la presencia epocal de Occidente. Así es que se ha constituido una historia de la metafísica en cuanto historia del rehusamiento del ser. Sin embargo, la determinación presencial del ente a partir de la modernidad inició el final de la metafísica misma al llevar al extremo las posibilidades incluidas en el inicio griego. Con el establecimiento moderno de la presencia como *objetualidad* y de la esencia del ser humano como ego cogito en cuanto *subjetividad* (Descartes), la entidad del ente se incrementa hasta llegar a una inflación que hace pensar al ente como lo más real y delineado. Todos los caracteres de la tradición son exponenciados en sus determinaciones: nunca antes el ente había sido tan ente como en la modernidad. La objetualidad le otorga un carácter de «más realidad», por ejemplo la extensión, y con ello establece determinaciones claras y «objetivas». Asimismo, la subjetividad se atribuye el papel de *fundamentum inconcussum*, con lo cual se afianza la seguridad en la razón humana. A partir de ello la modernidad seguirá un camino que desembocará en la época técnica contemporánea con la imposibilidad de lo imposible: ahora todo es posible en tanto todo es hacedero. Sin embargo, de modo sutil ocurre un cambio determinante. Mientras que en la racionalidad moderna el ente llega a ser más ente mediante la objetualidad y la objetividad metódica de la ciencia, ahora en la época técnica desaparece el estar-siendo del ente para quedar solamente el hacer en torno al ente. Por ello no se trata ya de la mayor entidad del ente en cuanto objetualidad y realidad, sino que ahora lo que está en juego es la *menor entidad*, ya que sólo queda el maniobrar de nuestras vivencias. Que los entes hayan desaparecido, tal como lo muestra la ciencia técnica contemporánea y nuestra cotidianidad de información mediatizada, significa que se está llegando al final de aquello que comenzó rehusándose. Ahora ese rehusamiento originario sale a la luz en toda su magnitud. En el abandono del ente por parte del ser, la posibilidad de pensar al ser se abre al quedar sólo lo abandonado por éste. Este abandono, que en el fondo es la despedida de la entidad a favor de la bienvenida de la maniobra, posibilita ver «realmente» al ser en su historia, es decir, al ser en su rehusamiento. Con ello se devela entonces que la

pregunta por la entidad del ente con la que se nutrió la metafísica occidental ha sido sólo la pregunta conductora, pero no la pregunta por el ser. Por ello, ahora se hace más necesario que nunca preparar el camino en dirección a la pregunta por el ser en su verdad. El abandono del ser no es pues ningún pesimismo desesperanzador, sino la posibilidad epocal de tocar fondo para divisar pensantemente nuestro estar histórico y la responsabilidad en torno a nuestro actual estar en el mundo.

§4. PERSPECTIVAS ABIERTAS

El camino delineado así, a través de la propuesta filosófica heideggeriana, dará que pensar y será también, como ya advertía Nietzsche con referencia a su propio trabajo, algo para los siglos venideros. Y con ello no nos referimos sólo a su vasta obra y epistolarios todavía por publicar (con Löwith, Gadamer, Bröcker, Fink, etc.), sino a la densidad de planteamientos manifiestos en lo ya publicado. Si, como hemos visto, la preocupación central de la obra de Heidegger se dirige a la pregunta por el ser, ya sea como sentido del ser en la ontología fundamental o como verdad del ser en el pensar ontológico, el pensador será honrado si logra hacer que nos mantengamos en el camino de tal preguntar, sin acelerar las respuestas. Contra la prisa de lo técnico y su indiferencia, el pensar heideggeriano ofrece un oasis de meditación en torno a nuestro estar en el mundo y su historicidad. Depende de nosotros prestarle oídos a esta radicalidad que puede conducirnos a lo más propio de nosotros mismos, pese a lo terrible de tal encuentro, o seguir viviendo de perspectivas que nos mantienen cómodamente en ontologías yuxtapuestas como la de la presencia, o en actitudes ahistóricas como la de la ilusión en la salvación técnica.

La filosofía heideggeriana enseña ejemplarmente que nuestras inconformidades, quejas y protestas en torno a nuestro actual estar en el mundo (catástrofe ecológica, desvaloración de la dignidad humana, conflictos interculturales, indiferencia generalizada, etc.), sólo serán efectivas cuando se tome en serio la necesidad de llevar a cabo una transformación radical en la esencia misma del ser humano, es decir, cuando éste sea aprehendido como mera relación de ser en su acontecer histórico. De ese modo, preguntas que parecerían absurdas se convierten en perspectivas para el pensar futuro: ¿Hay esencia sin *quid*? ¿Hay ser humano sin *animal racional*? ¿Hay fundamento sin *ratio*? ¿Hay ser sin presencia? ¿Hay tiempo sin secuencia? ¿Hay concepto sin objetivación? ¿Hay Dios sin superlativos? Heidegger dio los primeros pasos en esta dirección. Los caminos del pensar expuestos en sus obras son una invitación a corresponder a la transformación de nuestro habitar. Es la tarea que en tanto caminantes del existir nos compete insoslayablemente y es el impulso pensante que nos ha legado el pensador de Meßkirch:

Los caminos del pensar —para los que, aun cuando lo pasado siga siendo pasado, no obstante, viniendo, queda como algo que sigue estando en lo sido— esperan a que, en algún momento, los que piensan anden por ellos (1994; 7).

Cuando somos jóvenes aspiramos ansiosamente a que la moral y la historia ratifiquen nuestras ideas; más tarde aspiramos solamente a que no las refuten (117).

§5. LOS PRIMEROS ALUMNOS

Si se puede hablar de un filósofo que haya dejado huella en el siglo XX es de Martin Heidegger. Como ya indicamos, las grandes líneas del trabajo filosófico contemporáneo serían difícilmente concebibles sin la propuesta heideggeriana. No sólo la hermenéutica contemporánea, sino también la deconstrucción, la así llamada posmodernidad, e incluso ciertas líneas del postestructuralismo están en deuda con el pensador de Freiburg.

Algunos de esos planteamientos tuvieron su origen en las aulas en donde Heidegger dictaba cátedra. Se sabe que Gadamer, Levinas, Zubiri, Marcuse, Jonas, Rahner, etc., asistieron a los cursos de Heidegger, pero hay muchos otros que también fueron sus alumnos y cuya participación no ha sido bien documentada, por ejemplo el caso de Max Horkheimer. En aras de una mejor ubicación en el mapa intelectual de la filosofía contemporánea, presento a continuación una documentación de los cursos de Heidegger en Freiburg, así como la mención de sus asistentes más relevantes².

Heidegger inicia su labor docente en el semestre invernal de 1915-1916 con la lección «Historia de la filosofía antigua y escolástica»³ con veintiún asistentes, entre ellos Heinrich Ochsner⁴ así como Elfride Petri, su futura esposa;

¹ El presente capítulo, con ligeros cambios, se publicó como «La “Escuela” friburguesa de Heidegger» (2009).

² La documentación que aquí presento contribuye a ir aclarando una serie de confusiones en torno a los cursos y alumnos de Heidegger. Un ejemplo de ello es lo que escribe Ernesto Grassi en *La filosofía del humanismo*: «Inolvidables son no sólo las clases magistrales, sino sobre todo los seminarios de Heidegger, de los que únicamente citaré aquí el dedicado a la *Metafísica* de Aristóteles, Libro Gamma. En él tomaron parte, entre otros, Bollnow, Lotz, M. Müller; entre los asistentes a las clases estaban Zubiri y, a menudo —pero siempre por corto tiempo—, Ortega y Gasset» (1993; 8). Como veremos, la información de Grassi no coincide ni con los cursos de Heidegger ni con la lista de participantes.

³ Los datos que proporcionaré de los nombres y el número de asistentes a los cursos de Heidegger se basan en la consulta directa realizada a las *Quästurakten* del Archivo de la Universidad de Freiburg (citado en adelante UAF Q-A). Es importante señalar que el número que aquí indicamos sólo remite a los alumnos inscritos que pagaron el curso, pudo haber oyentes sin registro alguno. Para esta lección consultamos UAF Q-A B/1759.

⁴ Este dato se desprende de la dedicatoria en el ejemplar de *De camino al habla* que Heidegger le obsequia a Ochsner en 1959: «Para/ Heinrich Ochsner/ en recuerdo/ del primer semestre 1915-16/ Martin Heidegger/ 11 de noviembre de 1959» (Ochwadt 1981; 263). Heidegger recordará siempre a Ochsner como «su alumno más antiguo», e incluso en el coloquio que Heidegger sostuvo en el marco de la conmemoración del 500 aniversario de

asimismo ofrece un seminario sobre los *Prolegómenos* de Kant, en donde también participa Elfride Petri y Bruno Katterbach OFM⁵. En el semestre estival de 1916 Heidegger ofrece por lo menos dos actividades académicas: «Ejercicios en el seminario II de filosofía sobre textos tomados de los escritos lógicos de Aristóteles» y la lección «Kant y la filosofía alemana del siglo XIX» con treinta y seis asistentes, entre ellos Elfride Petri (UAF Q-A B 17/60) y una amiga de ella: Gertrud Mondorf. Para el semestre invernal de 1916-1917 Heidegger sostiene la lección «Preguntas fundamentales de lógica» con treinta y nueve oyentes (UAF Q-A B 17/61), entre los cuales se encuentran Mondorf y Ochsner. En cartas dirigidas tanto a Heinrich Rickert como a Elfride, Heidegger señala que también tiene un seminario sobre la metafísica de Lotze: «el seminario sobre Lotze sirve a la vez para conmemorar el aniversario 100 del natalicio de Lotze»⁶. Sin embargo, en una carta previa a Elfride, Heidegger había anunciado que para invierno planeaba un curso sobre Aristóteles y la escolástica (ver Heidegger 2008; 60).

Desde el semestre estival de 1917 y hasta finales de 1918 Heidegger no tiene lecciones ni seminarios, ya que por un lado la Cátedra II de Filosofía había sido ocupada por Joseph Geysler en el semestre estival de 1917, y por otro lado es llamado a principios de 1918 a servicios militares. Sin embargo, a lo largo de esos meses prepara uno de los cursos que sostendrá en 1919 sobre la esencia de la universidad y del estudio académico⁷, así como un manuscrito sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval.

El primer curso de posguerra en 1919 llevó por título «La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo», se inscribieron diecinueve alumnos (UAF Q-A B 17/65)⁸, entre ellos Franz-Josef Brecht⁹ y Oskar Becker¹⁰. En el siguiente semestre, estival de 1919, Heidegger sostendrá la lección «Fenomenología y filosofía trascendental del valor» (UAF Q-A B 17/66)¹¹ con un núme-

la Universidad de Freiburg, Ochsner será el único de los viejos alumnos al que Heidegger se referirá por su nombre. La amistad de Heidegger con Ochsner en un principio será tal que este último fue invitado por Martin y Elfride Heidegger para ser testigo de su boda en 1917.

⁵ Posteriormente será Prefecto del Archivo Vaticano, así lo señala Heidegger en una carta a Elfride del 2 de agosto de 1924 (Heidegger 2008; 149).

⁶ Se trata de la carta del 27 de septiembre de 1916 (Heidegger 2005a; 48). A Rickert le informa lo mismo en la carta del 14 de diciembre de ese año (Heidegger 2002; 34).

⁷ De acuerdo con UAF Q-A B17/66, este curso se llevó a cabo en el semestre estival de 1919 y contó con la participación de cuarenta y siete estudiantes, entre ellos Afra Geiger y Oskar Becker. Fue publicado por primera vez en 1987 en el volumen 56/57 de la *Gesamtausgabe* (GA). La publicación se llevó a cabo con base en el manuscrito de Becker (incompleto), ya que se perdió el texto original de Heidegger.

⁸ El curso se llevó a cabo del 25 de enero al 16 de abril de 1919. En la carta a Blochmann del 14 de enero de 1919, Heidegger informa que había anunciado un curso sobre Kant, pero cambió de opinión porque si no «sólo se darían cursos de historia de la filosofía» (Heidegger 1990; 12). La lección se publicó por primera vez en 1987 en el volumen 56/57 de la GA.

⁹ Posteriormente será profesor en Heidelberg y en Mannheim.

¹⁰ Será asistente de Husserl y de Heidegger, así como profesor en Freiburg y en Bonn.

¹¹ Se publicó en el volumen 56/57 de la GA (1987). También ese semestre Heidegger sos-

ro de asistentes de cincuenta y uno, entre los cuales aparecen por primera vez Karl Löwith¹² y Afra Geiger¹³. En el semestre invernal de 1919-1920 sostiene la lección «Problemas fundamentales de la fenomenología»¹⁴ con la participación de ochenta asistentes, entre ellos Löwith; así como un coloquio de por lo menos cincuenta y seis estudiantes (UAF Q-A B 17/67), con la participación de Löwith, Becker, Brecht y Fritz Kaufmann¹⁵. Ya en el semestre estival de 1920 Heidegger tendrá su lección «Fenomenología de la intuición y de la expresión» con setenta y ocho alumnos inscritos, entre ellos Löwith, Brecht, Becker, Helene Weiß¹⁶, Friedrich Neumann y Kaufmann; así como un coloquio en torno a la lección, de cuarenta y ocho participantes, entre ellos Löwith, Becker y Kaufmann (UAF Q-A B 17/69).

En el semestre invernal de 1920-1921 Heidegger sostiene el curso «Introducción a la fenomenología de la religión» que cuenta ya con ochenta y nueve alumnos inscritos entre los que se encuentran Max Horkheimer, Becker, Weiß, Brecht, Kaufmann, Neumann, Hans Reiner¹⁷, Heinrich Bessler¹⁸, Wilhelm Szilasi¹⁹, Afra Geiger y Erich Stern; así como un seminario sobre las *Meditaciones* de Descartes con sesenta y ocho participantes entre ellos: Becker, Bessler, Walther Marseille²⁰, Szilasi, Brecht y Geiger (UAF Q-A B 17/70). En el semestre estival de 1921 Heidegger ofrece su lección «San Agustín y el Neoplatonismo» con sesenta y siete asistentes, entre ellos: Löwith, Horkheimer, Walter Bröcker²¹, Becker, Fritz Schalk²², Günther Stern [Anders]²³, Marseille, Reiner, Geiger, Weiß y T. Yamanouchi. Asimismo sostiene un seminario sobre *De anima* de Aristóteles con setenta y cuatro participantes, entre los cuales se encontraban Löwith, Horkheimer, Hans Jonas, Becker, Stern, Marseille,

tiene la lección «Sobre la esencia de la universidad y del estudio académico» con cuarenta y siete participantes, entre ellos Afra Geiger, así como un seminario de ejercicios sobre las *Meditaciones* de Descartes.

¹² Löwith será en sentido estricto el primer alumno importante de Heidegger. La relación con éste será determinante a lo largo de su vida: primero verá a Heidegger como el gran maestro y después lo criticará despiadadamente.

¹³ Amiga judía de la esposa de Jaspers. Murió en el campo de concentración de Ravensbrück.

¹⁴ Tal como consta en UAF B 1/3348, Heidegger había programado para ese semestre el curso «Los fundamentos filosóficos de la mística medieval», sin embargo no alcanza a concluir el manuscrito y en un escrito del 30 de agosto de 1919 propone el curso «Problemas selectos de fenomenología pura», con la propuesta de horario martes y viernes de 16 a 17 hrs., con un coloquio en torno a la lección los martes de 18 a 19:30 hrs. En 1992 la lección «Problemas fundamentales de la fenomenología» se publicó como volumen 58 de la GA.

¹⁵ Asistente de Husserl y profesor en Freiburg, Berlín y Buffalo.

¹⁶ Alumna judía, tía de Ernst Tugendhat.

¹⁷ Posteriormente será profesor en Halle y en Freiburg.

¹⁸ Musicólogo internacionalmente reconocido. Será profesor en Heidelberg, Jena y Leipzig.

¹⁹ A partir de 1947 sustituirá a Heidegger en la cátedra.

²⁰ Posteriormente será psicoanalista y laborará en Berkeley y San Francisco.

²¹ Será asistente de Heidegger y posteriormente profesor en Rostock y Kiel. Junto con Gadamer y Krüger, Bröcker será de los alumnos más apreciados por Heidegger.

²² Importante investigador de filología románica, trabajó en Rostock y Köln.

²³ Será el primer esposo de Hannah Arendt. En Berlín cambiará el apellido por «Anders».

Reiner, Geiger (UAF Q-A B 17/71).

En el semestre invernal de 1921-1922 Heidegger ofrece el curso «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica», con la asistencia de por lo menos cincuenta y cinco participantes, entre ellos Löwith, Kaufmann, Bröcker, Stern, Reiner, Weiß, Siegfried Landshut²⁴, Marseille y Hajiro Tanabe²⁵. También tiene un seminario para principiantes sobre el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. A éste asisten por lo menos cincuenta y cuatro estudiantes, entre ellos Löwith, Stern, Reiner y Marseille (UAF Q-A B 17/72).

En el semestre estival de 1922 Heidegger inicia en sentido estricto su curso sobre Aristóteles, el cual ahora lleva por título «Interpretaciones fenomenológicas sobre tratados escogidos de Aristóteles sobre ontología y lógica», y cuenta con la participación de treinta y seis alumnos inscritos, entre ellos Bröcker, Weiß, Brecht, Bruno Strauss, Leo Strauss, Löwith, Landshut, Käte Victorius y Tanabe. Asimismo sostiene la continuación de su seminario sobre las *Investigaciones lógicas* con la participación de por lo menos setenta y nueve asistentes, entre ellos también Löwith y Victorius (UAF Q-A B 17/73).

En el semestre invernal de 1922-1923 Heidegger ofrece dos seminarios: uno para principiantes sobre las *Ideas I* de Husserl con veintiocho participantes, y otro sobre la *Física* de Aristóteles con treinta y cinco. En el primero encontramos a Reiner y a Victorius, mientras que en el otro encontramos a Löwith, Kaufmann y nuevamente a Victorius (UAF Q-A B 17/74). En el siguiente semestre, estival de 1923, Heidegger sostiene su curso «Ontología. Hermenéutica de la facticidad» que contó con la participación de setenta y ocho alumnos inscritos, aunque en una carta a Löwith Heidegger habla de noventa. Entre sus oyentes se encontraban: Hans-Georg Gadamer²⁶, Joachim Ritter, Gerhard Nebel, Bröcker, Weiß, Werner Brock²⁷, Stern, Kaufmann, Bessler, Marvin Farber y Victorius. Asimismo, Heidegger tiene un seminario para principiantes que contó con la participación de por lo menos cincuenta inscritos, entre ellos Joachim Ritter, Ludwig Landgrebe²⁸, Kaufmann y Victorius (UAF Q-A B 17/75).

²⁴ Destacado politólogo, será profesor en Hamburg.

²⁵ Posteriormente será una de los filósofos más importantes de la llamada «Escuela fenomenológica de Kyoto».

²⁶ Este nombre no está inscrito en las *Quästurakten*, pero sabemos de su participación por las cartas de Gadamer a Heidegger (ver carta del 27 de septiembre de 1922), en donde anuncia el retraso de su mudanza a Freiburg (Gadamer 1999; 13).

²⁷ En 1931 será asistente de Heidegger. Por su origen judío se le retira en 1933 de su actividad docente y en 1934 emigra a Inglaterra. Ahí continuó su carrera académica, aunque limitada entre 1951 y 1958 debido a esquizofrenia. En 1958 será integrado como profesor a la Universidad de Freiburg y en los últimos años estará en la clínica psiquiátrica de Emmendingen cerca de Freiburg. Heidegger se preocupará siempre por él, ya que en 1933 redacta dos dictámenes para conseguirle una plaza de lector en Cambridge, y el 10 de noviembre de 1950 redactará nuevamente un dictamen apoyando su reintegración en Freiburg (ver UAF B 24/398).

²⁸ Fue profesor en Frankfurt am Main, Kiel y Köln, ahí fue director del Archivo Husserl. También fue asistente de Husserl y junto con Eugen Fink organizó gran parte del Archivo Husserl en Louvain.

Después de varios rechazos, Heidegger obtiene en 1923 una cátedra como profesor extraordinario en Marburg, adonde se muda en octubre de ese año. Desde Freiburg lo siguen dieciséis alumnos, así lo indica en una carta a Jaspers: «vendría conmigo una *tropa de choque* de dieciséis personas, entre las que habría además de los inevitables simpatizantes, algunas totalmente serias y decididas» (Heidegger 2003; 34). Entre éstas últimas quizás Heidegger piense en Gadamer, Löwith, Marseille, Bröcker, quienes, a excepción de Gadamer, lo seguían desde varios semestres atrás. Después se integrarán viejos alumnos de Freiburg como Günther Stern, Siegfried Landshut, Gerhard Nebel, Hans Jonas (ver Gadamer 1977; 111ss) y Hans Reiner; llegarán nuevos como Hans-Walter Löwald²⁹, Jakob Klein³⁰, Hermann Mörchen, Ernst Grumach³¹, Elli Bondi, Grete Weiß, Käte Oltmanns, Ernst Fuchs³² y Elisabeth Krumsiek (de casada Gerber), con quien Heidegger mantendrá también una relación amorosa.

§6. LA «ESCUELA» FRIBURGUESA DEL PROFESSOR HEIDEGGER

En 1928 Heidegger vuelve a Freiburg como sucesor de Husserl en la Cátedra I. Su retorno lo inaugura con la lección «Introducción a la filosofía» en el semestre invernal de 1928-1929 en el que se encuentran doscientos veintisiete inscritos (UAF QA B17/86 y 87), entre ellos están Emmanuel Levinas³³, Eugen Fink, Max Müller, Xavier Zubiri³⁴, Eugenio Ímaz³⁵, Käte Oltmanns, Domingo Carvallo y Carlos Astrada. Asimismo, ofreció un seminario para principiantes sobre la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant con cincuenta participantes, entre ellos Müller y Carvallo³⁶; y otro para avan-

²⁹ Posteriormente será psiquiatra y psicoanalista, ejercerá en Yale como docente.

³⁰ Renombrado intérprete de Platón que por ser judío emigró a los Estados Unidos de Norteamérica y ejerció su labor filosófica en el St. John's College.

³¹ Será un conocido filólogo clásico y especialista en Goethe. Por él Hannah Arendt se enteró de Heidegger.

³² Posteriormente publicará una de las primeras reseñas de *Ser y tiempo* en la revista *Kirchlichen Anzeiger für Württemberg*.

³³ En una carta del 1 de agosto de 1930 dirigida a su editor Klostermann, Heidegger escribe lo siguiente: «Un señor doctor E. Levinas, alumno de Husserl y mío, recientemente doctorado en Strassburg, quiere, por petición de Levy-Bruhl, publicar en su *Revue Philosophique* un tratado más amplio sobre mis trabajos. Tengo buenos motivos para pensar que el tratado gustará y por ello quisiera apoyar vivamente la petición del señor Levinas de que se le envíe por parte de la editorial el libro de Kant y la lección inaugural como ejemplares para reseñar» (carta albergada en el *Literaturarchiv Marbach*).

³⁴ Zubiri estará en Freiburg de octubre de 1928 a febrero de 1931, así lo señala él mismo en una carta a la Sagrada Congregación del Concilio del 13 de octubre de 1933: «Prolongué la estancia en este país en cuanto pude, más de lo que era preciso, porque allí no actuaba como sacerdote ni necesitaba celebrar. Allí estuve desde 1928 hasta 1931 sin decir misa» (Corominas 2006; 733).

³⁵ Estará en Freiburg hasta agosto de 1929.

³⁶ Después de haber estudiado con Ortega y García Morente en Madrid, y con Husserl y Heidegger en Freiburg, se doctora ahí con Szilasi en 1958.

zados sobre «Los principios ontológicos y el problema de las categorías», con veintiocho futuras figuras en el ámbito filosófico como fueron: Oskar Becker, Julius Ebbinghaus³⁷, Gustav Siewerth³⁸, Simon Moser³⁹, Walter Bröcker, Käte Oltmanns, Eugen Fink, Max Müller⁴⁰, Otto Friedrich Bollnow, Xavier Zubiri, Domingo Carvallo, Karl Alpheus⁴¹, Emmanuel Levinas y Hans Reiner (UAF Q-A B 17/87).

En el semestre estival de 1929 Heidegger sostiene su lección «El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel)» con doscientos sesenta y siete inscritos (UAF Q-A B 17/88), entre ellos Müller, Herbert Marcuse, Bollnow, Zubiri, Oltmanns, Eduard Baumgarten, Carvallo y Wilhelm Hoffmann; así como la lección «Introducción al estudio académico» con ciento veintiocho oyentes, y el seminario para principiantes sobre idealismo y realismo con noventa y cinco participantes, entre los que se encuentran Müller, Zubiri, Marcuse y Oltmanns. Para el semestre invernal de 1929-1930 Heidegger ofrece su extensa lección «Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo -finitud- soledad» con doscientos veintidos inscritos (UAF Q-A B 17/89), entre ellos Müller, Fink, Marcuse, Bröcker, Zubiri, Weiß, Astrada, Baumgarten, Carvallo y Hoffmann. Y un seminario sobre verdad y certeza a partir de Descartes y Leibniz con treinta y dos asistentes, entre ellos Müller, Marcuse, Bröcker y Astrada. En el verano siguiente, de 1930, Heidegger sostiene la lección «De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía» con trescientos veintisiete inscritos (UAF Q-A B 17/90), entre ellos Weiß y Marcuse; así como un seminario para principiantes sobre secciones escogidas de la *Crítica del juicio* con ciento treinta participantes. Para el semestre invernal de 1930-1931 Heidegger ofrece su lección «La *Fenomenología del espíritu* de Hegel»; entre sus asistentes se encuentran Bröcker, Marcuse, Alpheus, Shingi Akojima, Goichi Miyake, Jihei Usui, Mayumi Haga, Seinosuke Yuassa, Toju Yamaguchi (UAF B 100/103-105); así como un seminario para principiantes sobre el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, y un seminario para avanzados sobre el *Parménides* de Platón. Entre los participantes encontramos a Bröcker, Akojima, Miyake, Yuassa y Yamaguchi. En el semestre estival de 1931 encontramos la lección «Aristóteles, *Metafísica* Theta 1-3. De la esencia y realidad de la fuerza» con ciento veintisiete inscritos (UAF Q-A B 17/91), entre ellos Weiß, Oltmanns, Marcuse y Baumgarten. También está registrado un seminario para principiantes sobre *Los avances de la metafísica* de Kant con ciento veintitrés participantes, entre ellos Weiß y Martin Wellner; así como la continuación del seminario para avanzados con seis asistentes.

En el semestre invernal de 1931-1932 Heidegger ofrece la lección «De la esencia de la verdad. En torno a la alegoría de la caverna y el *Teeteto*» en donde

³⁷ Posteriormente será profesor en Freiburg, Rostock y Marburg, en donde será rector.

³⁸ Posteriormente será profesor y rector de la Academia Pedagógica de Aachen y en 1961 será rector fundador de la Escuela Normal Superior de Freiburg.

³⁹ Será docente y profesor en Innsbruck, así como en Karlsruhe.

⁴⁰ Los nombres hasta aquí enlistados los recuerda Max Müller en «Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik» (1988; 192-3).

⁴¹ Heidegger será lector de su tesis doctoral en 1936.

participan, entre otros, Bröcker, Marcuse, Oltmanns, Wilhelm Weischedel⁴², Georg Picht⁴³, Weiß, Robert Scherer, Seinosuke Yuassa y Franz Schleier (UAF B 100/ 112-115); así como un seminario sobre Kant, con la asistencia de Marcuse, Bröcker, Weischedel, Oltmanns y Weiß, entre otros. En el semestre estival de 1932 Heidegger tiene la lección «El inicio de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)» con una participación de doscientos quince alumnos inscritos, entre ellos Marcuse, Bröcker, Weischedel, Oltmanns, Picht y Weiß; así como prácticas de seminario sobre el *Fedro* de Platón con treinta y cinco alumnos. En el semestre invernal no sostiene lección alguna⁴⁴. Para el semestre estival de 1933 ofrece la lección «La pregunta fundamental de la filosofía» con la participación de doscientos cincuenta y nueve alumnos, entre ellos Jan Patočka, Walter Bröcker, Werner Marx, Gerhard Krüger⁴⁵, Walter Schulz, Hans Filbinger⁴⁶, Gottfrid Martin, Wilhelm Hallwachs, Adolph Kolping; así como un seminario sobre el concepto de ciencia. En el semestre invernal de 1933-1934 Heidegger sostiene el curso «De la esencia de la verdad» con doscientos nueve participantes, entre los que se encuentran Victorius, Picht, Filbinger, Ingeborg Schroth⁴⁷, Heinrich Buhr, Hallwachs, Arnold Bergsträsser. También ofrece un seminario sobre el concepto de naturaleza, historia y estado con cincuenta y cinco alumnos. En verano de 1934 encontramos la lección «Lógica: la pregunta por la esencia del lenguaje» con ciento treinta y cinco participantes, entre ellos Picht, Schroth, Elisabeth Weischedel, Buhr, Hallwachs, Siegfried Bröse, Luise Grosse⁴⁸; así como un seminario sobre secciones de la *Crítica de la razón pura* con cuarenta y siete asistentes. En invierno de 1934-1935 Heidegger ofrecerá su primera lección sobre Hölderlin: «Los himnos “Germanien” y “Der Rhein”», con ciento treinta y tres alumnos inscritos, entre ellos Karl Rahner, Johan Baptist Lotz, Bröse y Schroth; así como un seminario para principiantes en torno a Hegel (sobre el Estado) con veintidos participantes, entre ellos Lotz, y otro seminario para avanzados sobre la *Fenomenología del espíritu*, con la asistencia de veinte alumnos, entre

⁴² Posteriormente será profesor en Berlín. Entre sus alumnos se cuenta el que posteriormente será el último asistente personal de Martin Heidegger (1972-1976) y principal responsable académico de la *Gesamtausgabe*: Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

⁴³ Posteriormente será profesor en Heidelberg.

⁴⁴ La información en torno a las actividades académicas de Heidegger a partir de este semestre y hasta el semestre estival de 1952 se apoyará en la carpeta B 17/923 del Archivo de la Universidad de Freiburg. En ese semestre está anunciada la lección «Prácticas de seminario sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y estado», viernes 17-19 hrs.

⁴⁵ Posteriormente será profesor en Tübingen, Frankfurt y Heidelberg.

⁴⁶ Posteriormente será *Ministerpräsident* (gobernador) de Baden-Württemberg.

⁴⁷ Posteriormente laborará en el *Augustinermuseum* en Freiburg. Acompañará a la pareja Heidegger en el primero de sus viajes a Grecia, en 1962.

⁴⁸ Los apuntes de los tres últimos sirvieron de base para la formación del texto publicado, aunque el apunte fundamental fue el de Hallwachs, ya que no se encontró el manuscrito de Heidegger. La versión publicada por Fariás del *Legado* de Helene Weiß (*Lógica. Lecciones de M. Heidegger*) es, como él mismo señala, un «resumen de las lecciones» de Heidegger (Heidegger 1991; xvi) redactado por una desconocida. De acuerdo al editor de GA 38, Günter Seubold, la desconocida no puede ser otra que Luise Grosse.

ellos Rahner. Para verano de 1935 Heidegger sostendrá la lección «Introducción a la metafísica» con ciento veintitrés asistentes, entre ellos Rahner, Lotz y Bröse, así como la continuación de su seminario sobre la *Fenomenología del espíritu*, con dieciséis asistentes incluyendo nuevamente a Rahner y a Lotz. En invierno de 1935-1936 encontramos la lección «Preguntas fundamentales de la metafísica»⁴⁹ con ciento treinta y dos participantes, entre ellos Rahner, Lotz, Fernando Huidobro⁵⁰, Alberto Wagner de Reyna⁵¹, Ignacio Prieto, Karl Ulmer⁵², Bröse. Estos mismos asisten ese semestre también a un seminario sobre el concepto de mundo en Leibniz con diecinueve asistentes. En el semestre estival de 1936 Heidegger sostiene la lección «Schelling: De la esencia de la libertad humana» con setenta inscritos, entre ellos Gerhard Funke, Wagner de Reyna, Lotz, Rahner, Huidobro, Ulmer, Bröse, Jean Aler y Hallwachs. También habrá un seminario sobre la *Crítica del juicio* con veintiún asistentes, entre ellos los recién nombrados.

En el semestre invernal de 1936-1937 Heidegger ofrece su primer seminario sobre Nietzsche: «La voluntad de poder como arte»⁵³ con ciento doce participantes, entre ellos Becker, Wolfgang Struve⁵⁴, Ulmer, Bröse y Hallwachs⁵⁵; así como un seminario sobre las cartas de Schiller en torno a la educación estética del hombre⁵⁶ con treinta y cinco asistentes, entre los cuales encontramos a Heinrich Wiegand Petzet, Struve, Schroth, Ulmer y Hallwachs. Para el semestre estival de 1937 Heidegger continúa con Nietzsche: «La posición fundamental nietzscheana en el pensar occidental: el eterno retorno de lo mismo»⁵⁷

⁴⁹ Publicada por primera vez en 1962 bajo el título *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. En la GA apareció en 1984 como volumen 41.

⁵⁰ En el texto «El rectorado 1933-34» Heidegger recordará a estos tres alumnos jesuitas: «A lo largo de una serie de semestres fueron miembros de mi seminario los padres jesuitas profesores Lotz, Rahner, Huidobro, que a menudo estuvieron en nuestra casa. Basta con leer sus escritos para reconocer en el acto el influjo de mi pensamiento, que tampoco es negado» (Heidegger 1989; 45).

⁵¹ Diplomático, abogado, filósofo, historiador y escritor peruano. Fue embajador del Perú ante la UNESCO, en Grecia, Alemania, Colombia, Yugoslavia y Francia. En los años en que visita los cursos de Heidegger, Wagner de Reyna trabajaba en la Embajada Peruana. Posteriormente será Secretario de la Embajada en Berna y desde ahí ayudará a Heidegger con viveres durante los momentos difíciles de la Segunda Guerra Mundial. Ya para 1970 será embajador de Perú en Bonn. En 1939, con 24 años de edad, había escrito el primer texto monográfico sobre Heidegger en castellano: *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación* (Wagner de Reyna 1939).

⁵² Será *Privatdozent* y profesor en Tübingen. A partir de 1970 será profesor en Wien.

⁵³ Publicada por primera vez en *Nietzsche I* (Heidegger 1961; 11-254). En el marco de la GA se publicó en 1985 como volumen 43.

⁵⁴ Será *Privatdozent* hasta 1955 cuando es nombrado profesor extraordinario y ordinario en 1979. Se jubila en 1981.

⁵⁵ Los apuntes de este último sirvieron para la formación del texto publicado en la GA.

⁵⁶ Publicado con base en los apuntes de este último en 2005: *Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Heidegger 2005b).

⁵⁷ Publicada por primera vez en *Nietzsche I* (Heidegger 1961; 255-472). En 1986 se publica como volumen 44 de la GA. La lección se llevó a cabo lunes y martes de 17 a 18 hrs.

con setenta y siete asistentes, entre estos Struve, Becker, Hallwachs y Bröse. También hay un seminario en torno a la lección con catorce asistentes, Struve por ejemplo.

En invierno de 1937-1938 Heidegger sostiene su curso «Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”»⁵⁸ con ciento catorce asistentes, entre ellos Gerhard Ritter, Struve, Bröse y Becker. También hay un seminario en torno a la lección con diecisiete participantes. En el semestre estival de 1938 Heidegger no sostiene lecciones y en invierno de 1938-1939 ofrece el curso «Introducción a la formación filosófica de conceptos (Nietzsche: *De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*)»⁵⁹ con cincuenta y nueve estudiantes, entre ellos su hijo Hermann Heidegger, Ritter, Ulmer, Keiji Nishitani y Jean Aler. En el semestre estival de 1939 encontramos la lección «La doctrina de Nietzsche de la voluntad de poder como conocimiento»⁶⁰ con ciento seis participantes, entre ellos H. Heidegger, Ulmer, Nishitani y Bröse; así como un seminario sobre la esencia del lenguaje con dieciocho inscritos, entre ellos Ulmer. En 1940 encontramos tres trimestres: en el primer trimestre Heidegger sostiene una «Comunidad de trabajo sobre los conceptos fundamentales de la metafísica (Aristóteles, *Física B 1*)» con seis inscritos; en el segundo trimestre, la lección «Nietzsche: el nihilismo europeo»⁶¹ con diecisiete; en el tercer trimestre, la lección «Preguntas fundamentales de la filosofía» con treinta y cinco inscritos. Asimismo está registrado un seminario para avanzados sobre *La monadología* de Leibniz con catorce participantes. En el primer trimestre de 1941 encontramos la lección «La metafísica del idealismo alemán (Schelling: *Sobre la esencia de la libertad humana*)» con veintisiete participantes, así como un seminario en torno a la lección.

Para 1941 la Segunda Guerra Mundial requería hombres, así es que a las lecciones de Heidegger asisten en su mayoría mujeres. Esto se deja ver claramente en la lección del semestre estival de 1941 «Conceptos fundamentales» en donde de los doscientos veintitrés inscritos, el 65% (ciento cuarenta y seis) eran mujeres, entre ellas encontramos a Margot von Sachsen-Meiningen, Marielene Putscher y Andrea von Harbou⁶². Asimismo, en el seminario para principiantes sobre los *Prolegómenos* de Kant encontramos ochenta y dos participantes, de los cuales sesenta y siete eran mujeres. Está registrado también un círculo de trabajo en torno a la lección, con once asistentes, entre ellos

⁵⁸ Publicada en 1984 en el marco de la GA como volumen 45. Contamos con una traducción al español desde 2008 (ver Heidegger 2008).

⁵⁹ Publicado en 2003 como volumen 46 de la GA bajo el título *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung. «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»*. De acuerdo con la información que el editor de la lección, Hans-Joachim Friedrich, recopiló, Heidegger prefirió llevar a cabo un seminario, pero el gran número de participantes obligó a tener más bien el carácter de lección.

⁶⁰ Publicada por primera vez en *Nietzsche I* (Heidegger 1961; 473-658). En el marco de la GA se publicó en 1989 como volumen 47.

⁶¹ Publicada por primera vez en *Nietzsche II* (Heidegger 1961; 31-256). En el marco de la GA apareció en 1986 como volumen 48.

⁶² Quienes posteriormente mantendrán relaciones amorosas con el maestro Heidegger.

Andrea von Harbou. En el semestre invernal de 1941-1942 Heidegger regresa a Hölderlin con la lección «El himno ‘Andenken’» con doscientos treinta y dos inscritos, entre ellos Ritter, von Sachsen-Meiningen, Alexandru Dragomir⁶³, Carvallo, Bröse, Margherita von Brentano⁶⁴. También ofrece un seminario sobre «Ejercitación en el pensar filosófico» con ciento treinta y siete participantes, entre ellos von Sachsen-Meiningen, Dragomir, Carvallo y von Brentano. Para verano de 1942 encontramos el curso «El himno de Hölderlin ‘Ister’» con un número de asistentes de ciento cincuenta y uno, entre ellos H. Heidegger, Carvallo, Walter Biemel (editor del volumen), von Sachsen-Meiningen, Putscher, von Brentano, José Antonio Varela, Mary Wetzel⁶⁵ y Bröse. También ofrece un seminario para principiantes sobre Kant con ciento cincuenta y cuatro inscritos, entre ellos H. Heidegger, Carvallo, von Sachsen-Meiningen, Putscher, Dragomir y Wetzel; así como un seminario para avanzados sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel con diecinueve asistentes, entre ellos von Sachsen-Meiningen, Biemel, Carvallo, von Brentano y Wetzel.

En el semestre invernal de 1942-1943 Heidegger dicta la lección «Parménides [y Heráclito]»⁶⁶ con ciento ochenta y tres inscritos, entre ellos von Sachsen-Meiningen, Putscher, Ulmer, von Brentano, Dragomir, Varela y Wetzel; así como un seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la *Metafísica* de Aristóteles (Theta 10 y Épsilon 4) con diecisiete participantes, entre ellos von Sachsen-Meiningen, Putscher, Biemel, Struve, von Brentano, Dragomir y Wetzel.

En el semestre estival de 1943 Heidegger ofrece la lección «Heráclito: el inicio del pensar occidental»⁶⁷ con doscientos ochenta y tres inscritos, entre los cuales encontramos a von Sachsen-Meiningen, H. Heidegger, Biemel, Angela Belles, von Brentano, Dragomir, Bröse y Wetzel; así como un seminario para avanzados sobre la *Fenomenología de espíritu* de Hegel (B. La autoconciencia) con veintitrés participantes, entre ellos von Sachsen-Meiningen, Biemel, von Brentano, Dragomir y Wetzel. En el semestre invernal de 1943-1944 Heidegger no sostiene curso alguno y en el verano de 1944 ofrece el curso «Lógica. La doctrina heraclítica del logos» con cuatrocientos sesenta y nueve inscritos, entre ellos Biemel, von Brentano, Barbara Merkel, Ernst Nolte, Wetzel, Bernhard Welte, Belles, Heinrich Rombach⁶⁸ y Gerhard Baumann⁶⁹. También sostiene un seminario para avanzados sobre la *Metafísica* de Aristóteles (Gamma)

⁶³ Será uno de los filósofos rumanos contemporáneos más importantes.

⁶⁴ Después de laborar como editora y redactora en la radio, será, a partir de 1956, asistente de Wilhelm Weischedel en la Universidad Libre de Berlín, y a partir de 1972 profesora.

⁶⁵ Futura esposa de Walter Biemel.

⁶⁶ Publicada en 1982 como volumen 54 de la GA bajo el título *Parmenides*.

⁶⁷ Esta lección y la del semestre estival de 1944 se publicaron en 1979 como volumen 55 de la GA bajo el título *Heraklit*.

⁶⁸ Será asistente de Max Müller y posteriormente profesor en Würzburg, en donde se jubila en 1990.

⁶⁹ Será un germanista reconocido que en la biografía de Heidegger desempeñará un papel importante al haber organizado el encuentro de Heidegger con Paul Celan en 1967 (ver *Erinnerungen an Paul Celan*; Baumann 1986).

con treinta y tres asistentes, entre estos Biemel, von Brentano y Wetzel; y el seminario «Conceptos fundamentales del pensar» con sesenta inscritos, dirigido a los que participaron en la guerra. En el semestre invernal de 1944-1945 Heidegger ofrece el curso «Introducción a la filosofía: pensar y poetizar» con cincuenta y siete inscritos, entre ellos von Brentano, Vicente Marrero Suárez⁷⁰, Nolte y Rombach; así como un seminario y un coloquio. Sin embargo, las actividades académicas tuvieron que ser suspendidas por el llamamiento a la milicia popular el 23 de noviembre de 1944.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, Heidegger será investigado por la Comisión de Depuración debido a su aceptación de la rectoría en 1933 bajo el nacionalsocialismo. Como se sabe la sanción será la prohibición docente de 1946 a 1951. Posteriormente Heidegger retornará a la cátedra, aunque ya en calidad de jubilado.

Como ha mostrado este breve acercamiento, la labor docente de Heidegger es uno de los acontecimientos que han determinado el rumbo de la filosofía contemporánea. La fuerza de su pensar no sólo ha sido determinante en sus escritos, sino que, como hemos visto, su trabajo en las aulas dio impulsos centrales en múltiples direcciones.

⁷⁰ Posteriormente llevará a cabo una importante labor en el ámbito ensayístico y de difusión cultural en España.

La vida es la guillotina de las verdades (96).

§7. LA CRISIS ESTUDIANTIL

Es un hecho que los estudios del joven Heidegger sólo fueron posibles gracias al auspicio de la Iglesia Católica (ver Ott 1992). La estricta educación católica por parte de los padres y la esperanza de ver en el hijo a un futuro sacerdote determinó el camino académico de Martin Heidegger². No solamente el bachillerato, sino también su formación universitaria se debe a una serie de becas que Hugo Ott ha enlistado con detalle en sus investigaciones en torno al origen católico de Heidegger. En este marco, los cambios de Meßkirch a Konstanz en 1903, y de ahí a Freiburg en 1906, son explicados por Ott mediante las diversas opciones de beca a las que podía optar el estudiante³. Sin embargo, la imagen del joven Heidegger divulgada por décadas, en primer lugar gracias a la investigación de Ott, ahora es puesta en cuestión parcialmente a partir de la publicación de epistolarios y confesiones personales por parte de la familia Heidegger, como es el caso del hijo Hermann y de la nieta Gertrud⁴. La información reciente da elementos para acceder a una transformada imagen del filósofo de Meßkirch: ahora encontramos a un Heidegger pasional. Así,

¹ Algunos apartados del presente capítulo fueron expuestos en el artículo «Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon» (2008b).

² De acuerdo con lo que narra Gadamer, el padre de Heidegger hablaba de filosofía con éste: «Considero que en Heidegger había realmente la preocupación de un niño educado en la fe católica de modo muy estricto, que seguramente él tuvo que reprimir muchas dudas en esta educación católica. Mientras tanto he sabido que el padre de Heidegger hablaba en sus caminatas mucho sobre filosofía con el hijo. Durante mucho tiempo no sabía yo eso. Nunca me lo contó» (Gadamer/Vietta 2002; 35). Sin embargo, esto contrasta con el carácter callado del padre al que se refiere Fritz Heidegger en la carta con motivo del octogésimo aniversario de su hermano Martin: «Nuestro padre fue uno muy callado» (F. Heidegger 1969; 62).

³ De acuerdo con Ott, Heidegger se traslada a Freiburg porque estaba en las mejores condiciones para recibir la beca que otorgaba la fundación creada por el oriundo de Meßkirch, Christoph Eliner. Entre los requisitos para optar por esta beca se encontraba ser originario de Meßkirch y buscar un doctorado en teología, esto último concretamente en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, de la cual Eliner había sido rector (ver Ott 1984; 1992, 64).

⁴ El documento más relevante lo constituye sin duda alguna la publicación de las cartas de Martin Heidegger a su novia y, posteriormente, esposa, Elfride. A raíz de este documento tuve conversaciones tanto con Hermann Heidegger, publicadas en la ya mencionada entrevista, como con la editora de las cartas, Gertrud Heidegger. La conversación con ésta tuvo lugar en la Casa-Heidegger de Zähringen, el 1 de octubre de 2007, con la condición de no publicarse. Asimismo he tenido diversos diálogos con Hugo Ott que me han detallado algunas de sus investigaciones.

la información historiográfica de Hugo Ott, y lo retomado por otros como Rüdiger Safranski, se hace merecedora de una revisión⁵. Este es el caso del traslado de Heidegger de Konstanz a Freiburg. De acuerdo con Ott esto se debió a motivos económicos, y en su libro señala que «las suposiciones según las cuales el joven Heidegger fue presa de una crisis espiritual y por eso pareció conveniente trasladarlo de lugar no tienen fundamento alguno» (1992; 64). Hermann Heidegger señala que el motivo determinante no fue una crisis espiritual ni motivos económicos, sino el hecho de que ya ahí como seminarista «Heidegger tenía una relación amorosa»⁶.

Heidegger concluye el bachillerato en el Berthold-Gymnasium de Freiburg. Al finalizar el rector del colegio hace una recomendación para que el destacado alumno se integre a la Compañía de Jesús. Heidegger estará con los Jesuitas del 30 de septiembre al 13 de octubre de 1909, por lo menos así consta en el libro de noviciado de Feldkirch/Tisis consultado por el alumno jesuita de Heidegger, Johannes Baptist Lotz, y por el historiador Hugo Ott (Lotz 1977, 155; ver Ott 1992, 66)⁷. Los motivos de la salida no quedaron claros, aunque los intérpretes se inclinan a pensar que la causa pudo haber sido cierta debilidad corporal.

A partir del semestre invernal de 1909-1910 Heidegger iniciará sus estudios teológicos en la Universidad de Freiburg. Sin embargo, al iniciar el semestre estival de 1911 sucederá la primera crisis documentada en la vida de Heidegger, lo que conducirá al seminarista al abandono de los estudios teológicos. El Dr. Bilz, director del seminario, redacta su informe sobre Heidegger el 2 de abril de 1909:

Martin Heidegger (segundo curso) tuvo que interrumpir sus trabajos a mediados de febrero debido a la reaparición de sus trastornos nerviosos de origen cardíaco. Recibió nuestro permiso para regresar a su casa. Le hemos encarecido que haga reposo absoluto hasta que se haya restablecido por completo (EAF B 2-32/174; ver Ott 1992, 76).

De acuerdo con las investigaciones de Ott (1992; 76), Heidegger extenderá las semanas de recuperación a todo el semestre de verano de 1911. Lo que lo orilló a interrumpir sus estudios fue justificado, tanto por el rector del seminario como por Heidegger mismo, en un currículo de 1915, debido a «padecimien-

⁵ Algunas aseveraciones a las que aquí haré referencia no aparecieron en ninguna de las versiones publicadas de la entrevista por petición expresa de Hermann Heidegger.

⁶ Así consta en la parte no publicada de la mencionada entrevista.

⁷ La relación entre Heidegger y los jesuitas es digna de mención. Por un lado nuestro filósofo será en ocasiones sumamente crítico en torno al carácter liberal de la Compañía de Jesús y, por otra parte, extremadamente atractivo para algunos de sus miembros (Rahner, Lotz, Huidobro, Sepich, Naber, Richardson, etc). Cabe recordar lo que Heidegger escribe a Elisabeth Blochmann el 22 de junio de 1932: «El comunismo es, entre otras cosas, quizás horrible, pero una cosa clara —el jesuitismo es, perdone Usted, diabólico» (Heidegger 1990; 52). En este sentido, la famosa caracterización que hace Löwith al indicar que Heidegger era «jesuita por educación», quizás simplifica demasiado la complicada relación.

tos cardiacos»: «Mis antiguos padecimientos cardiacos, que nacieron como consecuencia de haber practicado deporte en exceso, volvieron a irrumpir con tal intensidad que se puso muy seriamente en duda mi capacidad para entrar al servicio de la Iglesia» (Heidegger 2000; 38).

A raíz de la publicación de una parte del epistolario entre Heidegger y su mujer, sabemos con mayor precisión cómo se mostró la señalada crisis. En una carta del 26 de enero de 1926, cuando Heidegger no se recuperaba de un fuerte resfriado, éste hace referencia a lo acaecido en 1911 de la siguiente forma: «[...] yo quiero recuperar el sueño por las noches y no pasar más semanas y meses de insomnio. Me hallo en una situación parecida a la de 1911, completamente lúcido, aunque una breve conversación baste para fatigarme. Tampoco leo demasiado. Voy recuperando el apetito» (Heidegger 2008; 32ss).

Del semestre invernal 1911-1912 al semestre estival de 1913 Heidegger estará inscrito en la Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas. En un currículo redactado en 1913 por motivo de la tesis doctoral, nuestro autor hace un recuento de su incipiente camino académico: «En los primeros semestres escuché lecciones de teología y filosofía, desde 1911 ante todo filosofía, matemáticas y ciencias naturales, en el último semestre también historia» (Heidegger 2000; 32).

El cambio de teología a matemáticas puede parecer extraño. Sin embargo, en esas primeras autorreflexiones Heidegger intenta justificar académicamente esa decisión a partir de lo determinante que será su futuro protector: Edmund Husserl. Ya desde la publicación del recuento biográfico «Mi camino en la fenomenología» en 1963, sabíamos que Heidegger había tenido presente la obra de Husserl desde su ingreso a la universidad: «Así es que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad» (Heidegger 2000b; 95). Lo recordado en 1963 fue plasmado ya en 1915 en el currículo preparado para los trámites de habilitación, ahí Heidegger señala nuevamente el papel que jugó Husserl en sus estudios teológicos: «Junto a la *Suma Menor* de Santo Tomás de Aquino y obras aisladas de San Buenaventura, las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl fueron determinantes para mi desarrollo científico» (Heidegger 2000; 37ss). Y ese interés por las *Investigaciones lógicas* condujo a Heidegger a obras previas de Husserl: «La obra anterior del mismo autor, *Filosofía de la aritmética*, me hizo ver las matemáticas a una luz completamente nueva». Ésta es la referencia académico-biográfica de Heidegger mismo que encontramos para entender su interés, aparentemente extraño, por las matemáticas y el cambio a la Facultad de Ciencias. Sin embargo, la publicación reciente de sus primerísimos textos deja ver a la vez una «tendencia apologética»⁸ heredada de su época de bachillerato. La defensa de la fe católica contra los ataques de la modernidad puede hacer comprensible también su

⁸ Así caracteriza Ernst Laslowski, amigo de Heidegger, en una carta del 20 de abril de 1911, el rumbo que éste toma (Denker 2004; 28-30). Las primeras publicaciones apologéticas a las que nos referimos son especialmente sus reseñas del libro de Johannes Jörgensen, *Lebenslüge und Lebenswahrheit*, y del libro de Friedrich Wilhelm Foerster, *Autorität und Freiheit* (ver Heidegger 2000; Denker 2005).

inmersión en el conocimiento científico, de modo tal que por ese medio pudiese adquirir armas para defender la fe y atacar todo aquello que contradijera al dogma (ver Denker 2004). Sea como sea, Heidegger dejó de tomar cursos de historia de la iglesia y teología moral y asistió a lecciones sobre cálculo diferencial y análisis algebraico. Será precisamente en esos últimos semestres, inscrito en la Facultad de Ciencias, en donde éste intensifique su interés por la filosofía y asista a los seminarios de los filósofos Arthur Schneider y Heinrich Rickert, y en el último semestre (1913), a los del historiador Heinrich Finke⁹.

§ 8. UNA SUPUESTA CRISIS

Algunos intérpretes como Otto Pöggeler sostienen que diez años después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger sufrió una profunda crisis que lo habría orillado incluso al suicidio. Pöggeler lo señala en varios lugares de la siguiente forma:

Desde 1937/38 Heidegger vio más detalladamente que Nietzsche mismo no había experimentado la profundidad del movimiento del nihilismo. Aquella no fue una tesis discutida en una filosofía académica, sino más bien un saldar cuentas con los propios caminos errados tanto religiosos como políticos. De ese modo Heidegger se hundió en una crisis (similar a la que tuvo cuando dejó el estudio de la teología o más tarde en el proceso de desnazificación), de la cual cayó enfermo en casa, incluso buscó la muerte (2002; 14).

Una de las pruebas que algunos indican para confirmar la tesis de Pöggeler es un escrito publicado en el volumen 66 de la GA, *Meditación*, bajo el título «Anexo a deseo y voluntad (sobre la conservación de lo intentado)». Tal escrito tiene en efecto una forma peculiar: por un parte valora lo escrito hasta ese momento y por otra parte da indicaciones de qué hacer con todo ello. Quizá por ello algunos lo han visto como una especie de testamento.

Sin embargo, hasta el momento no se ha encontrado mayor documentación en torno a esta supuesta crisis. Los informes de la familia tampoco aportan elementos significativos. Hermann Heidegger señaló al respecto lo siguiente en una entrevista:

En esos años estaba yo por concluir el bachillerato, es decir, vivía todavía en la casa de mis padres. En esa época, lamentablemente debo decirlo, mi padre tenía relaciones amorosas extramaritales, pero ninguna idea de suicidio. Lo cierto es que en la discusión con Nietzsche mi padre llevó a cabo un trabajo intelectual muy duro, lo que requirió también mucha fuerza y aparecieron nuevamente sus problemas cardiacos a finales de los años 30. Eso es cierto, pero de suicidio ni hablar, todo menos eso (ver Xolocotzi 2007a)¹⁰.

⁹ En el último capítulo del presente libro se encuentra el listado completo de los cursos que Heidegger visitó en el ámbito de las matemáticas y ciencias naturales.

¹⁰ En una plática informal, Gertrud Heidegger me confirmó que no hay insinuaciones o

§ 9. EL GRAN COLAPSO DE HEIDEGGER

Ya en abril de 1945 Heidegger había presentado la posibilidad de verse impedido en su labor docente. Así lo hace saber a Elfride: «Aunque el porvenir se presente oscuro y sombrío, confío en que habrá posibilidades de obrar aun cuando me sea prohibida la docencia en el futuro» (Heidegger 2008; 245). Sabemos que efectivamente así sucederá a lo largo de varios años, por lo menos en el ámbito universitario, pero tal ausencia docente no será debido a su estado de salud, sino a la prohibición expresada a finales de 1946 por su actuación bajo el nacionalsocialismo.

En los meses de posguerra se complica en grado extremo la situación personal y laboral de Heidegger: su casa ocupada, los hijos desaparecidos en Rusia (aunque después se sabrá que ya estaban cautivos), los problemas con Elfride debido a su relación con su amante en turno, Margot von Sachsen-Meinigen y, por si esto no bastara, se inicia el trabajo de la comisión depuradora en torno al «caso Heidegger», por haber sido rector de la Universidad de Freiburg en 1933-1934 bajo el régimen nacionalsocialista¹¹. Todo esto condujo a un colapso que tuvo lugar a finales de ese año¹². Si es confiable la información de Petzet que indica que el colapso tuvo lugar en la universidad después de una reunión con la comisión depuradora (ver Petzet 1983; 52), entonces probablemente la fecha de tal suceso sea el 11 de diciembre de 1945, ya que en el Archivo de la Universidad de Freiburg se encuentra la invitación a tal reunión, enviada a Heidegger el 6 de diciembre: «En nombre del comité de depuración de la universidad lo invito a una sesión el martes 11 de diciembre a las 8 am en el despacho del Rector» (UAF B 3/522).

Todavía el 15 de diciembre Heidegger se dirigirá al presidente de la comisión depuradora, C. von Dietze, para aclarar algunos hechos en torno a su participación nacionalsocialista en 1933-1934, y concluye la carta con las siguientes confesiones y peticiones:

constataciones de intentos suicidas en las cartas de su abuelo.

¹¹ Al respecto se ha escrito mucho. Sin embargo, podemos señalar dos indicadores del temprano rompimiento de Heidegger con el nacionalsocialismo. Uno es el testimonio de Gerhard Ritter en la carta que dirige a Jaspers el 28 de enero de 1946: «Considero mi obligación hacer de su conocimiento [...] que Heidegger no tiene una personalidad fuerte. Quizás tampoco es necesariamente sincero, de cualquier forma es 'ambiguo' en el sentido de los 'vivos' de la Selva Negra [...] Quisiera añadir también que él —y de esto tengo conocimiento muy preciso y consistente (siempre pertenecemos ambos al mismo círculo filosófico—, desde el 30 de junio de 1934 fue calladamente un opositor enconado del nazismo y también perdió por completo la fe en Hitler, quien lo condujo en 1933 a su fatal error» (Ritter 1984; 409). El otro testimonio aparecerá cuando se publiquen los «Cuadernos negros» de Heidegger, así lo indicó Hermann Heidegger en nuestra conversación: «El error político de mi padre en primavera de 1933 es indiscutible. Pero la aceptación de que se había equivocado está registrada en uno de los 'Cuadernos negros' con fecha abril de 1934. Eso saldrá a la luz cuando se publiquen estos 'Cuadernos negros'» (ver Xolocotzi 2007a).

¹² Hugo Ott tanto en su libro como en la correspondencia con Max Müller señala que él no cree en lo que informa Petzet (ver Ott 1992; 333).

Cometí muchos errores en lo técnico y personal de la administración universitaria. Pero nunca entregué el espíritu y la esencia de la ciencia y de la universidad al partido, sino que intenté la renovación de la *universitas*. / Debo dejar pues la decisión a la Universidad de Freiburg si debo pertenecer o no a ella todavía en alguna forma de trabajo. Sólo le pido a la universidad la protección de mi trabajo filosófico, que se extiende a treinta años, del cual por cierto creo que algún día tendrá todavía algo que decir a Occidente y al mundo. / Compartiendo el destino general y espiritual, y preocupado por la suerte de nuestros hijos desaparecidos en Rusia, mis fuerzas se hallan de todos modos en una condición que quizás apenas alcanzará todavía para concluir una parte de las cosas en las que más empeño tengo de cara al futuro de la filosofía (Heidegger 2000; 414ss).

Ante esta crisis, Heidegger buscará a su antiguo protector Conrad Gröber, para esa época ya arzobispo de Freiburg, a través del secretario particular de éste, Bernhard Welte. En la carta a Welte del 29 de diciembre Heidegger le pide una cita «para visitar a su excelencia, sin molestar» (Heidegger 2006a; 83). Tal visita tendrá la finalidad de buscar apoyo ante el colapso. El resultado será la reservación de un lugar en la clínica Hausbaden en Badenweiler, dirigida por el psiquiatra Victor von Gebssattel y auspiciada por la Fundación Caritas, en la cual Gröber, como arzobispo de Freiburg, tenía influencia directa. Sólo así se puede entender que Heidegger haya obtenido un lugar para terapia en esos momentos difíciles al final de la guerra.

Gröber, quien no sólo era paisano de Heidegger, sino que lo había impulsado desde sus estudios de bachillerato e incluso le había insinuado, de acuerdo con el mismo Heidegger, la pregunta guía de su camino filosófico —la pregunta por el ser¹³— ahora nuevamente desempeñaba un papel determinante. Sabe-

¹³ Por información del mismo Heidegger sabemos que un primer acceso a cierta problemática ontológica se lo debe a Aristóteles mediante la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles*, la cual a su vez fue un regalo de su protector y paisano Conrad Gröber. En la lección inaugural de su entrada a la Academia de las Ciencias de Heidelberg señala esto de la siguiente forma: «[...] en el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Freiburg de Brisgovia Dr. Conrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* (1862) [...] La pregunta por lo simple de lo múltiple del ser, que en aquel entonces nació de manera todavía oscura, tambaleándose y desamparada seguía siendo a través de muchos vuelcos, caminos errados y perplejidades, el motivo incesante para el tratado '*Ser y tiempo*' que se publicó dos décadas después» (Heidegger 1959; 611). En la carta de Heidegger al jesuita William Richardson, que constituyó el prólogo de su texto *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* publicado en 1963, Heidegger indica nuevamente este hecho: «En Brentano usted mienta el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral de Franz Brentano [...] Brentano pone en la portadilla de su escrito la frase de Aristóteles: *to on legetai polachos*. Yo traduzco: El ente se hace manifiesto (a saber: en lo que respecta a su ser) de manera plural. En esta frase se oculta la cuestión determinante de mi pensamiento: ¿Cuál es la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples

mos que ante la precaria situación de Heidegger, el obispo lo apoyará no sólo «moralmente» sino de manera activa, tal es el caso de sus recomendaciones ante el gobierno de ocupación. En la carta del 2 de enero de 1946 de Abbé Virrion, colaborador en el ámbito de enseñanza en el gobierno militar francés, dirigida a Conrad Gröber, se deja ver la intercesión que el obispo llevaba a cabo, así como la dificultad del caso:

Su manuscrito todavía no ha llegado. Quizás todavía no ha sido transferido aquí [Baden-Baden] desde Freiburg. Tan pronto llegue me encargaré de ello. / El coronel, encargado de los asuntos de la universidad, está de vacaciones por el momento. En cuanto regrese hablaré con él sobre el caso Heidecker [Heidegger]. Pero será difícil volver a admitir a Heidecker en la universidad si el rector vota en contra. En todo caso, yo haré todo lo que pueda, puesto que usted me recomienda a esta persona (*Legado Gröber, EAF Nb 8/67*).

Hugo Ott considera, erróneamente, que el «manuscrito» que se menciona es un informe detallado que se perdió del «caso Heidegger»¹⁴. La verdad es que nunca existió tal informe, sino que más bien se trata de un descuido interpretativo en la lectura de Ott. El manuscrito del que se habla no se refiere a Heidegger sino a un nuevo libro que Gröber pensaba publicar, así consta en la carta del 1 de diciembre de 1945: «Tendría aún una petición: he concluido un manuscrito sobre la Pasión de Cristo y me gustaría hacerlo llegar a la editorial Herder, si se pusiera papel a disposición para este objetivo» (*EAF Nb 8/67*).

Ahora bien, a pesar de que Heidegger contaba ya con el apoyo e intercesión de Gröber para obtener un lugar en Hausbaden, no será sino hasta mediados de febrero de 1946 que Heidegger inicie su estancia de recuperación debido quizá a los procesos de la comisión depuradora, la cual debía enviar su resolución al Senado de la universidad para su aprobación. La reunión del Senado Universitario ocurrió el 19 de enero, y en el protocolo de tal sesión consta que se acordó aprobar por unanimidad la propuesta de la comisión depuradora de jubilar a Heidegger sin permitirle ejercer su cátedra:

Extracto del protocolo de la junta del Senado del 19 de enero de 1946:
/ En la orden del día se encuentra la depuración política del profe-

significaciones?» (Heidegger 1996; 13). En *Mi camino en la fenomenología* vuelve a señalar qué tan determinante fue el regalo de Gröber: «Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?» (Heidegger 2000b; 95).

¹⁴ «Gröber estaba interesado en que su informe llegara cuanto antes a la instancia central de Baden-Baden [...] El informe del arzobispo no ha llegado hasta nosotros, pero se puede deducir su tono positivo [...]» (Ott 1992; 355).

sor Dr. Heidegger. Por petición del rector, el presidente del comité de depuración política, el señor profesor Dr. von Dietze, informa sobre el dictamen final del comité de depuración y lo da a conocer mediante su lectura. Asimismo es leída una carta del señor profesor Jaspers, de Heidelberg, quien intervino en el asunto de Heidegger por petición del señor profesor Dr. Oehlkers. / El Senado acuerda por unanimidad la jubilación de Heidegger, propuesta por el comité de depuración, con la denegación de autorización para la docencia. / Para llevar a cabo esta resolución, la universidad solicitará al gobierno militar la reintegración de Heidegger [...] / El Senado pide al rector informar al señor Heidegger que por parte de la universidad se espera de él discreción en los actos públicos (UAF B 34/31).

Por ese motivo Heidegger será requerido en la oficina del rector el 23 de enero a las 11 am (UAF B 3/522). Ese mismo día informa en una carta a Rudolf Stadelmann sobre el resultado de la conversación con el rector: «Hoy me informó el rector (oralmente, según el acuerdo expreso del Senado) que el Senado aprobó mi solicitud de jubilación enviada el 8 de octubre de 1945, no obstante bajo ‘denegación de la actividad docente en tiempo indeterminado’» (Heidegger 2000; 419).

Después de estar al tanto de tal veredicto, Heidegger tendrá la estancia de recuperación bajo el cuidado de von Gebattel en Badenweiler de mediados de febrero a mediados de mayo de 1946. Fueron tres meses y no tres semanas como erróneamente señaló Petzet (ver 1983; 52). Esto lo sabemos actualmente no sólo por las cartas de Heidegger enviadas en ese tiempo¹⁵, sino principalmente debido al certificado médico que von Gebattel redactó el 1 de marzo de 1950 y que se halla en el Archivo de la Universidad de Freiburg:

El señor profesor Dr. Martin Heidegger estuvo bajo mi tratamiento tres meses en 1946 en el *Sanatorio Schloß Hausbaden* en Badenweiler. Una debilidad en el músculo cardíaco hizo necesaria su estancia en la clínica. A pesar de que su estado mejoró en el transcurso del tratamiento, él se mantuvo permanentemente bajo mi tratamiento, necesario debido a la persistente debilidad cardíaca, hasta el 1° de marzo de 1950 con interrupciones. Hasta el día de hoy padece de la debilidad muscular cardíaca. Esto equivale a una fuerte disminución de su capacidad laboral. Por ello, desde el punto de vista médico, en su actual estado de salud no está completamente a la altura de todas las obligaciones de un profesor ordinario en la universidad.

Dr. Freiherr [Barón] von Gebattel
Neuropsiquiatra (UAF B 24/1277)¹⁶.

¹⁵ Ver las cartas del 17 de febrero, 15 de marzo y 8 de mayo de Heidegger a su esposa Elfride enviadas desde Badenweiler (Heidegger 2008; 248-58), y la carta de Heidegger a Bernhard Welte también enviada desde ahí el 12 de mayo de 1946 (Heidegger 2006a; 83).

¹⁶ Este certificado médico fue anexado a la solicitud que Heidegger envía el 3 de marzo de

El 8 de marzo de 1946 el arzobispo Gröber informará al jesuita Robert Leiber sobre el estado terapéutico de Heidegger, así como de su actitud en torno a éste:

El filósofo Martin Heidegger, mi antiguo alumno y paisano, ha sido jubilado sin derecho a sostener sus lecciones. En estos momentos se encuentra en Haus Baden, en Badenweiler, y va volviendo en sí, según me contó ayer el profesor Gebattel. Para mí fue un gran consuelo que al comienzo de su desgracia viniera conmigo y se condujera de manera verdaderamente edificante. Le dije la verdad y él la recibió entre lágrimas. No corto las relaciones con él porque albergo la esperanza de que se produzca un giro espiritual de su parte (EAF Nb 8/54).

El colapso de Heidegger (ver Tamayo 2001), que de acuerdo con Max Müller, cercano al maestro en esos años, fue su «crisis anímica más profunda» (1994; 175)¹⁷, es interpretado por el hijo de Heidegger, Hermann, especialmente a partir de problemas derivados de sus relaciones amorosas:

De lo que no se habla, y ahora yo veo claramente es que también en esos momentos las amantes desempeñaron un papel importante en la vida de Martin Heidegger. Y el matrimonio con Elfride nuevamente estaba en crisis. En aquella época mi madre tuvo que hablar con él de manera muy cortante y clara, para que él diera por terminada finalmente una relación. Ese fue el detonante para el colapso, le llaman unos, altercado le llaman otros (Xolocotzi 2007a).

La estancia en Badenweiler serenó al demonio atosigante de Heidegger y lo llevó a tomar puntos de vista en torno a sus relaciones personales y académicas. Así, después de un mes de estancia en la clínica, Heidegger escribe a Elfride, en tono firme, lo siguiente:

Sólo me resulta claro que de ninguna manera viviré con M[argot]. Aunque me decida por Meßkirch, o por mi patria chica, en cualquier caso deseo que tú estés allí **conmigo**. También estoy seguro de que debo alejarme por completo del ambiente universitario para que mi pensamiento y mi obra creciente conserven su estilo claro y su fundamento [...] Con mi ruptura con la universidad se han roto también mi relación con la ciudad y con todo lo demás (Heidegger 2008; 252ss).

1950 al Ministerio de Cultura para solicitar una pensión completa en lugar de la jubilación, la cual ya había sido aprobada por el Senado Universitario, pero no se podía llevar a cabo por complicaciones legales en torno a la edad de Heidegger. Para apoyar tal solicitud, el rector Tellenbach sugiere la redacción de la última frase del certificado, tal como lo muestran sendas cartas enviadas a Heidegger y a von Gebattel con fecha del 7 de marzo de 1950 (UAF B 3/522).

¹⁷ Müller estaba enterado de ello porque será precisamente en esa clínica en donde, por invitación de von Gebattel, pasará su «luna de miel» a finales de 1946. Al hablar Müller de la crisis de Heidegger indica que eso fue el «año anterior», es decir finales de 1945.

La posibilidad que Heidegger contempla de alejarse de Freiburg y retornar a la tierra natal evidentemente enfrenta el peligro de la cercanía de Margot von Sachsen Meiningen, su amante en turno, quien al vivir en Hausen se hallaba sólo a doce kilómetros de Meßkirch. Por ello Heidegger anticipa a Elfride en la misma carta: «Y luego, la relación de M[argot] con Meßkirch debería aclararse y tomar una forma que permita que todo se resuelva bien» (Heidegger 2008; 253).

La gravedad de la crisis al parecer orilló a Heidegger a refugiarse en ámbitos poco frecuentados normalmente. Max Müller, quien en ese época se hallaba cerca de Heidegger, diagnostica en una carta a A. Naber del 2 de febrero de 1947 el estado del maestro:

Heidegger es un hombre terriblemente profundo pero internamente atormentado y desgarrado que no puede arrancarse el anzuelo de dios que le fue lanzado en el bautizo y en una educación sumamente piadosa, aunque este anzuelo frecuentemente se muestra como un tormento, debería quitárselo [...] (Bösl 1998; 369).

Por su parte, otro alumno de Heidegger, Jan Patočka, narra en una carta del 30 de septiembre de 1947, dirigida a R. Campbell, lo que sabía sobre Heidegger a partir de la información transmitida por Eugen Fink:

De acuerdo con lo que dice Fink, [Heidegger] se burla de la mayoría de sus visitantes al contarles historias que suenan fantásticas, por ejemplo que en los últimos tiempos ha pasado por terribles crisis internas, a las cuales está expuesta su naturaleza demoníaca. Imagínese que en este verano lo han visto ir a misa con frecuencia y cantar con la comunidad [...] (Fink/ Patočka 1999; 53).

Ahora bien, como ya se anunciaba, el proceso de depuración condujo a la prohibición de enseñanza. Aunque la decisión final había sido tomada ya el 28 de diciembre de 1946, Heidegger recibe el aviso oficial que envía el Ministerio de Cultura el 11 de marzo de 1947 con la categórica sentencia: «Prohibición docente; ninguna función en la universidad» (UAF B 24/1277). Ésta fue la «mejor solución» encontrada por parte de la universidad y del ministerio para arreglárselas con el pasado de su filósofo más importante. Tal resolución se desprendía de la propuesta hecha por Karl Jaspers en la carta que le dirige a Oehlkers el 22 de diciembre de 1945 y que como ya mencionamos fue leída en la reunión del Senado en enero de 1946. La propuesta concreta de Jaspers consistía en: «a) Asignación de una pensión personal para Heidegger con el fin de que prosiga su trabajo filosófico y la elaboración de su obra justificada por su producción reconocida y por la previsión de lo que todavía puede seguir. / b) Suspensión del cargo de profesor durante algunos años [...]» (UAF B 34/31).

Como lo muestran los documentos conservados en los archivos, en parte ya publicados, queda claro que Heidegger era un problema para la universidad y, como reconoce el rector Tellenbach en 1949, era «el caso más difícil que tenían» (UAF B 24/1277). La mejor solución se llevó a cabo a partir de acuerdos y ne-

gociaciones entre los diversos bandos, aunque Heidegger siempre mantendrá la idea de que a lo largo de todo el proceso hubo intrigas en su contra¹⁸. Por ello se convence que lo mejor para él era alejarse del ambiente universitario: «No me queda otro camino más que deshacerme por completo de la atmósfera universitaria y atenerme a mi asunto» (Heidegger 2008; 264)¹⁹.

A partir de tal prohibición Heidegger tendrá que mantenerse al margen de toda actividad académica en la universidad. Sólo en 1950 le será abierta nuevamente tal posibilidad al ser pensionado el 1 de abril. Sin embargo, como ya ha mostrado en detalle la investigación de Ott, no todo ocurrió sin roces ni obstáculos. Con el apoyo de sus viejos alumnos Max Müller y Eugen Fink, Heidegger logrará reincorporarse a la vida académica. Precisamente será en Todtnauberg, en el coloquio «Sentido y ejecución del estudio académico», organizado por Müller en el marco del *Studium Generale* de la universidad, que Heidegger retome su actividad académica universitaria con la conferencia «Realidad, ilusión y posibilidad de la universidad», leída el 8 de julio de 1950, probablemente ante alrededor de cincuenta estudiantes. Esto se deduce por la carta de Müller al rector Oehlkers del 5 de julio de 1950. En esa misma carta Müller señala que Heidegger ya había sido invitado al seminario de Wilhelm Szilasi, quien sustituyó a Heidegger en la cátedra esos años (UAF B 24/1277).

En un documento fechado el 7 de julio de 1950, el Ministerio de Cultura confirma a Heidegger el inicio de su pensión a partir del 1 de abril de ese año, y a la vez le autoriza dar clases (UAF B 24/1277). Sin embargo, el hecho de no haber sido jubilado directamente, sino primero pensionado será visto por Heidegger y algunos allegados a él como «intrigas de la universidad», aunque la justificación de tal procedimiento remita a un obstáculo legal por parte del Ministerio de Finanzas (la edad legal para obtener una jubilación univesitaria). La confrontación con la universidad llegará a tal grado que la Familia Krohn, a la que Heidegger frecuentaba en su casa de Badenweiler ya desde 1948, entrará en un conflicto legal con la Universidad de Freiburg en 1950. La universidad acusa al editor Krohn de haber divulgado un escrito difamatorio contra la universidad en donde habría afirmado que ésta se mueve en intrigas contra Heidegger²⁰, quien en la carta del 15 de julio dirigida al rector Oehlkers señala que él no tenía noticia de tal acción por parte de Krohn (ver Heidegger 2000;

¹⁸ Heidegger no era el único que pensaba de esa forma. M. Müller se refiere a un «grupo» en la Facultad de Filosofía que se oponía a Heidegger, así lo señala en la carta a H. Ott del 24 de mayo de 1984: «Todavía hoy me avergüenzo de la Facultad, de cómo un grupo grande, poderoso y cerrado en ella una y otra vez supo, en el momento decisivo, retrasar o impedir una solución positiva y rápida del caso 'Martin Heidegger'. Ambas cosas me han sido confirmadas con frecuencia en forma oral tanto por Leo Wohleb como por el lado francés, en donde frecuentemente intervino el grupo» (UAF E 3/588).

¹⁹ Esta formulación de 1949 estaba ya pensada desde 1946, y de acuerdo con Heidegger también fue apoyada por Gebattel. Ver la carta a Elfride del 17 de febrero de 1946 (Heidegger 2008; 249).

²⁰ Hay una carta de la Rectoría dirigida a Krohn el 8 de julio de 1950 en donde se le pide retractarse de lo afirmado. Krohn acude a abogados y hay cartas entre los abogados y la Rectoría del 17, 21 y 28 de julio. Los abogados niegan la existencia de tal carta difamatoria por parte de Krohn (ver UAF B 24/1277).

457). De cualquier forma, los tiempos ofrecidos se cumplen y Heidegger será jubilado a partir del 1 de octubre de 1951, después de haber cumplido 62 años el 26 de septiembre. Para ese invierno de 1951-1952, como se sabe, Heidegger sostendrá su lección «¿Qué significa pensar?», con la asistencia de cuatrocientos treinta y ocho alumnos inscritos (UAF B 17/923), aunque, de acuerdo con lo que Heidegger escribe a Beaufret el 19 de diciembre de 1951, llegaron a ser muchos más: «Mientras tanto he iniciado mi lección “¿Qué significa pensar?”. Los oyentes están muy atentos y son muy numerosos (1200)»²¹.

Heidegger sobrevivió a esos tiempos difíciles por dos motivos centrales: la amistad y la apertura de foros extrauniversitarios. Qué tan importante era la amistad para él lo deja ver en una carta a Jaspers del 17 de abril de 1924, en donde le indica que: «[...] en tanto que hombre, que está siempre ocupado en la lucha, la amistad es la suprema posibilidad que se puede ofrecer a otro» (Heidegger 2003; 39). Esa «suprema posibilidad» la encontrará Heidegger en esos años de lucha anímica en la persona de Jean Beaufret y Medard Boss²². Ambos serán sus más fieles amigos de ahí en adelante²³. Mediante Beaufret, Heidegger será reintroducido a Francia, y mediante Boss, Heidegger expandirá su inquietud de llevar a la filosofía más allá de las aulas y las bibliotecas. Esto último tendrá lugar en la década de los seminarios que se realizaron en la casa de Boss en Zollikon de 1959 a 1969 (ver Heidegger 2007)²⁴.

La necesidad de la cátedra llevó a Heidegger en 1950 a organizar «ejercicios» en su casa con una capacidad de dieciséis participantes. Tal proyecto lo da a conocer a Max Müller en agosto: «Cuando usted estuvo aquí con el Sr. Fink yo tenía la idea de no volver a tener alguna actividad docente. En atención a los alumnos he decidido ahora tener un ejercicio *privatissime*, pero de ninguna forma cursos» (Heidegger 2006a; 32). Ya para noviembre esto se lleva a cabo: «Le pido, al igual que a los otros colegas, que me envíe uno o dos de sus alumnos, de ser posible de los primeros semestres, que considere aptos para participar en mis ejercicios» (Heidegger 2006a; 32). Al parecer la propuesta será un éxito ya que unos días después Heidegger indica que «lamentablemente ya se rebasó el número, pues por motivos de espacio tampoco puedo aceptar a más de 16

²¹ Carta conservada en el Literaturarchiv Marbach.

²² De acuerdo con los epistolarios, Beaufret entra en contacto con Heidegger a finales de 1945. Precisamente cuando Heidegger se halla en recuperación en Badenweiler, éste escribe a su esposa Elfride sobre la posible visita de Beaufret incluso ahí en la clínica. Ver carta del 4 de marzo a Elfride (Heidegger 2008; 251). Sin embargo la primera visita tendrá lugar en septiembre de 1946 en la *Hütte* de Heidegger. Por su parte, la relación epistolar entre Medard Boss y Heidegger se inicia en 1947, y el primer encuentro tendrá lugar también en la *Hütte* en 1949.

²³ Conviene aclarar que en la entrevista con Hermann Heidegger, éste señaló que la amistad entre Heidegger y Boss se rompió en algún momento: «[...] lamentablemente el Sr. Boss publicó algo bajo su nombre que originalmente había sido escrito por mi padre. Así que mi padre quiso dar por terminada esa amistad de forma muy reservada, y le escribió una carta al Sr. Boss en donde le pedía que ya no tuviera contacto alguno con él, que no le escribiera y que no lo visitara. Solamente si él aceptaba esta petición, se mantendrían como buen recuerdo los hermosos días compartidos» (Xolocotzi 2007a).

²⁴ Ver el último capítulo de este libro.

participantes [...] Todo esto es un experimento. Si funciona, entonces quisiera intentar en verano el diálogo deseado por usted para los más antiguos» (Heidegger 2006a; 33). A finales del año Heidegger reitera su experiencia docente a la vieja amiga Elisabeth Blochmann: «En este invierno sostengo *privatissime* en nuestra casa un ‘ejercicio de lectura’ con jóvenes estudiantes. Es un experimento porque he perdido el contacto constante y casi ya no lo puedo obtener, porque bajo las condiciones actuales no puedo dar ninguna clase» (Heidegger 1990; 100). También eso lo expresa a Beaufret, aunque de modo más preciso: «Mientras tanto he iniciado con estudiantes unos ‘ejercicios de lectura’ en un pequeño círculo aquí en nuestra casa, lo cual tiene lugar cada 14 días. Trato algunos textos de Aristóteles, Leibniz, Kant y Nietzsche que conciernen al problema de la *causalidad*»²⁵.

También se inició en esos años la reunión quincenal de la *Graeca*, que fue un foro de estudio propuesto por Eugen Fink y Max Müller en 1948, y en donde, además de Heidegger, participaban Karl Büchner y Hermann Gundert (filólogos clásicos), Erik Wolf (jurista), Johannes Lohmann (lingüista), Herbert Nesselhauf (historiador) y Hans-Herwig Schuchhardt (arqueólogo). Se reunían de manera alternada cada catorce días en alguna casa de los participantes. En una carta de 1989 a Klaus Bernath, Max Müller describe la experiencia de la *Graeca*:

Se iniciaba con la interpretación de un texto, los primeros fueron de Tucídides. De él leímos el primer libro de *La guerra del Peloponeso*, la llamada *Arqueología*, y luego toda la expedición siciliana. Otros textos fueron *La carta séptima* de Platón, luego Solón y también algunos fragmentos de Homero. Se fundó en 1948 ó 1949 [...] Al parecer cuando partí a Múnich en 1960 se desintegró poco tiempo después [...] Para Heidegger la *Graeca* era muy importante. Cuando tenía lugar en mi casa, él venía por lo regular una hora antes para enterarse de los acontecimientos en la universidad, de la cual estaba bastante aislado. La curiosidad era una propiedad bastante dominante en él [...] Cuando era mi turno, me preparaba con frecuencia para esa noche a lo largo de tres semanas. El mismo Heidegger, cuando le tocaba interpretar, con frecuencia era arrinconado, especialmente, como era de esperarse, por los dos filólogos clásicos; de modo que finalmente se negó a hacerse cargo él mismo de interpretaciones, pero pidió con insistencia estar presente en todas las reuniones y él mismo seguir invitando [...] Schuchhardt salió porque la solicitud que hizo de incluir al profesor Szilasi en la *Graeca* fue rechazada de modo unánime, a petición de Heidegger (UAF E 3/200).

Ahora bien, además de los «ejercicios» en su casa y la *Graeca*, la apertura de foros extrauniversitarios en los años de prohibición docente colocó nuevamente a Heidegger en el papel de maestro. Entre los principales foros en los

²⁵ Carta a Beaufret del 12 de noviembre de 1950, albergada en el Literaturarchiv Marbach.

que Heidegger intervino públicamente se encuentra el *Club de Bremen*, con la intervención de Heinrich Petzet, la casa de reposo terapéutico *Bühlerhöhe* bajo la dirección del médico Gerhard Stroomann, la Academia Bávara de las Bellas Artes, bajo la presidencia de Emil Pretorius, y la secretaria general del Conde Clemens von Podewils.

A Bremen ya había ido en 1930 por invitación de Petzet, quien visitó las lecciones de Heidegger del semestre invernal de 1928-1929 al semestre invernal de 1929-1930. En 1930 lo invita por primera vez a Bremen y Heidegger da ahí la conferencia «De la esencia de la verdad»²⁶. La relación con Petzet se mantiene a lo largo de esos años y será en diciembre de 1949 cuando Heidegger encuentre ahí nuevamente un foro de reconocimiento. De esa forma su participación en Bremen romperá varios años de silencio y constituirá la preparación para sus apariciones públicas, especialmente en München. Esto se llevará a cabo con la serie de conferencias «Un vistazo en aquello que es» que Heidegger sostuvo el 1 de diciembre de 1949²⁷. Se trata de la primera lectura pública de sus cuatro conferencias «La cosa» [*Das Ding*], «El conducto» [*Das Ge-Stell*], «El peligro» [*Die Gefahr*] y «El giro» [*Die Kehre*], que posteriormente serán expuestas en otros foros aunque en forma modificada .

El siguiente foro de participación pública será la casa de descanso terapéutico *Bühlerhöhe*, cerca de Baden-Baden, en la región norte de la Selva Negra. Su director Gerhard Stroomann organizó de julio de 1949 a abril de 1954 las «veladas de los miércoles» a las que asistieron además de Heidegger, Carl Off, Kurt Bauch, Emil Pretorius, Beda Alleman, entre otros. Stroomann describe la participación de Heidegger en *Bühlerhöhe* de la siguiente forma:

Quitando las discusiones, *Martin Heidegger* dio cuatro conferencias en *Bühlerhöhe* —y en cada ocasión surgía en nosotros la emoción enteramente excepcional con la que se abordaba su lección, con la que se abordaba su aparición en el atril; como no ocurre con ninguno de los contemporáneos... Pero quién puede cerrarse al empuje aperiente de su pensar y saber, empuje que se hace patente en cada palabra creando algo nuevo: el hecho de que todavía hay fuentes no descubiertas. ¡Cuánto tenemos que agradecerle en nuestras veladas de los miércoles! (Stroomann 1960; 207).

Hay un escrito del 20 de septiembre de 1951 en donde Stroomann anuncia para el 6 de octubre la participación de Heidegger con la conferencia «...poéticamente habita el hombre...» [*...dichterisch wohnt der Mensch...*] así como un

²⁶ La conferencia «De la esencia de la verdad» fue leída por primera vez en Bremen el 8 de octubre de 1930, posteriormente en Marburg y el 11 de diciembre en Freiburg. En la «procedencia de los textos» del volumen 9 de su *Gesamtausgabe*, *Hitos*, Heidegger señala que también la conferencia fue leída en Dresden en el verano de 1932. La primera edición en la editorial Klostermann ocurrió en 1943.

²⁷ De acuerdo con la información que proporciona Petzet (1983) acuden incluso algunas alumnas de Heidegger como Agnes Thiermann, Hannah Hille e Ingeborg Böttger.

diálogo con el filósofo a la mañana siguiente²⁸. El escrito hace un recuento de las contribuciones de Heidegger en Bühlerhöhe:

Nuestros *esfuerzos* no son las conferencias y actividades. En nuestras «*veladas de los miércoles*» intentamos servir al *espíritu* en una época caótica y profundamente en peligro [...] A nadie agradecemos tanto como a Martin Heidegger: cuando después de un largo silencio sostuvo sus cuatro conferencias epocales «*vistazo en lo que es*» el 25 y 26 de marzo de 1950 en la casa de reposo terapéutico Bühlerhöhe, el 7 y 8 de octubre de 1950 dedicó su conferencia «*el lenguaje*» a la memoria de Max Kommerell, el 24 y 25 de marzo de 1951 en el debate sobre la conferencia del profesor Bauch en torno a Picasso para los artistas, no forzó un diálogo sobre el arte; tomó posición de principios en torno a la medicina psicosomática el 7 y 8 de julio de 1951 (UAT 443/13)²⁹.

Su aparición en la Academia Bávara de las Bellas Artes de München será la más importante no sólo por el número de participantes, sino por el grupo de científicos e intelectuales que ahí se congregaron. Esto lo veremos con detalle en el último capítulo del presente trabajo, ya que ahí enfatizaremos los encuentros de Heidegger con científicos como Werner Heisenberg y Carl Friedrich von Weizsäcker.

²⁸ La primera conferencia con una ligera adición complementaria fue leída posteriormente en München el 6 de junio de 1950 con el título «Sobre la cosa» [*Über das Ding*]. Partes de la segunda conferencia [*Das Ge-Stell*] sirvieron de base para la conferencia «La pregunta por la técnica», leída el 18 de noviembre de 1953 también en München. En 1954 se publicaron tanto «La cosa» como «La pregunta por la técnica» en el volumen *Conferencias y artículos*. La conferencia «El giro» [*Die Kehre*] se publicó en 1962 en *Die Technik und die Kehre*. La conferencia «El peligro» [*Die Gefahr*] permaneció inédita hasta 1994 cuando se publicó el volumen 79 de GA que contiene las versiones originales del ciclo mencionado.

²⁹ Tal escrito fue un anuncio de la participación de Heidegger enviado a posibles invitados, entre ellos Ludwig Binswanger, en cuyo Legado encontré el texto aquí citado (UAT).

LA COMPLEJA RELACIÓN CON HUSSERL¹

*La influencia difiere de la imitación
como difiere el gesto de la necesidad que lo exige.
El que imita reacciona como ya reaccionó el imitado;
el influenciado reacciona como hubiera podido
reaccionar el que lo influenció (90).*

§10. EL PRIVATDOZENT HEIDEGGER Y EL PROFESSOR HUSSERL

Husserl llega a Freiburg para sustituir a partir del 1 de abril al neokantiano Heinrich Rickert en la Cátedra I de Filosofía. Rickert, quien como sabemos había dirigido la tesis de habilitación de Heidegger, lo deja recomendado con su sucesor. Sin embargo, para Heidegger, Husserl no era alguien desconocido, ya que no sólo había trabajado sus textos desde 1911, sino que por una carta a su maestro Rickert sabemos que ya había estado en contacto epistolar con él por lo menos desde 1914. En la mencionada carta, Heidegger informa a Rickert sobre las respuestas que recibió de Husserl, entre las cuales se halla el dato de que supuestamente Husserl se había decidido a escribir el tercer volumen de las *Investigaciones lógicas* (Heidegger 2002; 19)². Será quizás esa respuesta de Husserl a Heidegger lo que pudo haber animado a este último a emprender nuevamente una revisión de la propuesta fenomenológica husserliana; por lo menos así se lo hace saber a Krebs en la carta del 19 de julio de 1914, en donde señala su intención de sacrificar las vacaciones para dedicarse a la lectura de la fenomenología husserliana y así evitar malentendidos³. De este modo encontramos varios acercamientos de Heidegger a la fenomenología husserliana entre 1911 y 1916, los cuales culminan en diferencias precisas expresadas por lo menos desde 1917, tal como lo muestra una carta a Elfride:

El que haya llegado a Husserl es apenas un episodio de un proceso, que en gran medida me acoge desde la oscuridad y que se aleja en la oscuridad. Este invierno he dicho que era absurdo establecer los límites del conocimiento; más bien el conocimiento debe ser llevado a la mayor

¹ El contenido de este capítulo ha sido publicado de diversas maneras. Con ciertas modificaciones, las últimas versiones aparecieron en 2008 en la revista *Contribuciones desde Coatepec* (México), y en 2009 en la revista *Observaciones filosóficas* (Chile).

² Se trata de la carta del 3 de julio de 1914. Lamentablemente las mencionadas cartas entre Heidegger y Husserl no se conservaron.

³ La cita completa reza: «Debo sacrificar mis vacaciones ya que la fenomenología de Husserl me hace trabajar mucho en sus últimas partes y no quiero que se me haga el reproche de la mala comprensión como ha ocurrido recientemente a Messer y Cohn» (Denker 2004; 61). Husserl en sus *Ideas I* hace una crítica a las interpretaciones de Messer y Cohn, quizás a eso se refiere Heidegger con su observación (Husserl 1976; 177).

profundidad posible [...] No puedo admitir la fen[omenología] de Husserl como definitiva, aunque se aproxima a la filosofía, porque es demasiado limitada y sin sangre en el inicio tanto como en el propósito, y porque no es dable absolutizar semejante posición [...] Hegel escribió, al comienzo de su filosofar, la conocida disertación «Diferencia del sistema de filosofía de Fichte y Schelling». No es posible sustraerse a la inexorable necesidad de una confrontación análoga, siendo que el estado del problema es enteramente otro y complejo: diferencia entre la fenomenología y la filosofía de los valores. Y sin duda como **crítica** de los principios, que será **positiva** y superará los momentos, desde su fundamento, no en posiciones parciales (Heidegger 2008; 74ss)⁴.

El interés por la fenomenología rendirá frutos, ya que la relación con Husserl abrirá nuevamente perspectivas académicas para el joven Heidegger, después de las decepciones en el ámbito de la Cátedra II de Filosofía. Ya que Husserl ocupaba desde 1916 la Cátedra I de Filosofía, Heidegger buscará abrirse camino a la sombra de Husserl. Los primeros resultados concretos se dejan ver a principio de 1919, cuando Husserl envía el 7 de enero un escrito al Ministerio de Cultura solicitando una plaza de asistente para Heidegger. La justificación de Husserl para tal petición reza:

Mediante la plaza solicitada para el Dr. Heidegger se enfrentaría también el peligro de que su valiosa fuerza científica [...] fuese paralizada y finalmente se perdiera para la universidad. Pero qué tan grandes son las expectativas que se deben poner en él, se deja ver en el hecho de que meramente con base en su primer libro sobre la doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto fue propuesto por la Universidad de Marburg para la cátedra extraordinaria presupuestada en filosofía que llegó a estar vacante en 1916 (UAF B 24/ 1277).

La respuesta a tal solicitud será positiva, de modo que Heidegger inicia su labor de asistente de Husserl y a la vez comienza sus cursos en el ámbito de la Cátedra I. La primera lección que imparte es aquella de posguerra intitulada «La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo».

El ambiente académico de esos años en la Universidad de Freiburg ha sido relatado por múltiples asistentes a tales lecciones, sin embargo, es el testimonio de Hans Jonas el que deja ver lo que ya sucedía en la relación académica entre Husserl y Heidegger:

Así es que fui a Freiburg y era estudiante de Husserl, lo que no quería decir otra cosa que el hecho de asistir a su lección. Como estudiante

⁴ La confrontación entre la fenomenología y el neokantismo ya la había anticipado Heidegger a M. Grabmann a principios de ese mismo año: «Pero antes [de trabajar en el ámbito de la escolástica y mística medievales] —escribe Heidegger a Grabmann el 7 de enero de 1917— quisiera alcanzar seguridad en los problemas sistemáticos, lo que se dirige a una discusión con la filosofía del valor y la fenomenología desde adentro» (Denker 2004; 74).

de primer semestre no se me permitía la asistencia a su seminario. En su lugar debía yo asistir a un proseminario. Eso era dirigido por un profesor asistente llamado Martin Heidegger. Y si uno piensa que el seminario de Husserl hubiera sido para mí demasiado avanzado y que el seminario de Heidegger sería lo correcto para principiantes, debo decir que Husserl no estaba al corriente. Pues Heidegger era desde el principio, esa fue mi primera impresión, mucho más difícil que Husserl [...] Para seguir a Heidegger se requería algo completamente diferente. Uno tenía de inmediato la impresión, aún sin entender nada, de que aquí se trataba de algo nuevo, de abrir nuevas perspectivas y trabajar nuevos medios lingüísticos (Jonas 2004; 415ss).

Es destacable lo que aquí señala Jonas en cuanto que Husserl «no estaba al corriente» de lo que sucedía con su asistente. Como veremos eso será algo de lo que se arrepentirá posteriormente. Por un lado Husserl acepta e impulsa al joven Heidegger, pero por otro lado es incapaz de ver los alcances en los intereses académicos de éste.

A pesar de que Heidegger se había iniciado públicamente en la fenomenología en 1919, sus inquietudes se hallaban en camino hacia ella desde su trabajo con Rickert, es decir en 1915-1916. Retrospectivamente así lo reconoce Rickert en una carta dirigida a Heidegger en 1920: «Si estoy bien informado ahora usted se halla muy cerca de Husserl. Eso no me sorprende en lo más mínimo, pues el camino hacia la fenomenología era fácil de encontrar desde las problemáticas que le interesaban antes [...]» (Heidegger 2002; 45).

Ahora bien, la vivacidad e inquietud de Heidegger le impiden formar parte de una «Escuela». Sin embargo, él sabe que el apoyo lo podría recibir de Husserl. Por ello entonces lleva a cabo una extraña apropiación de la fenomenología: aprende de Husserl estando cerca de él y a la vez se aleja internamente de su maestro. De esa forma, la relación con Husserl inicia con una complejidad que se irá revelando en los siguientes años y que concluirá con el rompimiento entre ambos pensadores. El lado exotérico de apego al maestro lo expresa Heidegger en diversos epistolarios, entre ellos a Elisabeth Blochmann; mientras que el alejamiento interno se deja ver en las cartas a su esposa Elfride y al amigo Jaspers. A Blochmann escribe lo siguiente en mayo de 1919:

Mi propio trabajo es muy denso, de principios y concreto: problemas fundamentales de la metódica fenomenológica, liberación de los últimos residuos de los puntos de vista aprendidos —un constante internarse nuevamente en los orígenes genuinos, trabajos previos para la fenomenología de la conciencia religiosa— un riguroso estar orientado a la eficiencia académica intensa y cualitativamente de alto nivel, *un aprender constante en compañía de Husserl* (Heidegger 1990, 16; las cursivas son mías).

Sin embargo, en agosto y después de una visita de Heidegger a Husserl en Bernau, aquél enfatizará la distancia con el maestro en una carta a su esposa Elfride:

Quisiera escribir con todo detalle sobre mi trabajo. En cierto sentido ya lo has comprendido, dado que durante las últimas semanas me he ocupado a fondo de esta pregunta —ante todo H[usserl] no constituye un obstáculo directo para lo nuevo ni afecta mi independencia— para mí la filosofía científica va más allá de H. Como has dicho una vez con razón, me siento seguro y veo horizontes más amplios y problemas que lo sobrepasan. Pero a los 30 años uno no está maduro aún y suele excederse, aún sólo lo haga *privatim*. En este sentido Husserl constituye un buen precepto regulador contra esta tendencia, a pesar de sus inequívocos síntomas de vejez. Con todo, he decidido trabajar con él, en primer lugar porque en la ciencia lo personal sólo se manifiesta en el más objetivo abandono a la cosa y a su forma, y además porque, desde el punto de vista **práctico**, que mi nombre aparezca junto al de Husserl en una portada significa algo, tanto para el estrecho círculo de la Universidad de Freiburg como para la literatura científica en general. No temo por la constancia y la seguridad de mi propio desarrollo; esas fuerzas trabajan y crecen de manera asombrosamente inconsciente (Heidegger 2008; 110ss).

Que el «episodio» Husserl se haya convertido en un «precepto regulador» y práctico no será impedimento, sino quizás motivación, para el renovado acercamiento a la fenomenología que Heidegger llevará a cabo en su segundo curso como *Privatdozent* en Freiburg. En su lección «Fenomenología y filosofía trascendental del valor», del semestre estival de 1919 (ver Heidegger 1987), Heidegger concluye «que la fenomenología debe llegar a ser filosófica, no debe terminar en una especialización con un horizonte estrecho de problemas», tal como lo indica en una carta a Rickert del 27 de enero de 1920 (Heidegger 2002; 47). Sin embargo, el 4 de enero de ese año en otra carta a Elfride Heidegger ya había sido más directo respecto de Husserl:

Nos encaminamos hacia una posesión verdadera, simple y elemental de la vida, hacia la creación de un nuevo estilo que no sigue programas sino los impulsos que crecen en nuestra intimidad. Esto mismo es lo que me separa abismalmente de Husserl; debo encontrar la forma —sólo para mantenernos materialmente— de permanecer a su lado sin caer en conflictos violentos, eludiendo la acentuación de nuestras diferencias. Aquí arriba, la distancia espacial me permite tomar distancia, también internamente, para observar mi situación. Otra vez tengo que darte la razón: hace meses que vislumbraste que no debo entregarme tanto a los jóvenes, simplemente porque la filosofía no debe ni puede ser demostrada. Quienes perseveran y son originales se mantienen firmes por sí mismos. Nosotros mismos no fuimos conducidos así por ningún tutor, como lo sugiere Husserl. La señora Szilasi me ha dicho lo mismo ayer; ha notado desde las primeras semanas el contraste que existe entre Husserl y yo: se horroriza tanto con la ética matemática de Husserl cuanto se maravilla de cómo me ocupó de nuestro pequeño (Heidegger 2008; 117ss).

Ya para el 8 de febrero de ese año, 1920, Heidegger tiene claridad sobre su

relación con Husserl: «Me siento tan libre y creativo que he llegado ahora a una posición clara frente a Husserl: sólo me falta obtener una cátedra. Entonces podré crear plenamente y tú podrás respirar algo más aliviada» (Heidegger 2008; 118).

Es importante contrastar que en las fechas en las que Heidegger se sentía «liberado» y, en cierta medida, alejado de Husserl, éste por su lado veía en Heidegger a un auténtico discípulo, eso deja ver la carta que Husserl escribe a Natorp el 11 de febrero de 1920:

En los últimos dos años él [Heidegger] ha sido mi colaborador más valioso, tengo de él como docente y como pensador las mejores impresiones y pongo en él toda mi esperanza. Sus prácticas de seminario son tan visitadas como las mías, y él sabe cómo atrapar tanto a principiantes como a avanzados. También sus muy famosas lecciones, perfectas en forma y sin embargo profundas, son muy visitadas (alrededor de 100 oyentes). Con la energía más grande se ha iniciado en la fenomenología y tiende, en general, a la fundamentación más segura para su pensar filosófico (Husserl 1994a; 140).

Dos años más tarde con ocasión de una vacante para profesor extraordinario en Marburg, Husserl evalúa, en otra carta a Natorp, el trabajo de su asistente:

Sus capacidades receptivas son mínimas [de Heidegger], es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad totalmente original, rondándose a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando de modo dedicado. Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses —nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que arraigado en su propia originalidad [...] Él habla sobre aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica —de las ciencias del espíritu le enseña [...] Para su desarrollo quizás sería de gran importancia que se fuera a Marburg [...] Para mí y para los estudios fenomenológicos de Freiburg su partida sería una pérdida insustituible (Husserl 1994a; 150ss).

Nuevamente contrasta que en la época en que Husserl recomendaba enfáticamente a Heidegger, éste se distanciaba académicamente de su protector. En el semestre invernal de 1922-1923 Heidegger sostiene un seminario sobre las *Ideas I* de Husserl, el cual, por lo que señala a su alumno Löwith, fue sumamente crítico:

En la última sesión del seminario abiertamente quemé las *Ideas* y las destruí de tal modo que puedo decir que los fundamentos esenciales para todo se hallan ahí limpiamente puestos de relieve. Si ahora desde aquí veo en retrospectiva las *Investigaciones lógicas*, llego a la convicción de que Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida. Cada vez es más ridículo (carta del 2 de febrero de 1923)⁵.

⁵ Las cartas a Löwith se encuentran en proceso de publicación por parte de Klaus Stichweh. Sin embargo hemos tenido acceso a algunas de ellas redactadas entre 1922 y 1924. Extrac-

§ 11. EL APRESURADO CAMINO HACIA EL DISTANCIAMIENTO

Al iniciar 1923 se complica la situación laboral de Heidegger, ya que por un lado estaba por concluir la plaza de asistente en Freiburg, y por otro lado no había respuesta ni de Marburg ni de Göttingen como opciones laborales. Si a ello sumamos la actitud distante en torno a Edmund Husserl, pero a la vez la necesidad de mostrarse como «su asistente», entonces descubrimos la escisión anímica de Heidegger en esos momentos. En la carta del 8 de mayo de 1923 dirigida a su alumno Löwith se deja ver esto claramente:

Aunque mi ‘ontología’ todavía resbala, sin embargo mejora visiblemente. En ello se dan los golpes contundentes contra la fenomenología, ahora estoy por completo parado sobre mí mismo. Seriamente estoy pensando si no mejor debiera retirar mi Aristóteles. No habrá éxito con los “llamados”. Y una vez que haya publicado, se acabarán las perspectivas. Quizás el viejo advierta en verdad que le estoy retorciendo el cuello, y entonces se acabará la expectativa de la sucesión⁶.

Al no saber Husserl que Heidegger le estaba «retorciendo el cuello» académicamente, estaba convencido a tal grado del camino fenomenológico de su alumno que ya en ese mismo año, 1923, lo veía como posible sucesor en la cátedra de Freiburg. En una carta a su esposa, Heidegger relata las intenciones de Husserl al enterarse del llamado que el primero había recibido para ocupar una cátedra en Marburg. En la carta del 8 de julio de 1923, Heidegger escribe: «Estuvo en lo de Husserl el sábado; él **se queda** y quiere que sea su sucesor más tarde; **pero no debe correrse la voz** —de lo contrario fracasarían sus tratativas en Karlsruhe— así que la consigna es —‘**se irá**’» (Heidegger 2008; 141). Sin embargo, en ese mismo mes Heidegger expresa a Jaspers que Husserl «se halla fuera de coherencia» y que «vive de su misión de ser el ‘fundador de la fenomenología’, aunque nadie sepa qué es eso [...]» (Heidegger 2003; 35).

Qué tan grande era la diferencia con el maestro, lo expresa Heidegger en una carta a su esposa desde Heidelberg en casa de Jaspers en 1925. Probablemente después de un intenso diálogo con éste, Heidegger se atreve a comparar al maestro y al amigo:

Si compara a Husserl y Jaspers desde la perspectiva de la **existencia** filosófica, debo decir que difieren como el día y la noche: en aquél, un desmedido interés por formar escuela, por el reconocimiento al maestro, una incompreensión del destino y de lo decisivo; en éste, en cambio, soberanía, moderación, la entrada en escena de la persona y la atmósfera de un hombre verdaderamente activo (Heidegger 2008; 155ss).

tos de estas cartas ya habían sido publicadas en diversos lugares (ver Kusch 1989; Pöggeler 1989).

⁶ Con «ontología» Heidegger se refiere a su curso «Ontología. Hermenéutica de la facticidad» que sostuvo en ese semestre. Con su «Aristóteles» se refiere al texto que en tres semanas redactó y envió a Marburg y Göttingen para apoyar su concurso por una cátedra. El texto ahora se conoce como «Informe Natorp».

Estos testimonios dejan ver que la relación entre Husserl y Heidegger fue una relación escindida desde el principio; lo que tira por la borda la serie de interpretaciones que sugieren que la relación con su maestro judío se dañó a partir del compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo. Si posteriormente la relación llega a un rompimiento, esto, como está documentado por el epistolario, es fruto de un mayor distanciamiento en torno a la idea de fenomenología que sostenía cada pensador. Desde el principio Heidegger fue consciente de sus diferencias con el maestro, pero, como hemos visto, las ocultaba. Husserl por su parte no estaba bien enterado de los trabajos de Heidegger, y se dará cuenta de ello después de que éste lo suceda en la cátedra de Freiburg. Ya en el año de la publicación de *Ser y tiempo*, por cierto dedicado al maestro, Husserl señala que la posición de Heidegger es «esencialmente diferente de sus obras y lecciones», tal como indica a Ingarden en una carta del 19 de noviembre de 1927 (Husserl 1994; 254).

Que la dedicatoria de *Ser y tiempo* y la famosa nota del párrafo 7 hagan referencia a Husserl contrasta precisamente con la intención oculta del tratado, ya que en una carta del 26 de diciembre de 1926, es decir, cuando *Ser y tiempo* se halla en prensa, Heidegger confiesa a Jaspers que «si el tratado [*Ser y tiempo*] está escrito ‘contra’ alguien, es contra Husserl» (Heidegger 2003; 58).

Desde hace décadas ha sido difícil establecer qué tanto Husserl estaba enterado de las ideas de su alumno más destacado. Por una carta sabemos que Husserl llevó a cabo una primera lectura, no cuidadosa, de *Ser y tiempo*: «Estamos corrigiendo *Ser y tiempo* del colega Heidegger —escribe Husserl a F. Kaufmann el 20 de abril de 1926—, estamos en el cuarto pliego. Me causa mucha alegría. Estoy trabajando intensamente» (Thomä 2003; 522). Sin embargo, fue el trabajo conjunto en torno al artículo «Fenomenología» para la *Enciclopedia Británica* a partir de 1927 lo que modificará la actitud de Husserl en torno a la filosofía heideggeriana: «Lamentablemente yo no determiné su formación filosófica — escribe a Ingarden—, obviamente ya era de forma propia cuando estudió mis escritos» (Husserl 1994; 234). Que este distanciamiento sale a la luz a partir de mencionado artículo, lo indica el mismo Husserl:

El nuevo artículo de la *Enciclopedia Británica* me ha costado mucho esfuerzo, principalmente porque examiné a fondo en forma originaria una vez más mi rumbo principal y en consideración extraje el hecho de que Heidegger, como debo ahora creer, no entendió este rumbo y con ello todo el sentido del método de la reducción fenomenológica (Husserl 1994; 232).

En otra carta del mismo año, dirigida también a Ingarden, Husserl evalúa la relación con Heidegger hasta ese momento: «Heidegger llegó a ser un amigo cercano y yo pertenezco a sus admiradores, tanto que ahora debo arrepentirme, que su obra (y también sus lecciones) tanto en el método como en el contenido aparecen como algo esencialmente diferente de mis obras y lecciones» (Husserl 1994; 234).

No obstante, será en julio de 1929 cuando Husserl se entere con precisión del rumbo de Heidegger, a partir de la lección inaugural «¿Qué es metafísica?»,

con la que éste asumía festivamente la antigua cátedra de su maestro. La consecuencia directa que se hará notar es la cuidadosa lectura que Husserl llevará a cabo tanto de *Ser y tiempo* como de *Kant y el problema de la metafísica*, publicada en ese año. A raíz de ello, Husserl escribirá en ese año a Ingarden: «He llegado a la conclusión de que no puedo integrar la obra [de Heidegger] en el marco de mi fenomenología, infortunadamente también debo rechazarla por completo en sentido metódico y en lo esencial también en sentido temático» (Husserl 1994; 254).

Precisamente al detectar Husserl las diferencias con Heidegger, se interesará más por su obra y lo leerá con detalle, por lo menos así lo hace saber a Ingarden el 19 de abril de 1931: «Tengo que hablar sobre fenomenología y antropología (Sociedad-Kant) en Berlín el 10 de junio, en Halle y en Frankfurt y debo leer con detalle a mis antípodas Scheler y Heidegger» (Husserl 1994; 273ss). Sabemos que Heidegger se enterará de esto y lo recordará en la famosa entrevista del *Spiegel*: «Las diferencias, desde el punto de vista objetivo, se habían agudizado. A comienzos de los años treinta Husserl llevó a cabo públicamente un ajuste de cuentas con Max Scheler y conmigo en términos inequívocos [...] En la Universidad de Berlín Husserl habló ante 1600 oyentes [...]» (Heidegger 1989; 60).

Ese mismo año, Husserl será contundente, ya que en una carta dirigida a A. Pfänder en 1931 escribe lo siguiente: «También menciono que yo ya estaba advertido suficientemente que *la fenomenología de Heidegger era algo completamente diferente a la mía*» (Husserl 1994b; 182). Y más adelante indica:

He llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genial acientificidad; que la crítica pública y secreta se basaría en un craso malentendido; de que él está en vías de formación de una filosofía sistemática y yo siempre consagré mi vida a hacer imposible para siempre precisamente ese tipo de filosofía (Husserl 1994b; 184)⁷.

Dos años más tarde, cuando Heidegger asume la rectoría de la Universidad de Freiburg bajo el gobierno nacionalsocialista, las relaciones con Husserl estaban más que dañadas. Con tal posición de Heidegger, Husserl se sentirá completamente decepcionado de su antiguo alumno. Esto queda claramente expresado en la carta del 4 de mayo de 1933 al que fuera sucesor de Heidegger en Marburg, Dietrich Mahnke:

[...] Sin embargo la amistad personal se mantuvo con algunos de estos alumnos, a pesar de que yo no podía aceptar su filosofar, así como ellos mi filosofía, la cual ciertamente en su comprensión nunca alcanzaron. Pero con otros debí tener las experiencias personales más turbias —en los últimos tiempos y de modo más grave con Heidegger: del modo más grave porque tuve confianza no sólo en su capacidad, sino en su carácter.

⁷ Para un análisis detallado de la relación Husserl-Heidegger en torno a la fenomenología, ver Cristin 1999.

El cierre más hermoso de esta supuesta filosófica amistad anímica fue la entrada al partido nacionalsocialista llevada a cabo públicamente el 1° de mayo. Lo antecedió el rompimiento del trato conmigo que llevó a cabo (y eso ya poco después de su llamado) así como su antisemitismo que se ha hecho expreso cada vez más en los últimos años —también respecto de su grupo de entusiastas jóvenes judíos y en la facultad. / Superar eso ha sido un tramo difícil [...] (Husserl 1994; 492ss).

Un detallado análisis de la relación del rector Heidegger con Husserl rebasa las posibilidades de esta primera aproximación. Esto es así porque los hechos de los que se hable deberán ser documentados para evitar la fantasía que caracteriza a algunos trabajos poco serios, como el de Víctor Fariás y el de Julio Quesada. Baste señalar el difundido hecho de que Heidegger prohibió la entrada a Husserl a la universidad así como el uso de la biblioteca. En la carta del 19 de septiembre de 1960 a Hans-Peter Hempel, Heidegger hace referencia a ello, solicitando precisamente la documentación respectiva:

Después de 1945 se han difundido —evidentemente preparado de modo consciente— las mentiras más increíbles sobre mí. No quiero enlistar todo lo que ha llegado a mis oídos; sólo quiero mencionar eso que más me ha indignado: supuestamente yo prohibí la entrada a la universidad y el uso de la biblioteca a mi maestro y antecesor Husserl, tal acción supuestamente se prueba mediante un escrito correspondiente que lleva mi firma y se encuentra en EE.UU. Hace ya varios años he pedido que me muestren tal escrito; hasta ahora no he recibido respuesta a mi exigencia (Heidegger 2000; 571).

La compleja relación entre Husserl y Heidegger dará todavía mucho de qué hablar. Aquí sólo hemos presentado de manera documentada una aproximación que cuestiona interpretaciones superficiales en torno al distanciamiento entre ambos. Como hemos visto, la relación en su surgimiento estaba ya destinada a romperse en algún momento. Sin embargo, Husserl reconoció siempre que Heidegger fue sin duda alguna su mejor alumno. Todavía en un diálogo con Max Müller en 1934 así lo señalaba:

Él [Heidegger] es efectivamente el más dotado de aquellos que han pertenecido a mi círculo. Durante mucho tiempo pensé en Alexander Pfänder como mi sucesor en Freiburg, pero la profundidad y originalidad de Heidegger indudablemente lo superaron. Y entonces tuve que darle preferencia (*Legado Max Müller, UAF E3/757*).

Pensar, como escribir, es un oficio que requiere la paciencia rutinaria del artesano (350).

§12. LOS ESTILOS HEIDEGGERIANOS

Sin duda alguna Heidegger conocía el aforismo nietzscheano 289 de *Más allá del bien y del mal*, el cual parcialmente reza:

El eremita no cree que nunca un filósofo —suponiendo que un filósofo haya comenzado siempre por ser un eremita— haya expresado en libros sus opiniones auténticas y últimas: ¿no se escriben precisamente libros para ocultar lo que escondemos dentro de nosotros? —más aún, pondrá en duda que un filósofo *pueda* tener en absoluto opiniones «últimas y auténticas», que en él no haya, no tenga que haber, detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada «fundamentación» [...] Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara (Nietzsche 1983; 249).

Heidegger no la tuvo fácil con el asunto de escribir. Sin embargo, trató de ser fiel a sus actitudes en torno a los diversos modos de escritura. Por un lado estaban los escritos con fines de publicación; por otro, los escritos con fines académicos, y en último lugar los escritos personales en donde encontramos los manuscritos y las cartas.

Los escritos con fines de publicación surgieron de los escritos académicos constituidos por las lecciones y conferencias. Sin embargo, hay diferencias centrales que se dejan ver en el contraste del poco interés y mínima dedicación a lo publicable con el arduo trabajo de preparación de sus cursos y conferencias. A diferencia de Eugen Fink, quien preparaba sus cursos el mismo día y por ello se levantaba a las 4 am (de acuerdo con información de Susanne Fink), Heidegger preparaba sus cursos con meses de anticipación y sólo agregaba algunas líneas de modo espontáneo a partir de ciertos sucesos, como era la muerte de algún filósofo o intelectual apreciado por él². Las conferencias eran selectas y las preparaba también con muchos meses de anticipación.

Los escritos académicos, como sus lecciones y seminarios, tienen una ca-

¹ Parte de este capítulo lo expuse en un coloquio que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en septiembre de 2009. Agradezco a mi amigo, el Dr. Alberto Constante, su invitación para participar en aquel evento.

² Este es el caso de su última lección en Marburg que se vio alterada por la muerte de Max Scheler (ver Heidegger 1978; 62).

racterística especial: la lista final de la *Gesamtausgabe* indica que las lecciones y seminarios de Heidegger tienen por lo regular pensamientos ajenos como hilo conductor. La discusión con la propia obra es, comparada con la amplitud de su trabajo, muy limitada³. De acuerdo con los manuscritos de las lecciones y con los epistolarios, la fuente de donde Heidegger obtiene elementos para desplegar es de carácter doble: a) los contemporáneos creadores: «El estímulo esencial me lo dan hombres que —sin ser filósofos— son ellos mismos creadores» (Heidegger 2008; 287); y b) la fuerza de la historia de la filosofía occidental: «He alcanzado una gran seguridad, en verdad ya no tengo nada que aprender de los filósofos contemporáneos; me resta sólo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia» (Heidegger 2008; 133).

Los hombres creadores y los más decisivos de la historia son los conversadores principales de Martin Heidegger. En los primeros encontramos una gama de discusiones abierta en múltiples direcciones: en las ciencias naturales hay diálogos con físicos como Werner Heisenberg o Carl Friedrich von Weizsäcker, o con psiquiatras como Ludwig Binswanger o Medard Boss, como veremos en el siguiente capítulo; mientras que en las humanidades los impulsos provenían de filólogos clásicos como Wolfgang Schadewaldt, juristas como Erik Wolf, historiadores del arte como Kurt Bauch, o historiadores como Rudolf Stadelmann. También en la teología los nombres de Rudolf Bultmann, Karl Barth o Bernhard Welte juegan un papel importante para el pensar heideggeriano.

En el ámbito del arte, los impulsos no son de menor importancia. No sólo el arte plástico de Bernhard Heiliger y Eduardo Chillida, o la pintura de Georg Braque, sino también la música de Carl Orff dejaron huellas determinantes. En la poesía se ve el interés que Heidegger tuvo por contemporáneos como René Char⁴, Paul Celan⁵, Andreij Wosnessenskij y Sophie-Dorothee von Podewils, por señalar algunos (ver Petzet 1983; 84ss).

³ El volumen 82 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger contendrá observaciones en torno a su propia obra. Asimismo, en algunos seminarios privados y en algunas cartas encontramos observaciones críticas del mismo Heidegger en torno a su camino del pensar. A pesar de esas muestras de discusión, los 102 volúmenes de su *Gesamtausgabe* ejemplifican un constante diálogo con pensamientos ajenos, ya sea de contemporáneos o de clásicos de la tradición.

⁴ El interés de Heidegger por entrar en contacto con Georg Braque y René Char será expresado en la carta del 13 de mayo de 1955 dirigida a la señora Heurgon-Desjardins: «Quisiera externarle como deseo particular que me gustaría conocer a los señores George Braque y René Char». Esto se hizo posible y con la ayuda de Jean Beaufret, Heidegger mantendrá intenso contacto con ambos artistas. En ocasiones Heidegger lamenta los obstáculos que se presentan por la diferencias de idiomas: «¿Cómo está René Char —escribe Heidegger a Beaufret el 13 de abril de 1965— lamento frecuentemente que no pueda escribirle directamente en alemán y que la “communication” tenga que llevarse a cabo mediante rodeos». Todavía en la última carta de Heidegger a Beaufret del 18 de mayo de 1976, unos días antes de la muerte de Heidegger, éste manda saludos a René Char, como en casi todas las cartas de esos años: «por favor, saludeme a René Char y a los otros amigos de Francia». Todas estas cartas están albergadas en el Literaturarchiv Marbach.

⁵ El primer encuentro de Heidegger con René Char ocurrió en 1955, mientras que la primera visita de Paul Celan a Heidegger será en 1967. Los testimonios y epistolarios indican que Heidegger tenía gran interés en ambos poetas (ver France-Lanord 2007).

La segunda fuente del pensar heideggeriano, los pensadores decisivos de la historia, se extiende en sus principales estaciones a lo largo de más de dos mil años de historia de la filosofía. Más allá de la comparación con Hegel respecto del enorme cuidado de la tradición filosófica occidental, no se puede negar que Heidegger encontró en los grandes pensadores de la tradición los impulsos centrales para sus planteamientos: de los presocráticos a Husserl.

A diferencia de estos escritos académicos, los escritos publicables revisten otro carácter. De hecho, el interés inicial para publicar por parte de Heidegger se enmarca en las exigencias institucionales para asegurar su futuro académico. En sentido estricto no tenía la idea de publicar un libro. En este respecto, concordaba con Nietzsche al considerar que lo más propio no se deja ver en los libros o en general en las publicaciones. Así lo muestra en una carta a Jaspers ya en 1922:

Y cuando se la tome plenamente en serio [a la filosofía] teniendo constantemente viva ante la vista la cuestión de la explicación del sentido de ser de la vida como *el* objeto, que nosotros *somos* y partiendo para ello de todo trato y de toda ocupación —todo trajín como preocupación en el más amplio sentido—, entonces, por respeto íntimo ante el objeto al que se le da vueltas filosofando, se verá preservado por sí mismo de expresarse sólo para ser publicado (Heidegger 2003; 24ss).

Por eso, al igual que su maestro Husserl, el objetivo central no era publicar. Los manuscritos no eran publicables. Sin embargo, debía proponer alguna publicación, ya que después de su silencio de doce años se requería enviar al ministerio pruebas publicables con el fin de consolidar su puesto de *Herr Professor*. Pese al respeto que Heidegger sugiere en torno a lo publicable, la insistencia institucional no le dará tiempo para preparar sus textos con calma. Sin embargo, aun con la premura, los dos textos preparados para afianzar su puesto, es decir, el *Informe Natorp* y *Ser y tiempo*, bastarán para introducir a Heidegger en la historia de la filosofía.

Ahora bien, la actitud de Heidegger en torno a las publicaciones no se mantendrá en este rudo tenor, sino que a partir de su colapso en 1946, y la prohibición docente a la que se someterá, la preparación de publicaciones en esos años tendrán un cierto sentido terapéutico. En una carta de 1947 a su editor Vittorio Klostermann así lo deja ver: «Ante todo me interesa que los lectores alemanes puedan acceder a mis cosas»⁶.

Casi todo lo que Heidegger publicó en vida tenía su origen en los ya mencionados escritos académicos, como lecciones y conferencias. Encontramos algunas excepciones en capítulos de libros de homenajes expresamente solicitados para la ocasión.

⁶ Las cartas entre Heidegger y Klostermann están albergadas en el Literaturarchiv Marbach.

§ 13. LOS MANUSCRITOS ÍNTIMOS Y LAS PUBLICACIONES

Respecto de lo escrito por Heidegger en un ámbito más propio, ahí encontramos dos estilos: los manuscritos propios y las cartas. Los manuscritos a los que me refiero son los apuntes que Heidegger plasma sin intenciones académicas y mucho menos de publicación. A partir de 1930, año que, de acuerdo con su autointerpretación coincide con el «giro» de su filosofar, Heidegger inicia la redacción de textos en los que iba plasmando cuestiones nucleares para el ámbito exotérico de su filosofar. Su hermano Fritz se refiere a estos escritos en una carta a Hugo Friedrich en 1950:

Heidegger es completamente él mismo en los manuscritos propios (no en las lecciones y conferencias); estos propios manuscritos están aquí casi intactos, sólo pocos han sido transcritos. Aquí aparece aquella actitud fundamental que debería ser principio y fin de todo filosofar; yo la llamo desde hace tiempo humildad [*De-mut*]. Aquí, en estos manuscritos se hallan ocultas las preciosidades y delicias del pensar heideggeriano. Espero que permanezcan ocultas largo tiempo. Vista desde aquí, la frecuentemente citada vanidad que afecta tanto a los hombres grandes como a los medianos, es un colgajo insignificante como por ejemplo el apéndice⁷.

Sin embargo, esto más propio de su pensar no debía ser transmisible. Por ello Heidegger insiste en que todos estos manuscritos debían mantenerse clausurados por lo menos cien años. Esto lo sabemos por los testimonios de su hijo Hermann Heidegger y del apreciado Walter Biemel. El primero indica en una entrevista lo siguiente: «Bueno, a partir de los años 50 Martin Heidegger me decía: “Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme”» (ver Xolocotzi 2007a).

Por su lado Biemel lo señala así en sus recuerdos de Heidegger:

Heidegger, por cierto, no quería que el legado fuese administrado en la forma de un archivo accesible a todos los investigadores interesados, como era el caso del Archivo Husserl, sino que sólo pocas personas debían tener acceso, especialmente las que tuviesen relación con el trabajo de edición. Originalmente también él pretendía —como ya lo dije— dar a publicar sólo pocos textos, ya que él creía que el momento para ello todavía no era el apropiado (Biemel 1977; 18).

Por lo menos desde 1968 encontramos cartas en las que Heidegger rechaza la posibilidad de publicar su obra completa. Todavía en 1972 escribe lo siguiente a su editor Vittorio Klostermann: «Lamentablemente no puedo aceptar su deseo de editar una edición integral de mis trabajos. No correspondería al estilo de mi modo de pensar»⁸. Sin embargo, el editor recurre a Hermann

⁷ Carta de Fritz Heidegger a Hugo Friedrich albergada en el Universitätsarchiv Freiburg.

⁸ Carta del 11 de abril de 1972. En marzo de ese año, ya Heidegger había escrito a H.

Heidegger para formar un frente común, y en septiembre de 1973 Hermann convence a su padre de tal edición⁹.

El 16 de noviembre de 1973, Heidegger, su esposa Elfride, Vittorio y Michael Klostermann se reúnen para delinear lo que será la *Gesamtausgabe*¹⁰. A partir de ahí Heidegger se preocupará por lo que significa publicar incluso aquello que debería haber esperado largo tiempo. Tres meses antes de su muerte escribe a su amigo Beaufret: «todavía me ocupan las reflexiones en torno a la señalización del carácter de la obra integral. Pero quizás no se pueda evitar que será hecha objeto de una “Heidegger-Forschung” y usada como terreno de caza para tesis doctorales» (carta del 15 de febrero de 1976).

La intimidad pensante de Heidegger plasmada en los manuscritos se reviste de ciertas condiciones en torno a su acceso. Todavía hay mucho de eso clau-

Arendt: «No consigo imaginarme con una edición de las obras completas; preferiría sustrarme a este clasicismo» (Heidegger 2000a; 212). Sin embargo, dos años más tarde leemos en otra carta lo siguiente: «Entretanto te habrás enterado seguramente de que me he decidido a emprender una edición de las obras completas o, para ser más preciso, a apuntar las directrices para ella» (Heidegger 2000a; 232).

⁹ Así lo indica Hermann Heidegger en la entrevista realizada: «Luego en el año 1973 llegó el viejo editor Klostermann, se puso en contacto conmigo sin que mi padre lo supiera y dijo: “Señor Heidegger, hay que poner en camino una Edición integral, ¿no es así? Su padre se opone. ¿No podría usted hacerlo cambiar de opinión?”. Y el editor me expuso algunos argumentos que me parecieron convincentes. / Viajé de Koblenz —donde vivía en ese entonces— a Freiburg en septiembre del 1973 y hablé dos días enteros con mi padre sobre esa propuesta, y finalmente lo convencí de la obra integral con un argumento militar. Le dije: “Querido padre, tú no sabes si pasará sobre Europa Central una Tercera Guerra Mundial —en ese tiempo estaba la confrontación este-oeste— y si este lugar no quedará como desierto atómico o si todo será destruido, o si siquiera habrá gente y si habrá gente que sepa leer tu letra gótica y también domine el griego [...] Sin embargo, si tu obra integral está en todo el mundo en las bibliotecas universitarias, tal vez haya oportunidad de sobrevivir lo que has escrito durante toda tu vida y que no haya sido en vano» (Xolocotzi 2007a).

¹⁰ Esto queda confirmado en la historia de la Editorial Klostermann (ver Klostermann 2000; 27ss). La historia de la *Gesamtausgabe* es también una historia de quiebres. De acuerdo con Hermann Heidegger, éste recibió de su padre en 1973 la indicación de hacerse cargo de la edición, así estará registrado oficialmente en diciembre de 1975. La publicación de la *Gesamtausgabe* se inició en 1975 con el volumen 24, *Problemas fundamentales de la filosofía*, editado por F.W. von Herrmann; el siguiente volumen fue *Lógica. La pregunta por verdad*, GA 21, editado por W. Biemel en 1976. Martin Heidegger aprobó ambos tomos. Sin embargo los volúmenes que siguieron estuvieron repletos de errores tanto en la transcripción como en la edición misma. Hermann Heidegger en su epílogo al volumen 16 (Heidegger 2000; 834) señala que eso se debió al *imprimatur* otorgado por su anciana madre Elfride en esos años. La polémica crece cuando todo esto sale a la luz, inicialmente en información periodística, como la carta que envió H. Buchner al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 25 de octubre de 1978. Ahí Buchner, antiguo alumno de Heidegger, critica ferozmente la publicación llamándola una «edición miserable». En una carta del 28 de octubre de ese año Elfride le escribe a Buchner: «Su crítica a la Edición integral es inadmisibles en todos los puntos. No agrade a los editores o al impresor, sino exclusivamente a Martin Heidegger, quien determinó todo de esa forma. Si usted se siente superior a sus indicaciones, ese es asunto de usted» (UAF E 3/595).

surado. Será en 2046 cuando la totalidad de manuscritos heideggerianos sea accesible. Lo último que se publicará en el marco de la *Gesamtausgabe* son los míticos «Cuadernos Negros»¹¹. Como vemos, todas estas restricciones son herencia de la importancia que Heidegger dio a sus escritos. Quizás la etapa de mayor riesgo de perderlos fue el final de la Segunda Guerra Mundial. Ahora sabemos todo lo que Heidegger hizo para conservarlos.

Por lo menos desde agosto de 1944 Heidegger presiente el peligro que corren sus manuscritos. Por ese motivo sondea alternativas al respecto. El 11 de noviembre firma un contrato para rentar la torre del jardín del castillo de su pueblo natal, Meßkirch. A finales de 1944 escribe a Elfride: «En caso de necesidad hay aquí también un refugio por si en Meßkirch no hubiera lugar. Por el frío, los trabajos en la torre apenas si avanzan» (Heidegger 2008; 236). Debido a la falta de material y de trabajadores, los arreglos en la torre no concluirán, aunque Heidegger siga pagando su renta anual.

El año de 1945 inicia con la preocupación por sus manuscritos. Heidegger no sabe qué hacer, incluso pensaba enterrarlos. La carta del 2 de febrero dirigida a Elfride contiene reflexiones importantes en torno a la postura respecto de sus escritos:

¹¹ El principal editor de la *Gesamtausgabe*, F.-W. von Herrmann, indica de la siguiente forma la importancia de tales «Cuadernos negros»: «Cosa aparte son los volúmenes 94-102 de la 4ª sección. Esos volúmenes contienen los así llamados ‘Cuadernos negros’ y ‘Cuadernos de trabajo’, como les decía Heidegger. Empiezan con el año 1931, es decir, justamente al inicio del pensamiento de la historia del ser y terminan en el año de su muerte. Esos ‘Cuadernos negros’, acompañan todo su caminar desde 1931 hasta 1976. En este sentido forman un manuscrito abundante y, temporalmente, contextual, pese a ser apuntes que nuevamente iniciaban, cada semana, cada mes, cada año. Los ‘Cuadernos negros’ tienen diferentes títulos: un grupo se llama ‘Reflexiones’ (GA 94: *Überlegungen* II-V; GA 95: *Überlegungen* VII-XI; GA 96: *Überlegungen* XII-XV), otro grupo se llama ‘Anotaciones’ (GA 97: *Anmerkungen* II-V; GA 98: *Anmerkungen* VI-IX), otro grupo tiene el título ‘Cuatro cuadernos’ (GA 99: *Vier Hefte* y *Vier Hefte* II), otro más *Vigiliae* (GA 100: *Vigiliae* I, II), otro se llama ‘Señas’ (GA 101: *Winke* I, II) y el último grupo se llama ‘Apuntes provisionales’ (GA 102: *Vorläufiges* I-IV). En total son nueve volúmenes, que sí serán bastante gruesos; pues cada volumen consta de aproximadamente cuatrocientas páginas, tal vez uno u otro hasta de quinientas páginas. Con eso nos espera algo determinante para las obras de Heidegger. / [...] lo que aquí hay es una densificación pensativa [...] respecto al lenguaje de lo que pensaba y escribía en el transcurso de décadas. No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribirá en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia. Sólo cuando estos volúmenes sean publicados y cuando uno se los haya apropiado leyéndolos y reflexionándolos, es cuando se tendrá una imagen final del pensador Martin Heidegger. Aunque ciertamente estos nueve volúmenes de los ‘Cuadernos negros’ no cambiarán radicalmente la imagen que tenemos de él; sin embargo, nos dará una nueva perspectiva. / Claro que también hay apuntes simples en estos ‘Cuadernos negros’, comentarios críticos acerca de publicaciones de libros, etcétera. Falta mencionar que estos ‘Cuadernos negros’ están escritos de manera cuidadosa; todo está escrito en limpio, no son apuntes escritos de manera rápida. Existen miles de hojas de apuntes rápidos y por eso difíciles de descifrar. En el caso de los ‘Cuadernos negros’ no es así, están escritos en limpio y la mayor parte en buena caligrafía» (Xolocotzi 2003; 41ss).

Durante las últimas semanas, que me han suscitado una inquietud interna desde la ofensiva del Este, he intentado, pese a los obstáculos crecientes, hacer lo posible por los manuscritos. Por momentos, querría abandonarlo todo, pero no sé de nada que pueda ser más importante que esto para el futuro. Por momentos, he pensado que me estaba engañando a mí mismo, al considerar muchas cosas como importantes. Pero ahora que he revisado trabajos antiguos, que se remontan a dos decenios, y que he reconocido su íntima relación con lo alcanzado, ahora que puedo abarcar con la mirada el camino por el que he sido conducido a través de numerosos rodeos y extravíos, y cuando lo comparo con lo que, a pesar de todo, está allí, entonces me es imposible abandonar todo esto al azar. Sin duda, tampoco es dable hacer más que lo humanamente posible. Aún no me decido sobre qué debe hacerse con los cofres metálicos. «Enterrarlos» es de hecho demasiado riesgoso, ya que no podría accederse a las cosas durante mucho tiempo y podrían humedecerse en las cajas (Heidegger 2008; 239ss).

La intranquilidad de Heidegger respecto de sus manuscritos lo llevará a guardarlos en una gruta a orillas del Danubio cerca de Beuron. En abril de 1945 se divisa incluso la posibilidad de incluir en ese resguardo a los manuscritos de Hölderlin. Así lo relata Heidegger a Elfride:

Te contaba además que he encontrado al Dr. Hoffmann, bibliotecario de Stuttgart (de la Biblioteca Nacional), que se halla en Beuron en busca de un posible depósito para los manuscritos de Hölderlin. Hemos visitado juntos, acompañados por un director de museo, la gruta donde están mis manuscritos, bajo llave, en cajas de metal; a ambos les ha parecido un sitio perfecto. Ahora falta sólo que dos volúmenes de cartas manuscritas sean traídos aquí desde Leutkirch, en Suabia (castillo de Zeil) y luego se cerrará la gruta y se borrarán todos los rastros que conducen a ella. Se hará un plano preciso de la zona, que será entregado a gente de confianza. En cuanto esté terminado, intentaré darte una copia a ti o a Picht. / En medio de este enredo, pensar que mis trabajos descansan junto a los de Hölderlin, entre las rocas junto al Danubio, constituye un bello pensamiento (Heidegger 2008; 244ss).

Por lo que sabemos, esto no se llevó cabo y los manuscritos retornaron a Meßkirch con Fritz Heidegger. En las décadas siguientes, no encontramos ningún plan aventurero como el que acabamos de citar, para el resguardo de sus manuscritos. Al final, todo fue depositado en el Literaturarchiv Marbach.

Como nos deja ver el material aquí citado, sabemos de la relación íntima de Heidegger con la escritura, especialmente a partir de sus cartas. Ya en 1917 señala a su amada Elfride cómo concibe las cartas: «Las cartas son una forma de comunión anímica y espiritual —descolorida y, sin embargo, libre, ilimitada» (Heidegger 2008; 70). Será quizás por ello que Heidegger se interese en otros epistolarios e incluso que la lectura de uno de ellos motive la elaboración de una reseña que acabará siendo su obra principal: *Ser y tiempo*. Nos referimos

al epistolario entre Wilhelm Dilthey y el Conde York von Wartenburg, publicado en 1923 y cuya reseña será rechazada, por su extensión, en la revista *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Veamos esto con cierto detalle.

El 15 de diciembre de 1923 Heidegger escribe a Erich Rothacker, quien junto con Paul Kluckhohn había fundado la revista mencionada: «Me he enterado que pronto aparecerán las cartas de Dilthey. Si usted considera adecuado me gustaría, una vez publicadas, comentar algo fundamental sobre el trabajo diltheyano en su revista. Yo considero que la actual moda sobre Dilthey se empeña precisamente en renunciar a lo fundamental de su trabajo» (Storck 1992-1993; 200). Heidegger recibe el texto solicitado y responde en otra carta del 4 de enero de 1924 lo siguiente: «Le agradezco por hacerme llegar el *Epistolario Dilthey-Yorck*. Recibí el ejemplar en navidad y lo leí todo de inmediato. Las cosas son demasiado importantes para una simple nota. Cuando le pedí el ejemplar estaba ya decidido a aprovechar esta oportunidad para un comentario de principio sobre Dilthey» (Storck 1992-1993; 202).

A lo largo de 1924 Heidegger se dedicó a redactar el texto prometido. Una parte fue expuesta en la famosa conferencia de Marburg del 25 de julio de 1924, «El concepto del tiempo». Sin embargo, como lo muestra el manuscrito completo, publicado en alemán en 2004, el texto que Heidegger había preparado era más amplio que el de la conferencia. En la carta del 21 de septiembre de 1924 a Rothacker podemos leer que ya para esas fechas Heidegger contemplaba una posible entrega: «Con seguridad recibirá usted mi tratado a finales de octubre. Título: El concepto de tiempo (Anotación al epistolario Dilthey-Yorck). He entresacado del epistolario la pregunta central de la ‘historicidad’ y busco hacerla comprensible mediante una investigación objetiva. Ésta puede tener solamente carácter sistemático-histórico» (Storck 1992-1993; 207).

De acuerdo con las cartas y los señalamientos de Rothacker, el tratado resultó ser demasiado amplio para la publicación en la revista, por lo que éste le pide a Heidegger que lo reduzca. Heidegger le responde en la carta del 18 de noviembre de 1924: «No me queda claro cómo debo *hacerlo más corto* [...] Si no tengo la libre posibilidad de publicar el artículo tal como pude en la última corrección, entonces me veré obligado a retirarlo» (Storck 1992-1993; 218). En una carta a su alumno Karl Löwith del 17 de diciembre de 1924 Heidegger expresa la resolución anunciada: «Mi ‘Tiempo’ era para Rothacker demasiado extenso, aparecerá, un poco más ampliado, en el *Jahrbuch*. La impresión comienza a finales de enero» (Storck 1992-1993; 220). Como sabemos la publicación como estaba planeada no se llevó a cabo. Más bien se transformó en lo que sería *Ser y tiempo*, que apareció en abril de 1927 en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* fundado por Husserl. Por las cartas a Jaspers sabemos que la redacción final del tratado la había

iniciado Heidegger en abril de 1926¹².

A pesar de que un epistolario motivó la elaboración de una de las obras filosóficas más importantes del siglo XX, *Ser y tiempo*, diez años después de esta publicación encontramos un texto crítico en torno a las cartas. Se trata de un escrito publicado en el volumen 66 de la GA (*Meditación*) bajo el título «Anexo a deseo y voluntad (sobre la conservación e lo intentado)». Precisamente en esa especie de testamento Heidegger indica cierto desacuerdo con el acceso a las cartas escritas por él: «ninguna colección de cartas y semejantes, que sólo sirven a la curiosidad y comodidad de eludir la tarea del pensar de las ‘cosas’» (Heidegger 2006; 355).

Efectivamente, no se pueden abordar sólo las cartas para acceder al pensar. También éstas pueden ser una huida ante el filosofar mismo. Pero una vez que hemos accedido al pensar heideggeriano con base en lo publicado, en sus lecciones y en sus manuscritos íntimos, ahora publicados, llama la atención los impulsos que Heidegger tomó para su pensar y a la vez los giros que fue dando en su caminar filosófico. Esto quizás es importante en el contexto de comprensión de cualquier pensador; sin embargo, aspectos centrales de la vida de Heidegger hacen prácticamente ineludible tal tarea. Con ello no nos referimos simplemente a su papel en el nacionalsocialismo, sino a lo enigmático de los impulsos dados para la filosofía del siglo XX. Quizás por ello nuestro querido amigo Franco Volpi se refería a Heidegger como el «último chamán» (ver Volpi 2009).

De este modo, las cartas juegan un papel determinante en las posibilidades de comprensión de la relación entre vida y obra en Heidegger. Esto es un camino que todavía debe ser recorrido ya que los epistolarios centrales están en proceso de publicación, a decir, las cartas con su hermano Fritz, con su estimado alumno Gadamer y con su polémico alumno Löwith. Los epistolarios ya publicados con Hannah Arendt, Karl Jaspers, Ernst Jünger, Elisabeth Blochmann, Rudolf Bultmann, Max Müller, Bernhard Welte, Heinrich Rickert y otros, presentan a un Heidegger de carne y hueso. Sin embargo, esto publicado y en proceso de publicación es sólo una parte. Hay epistolarios con muchos otros como Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker, Ludwig Binswanger, Friedrich-Georg Jünger, Kurt Bauch, Hugo Friedrich, Clemens

¹² Eso se desprende de la carta de Heidegger a Jaspers del 24 de abril de 1926 (Heidegger 2003; 51). De acuerdo con la información de von Herrmann la redacción de *Ser y tiempo* no se llevó a cabo, como frecuentemente se cree, en la *Hütte* [cabaña], sino en un cuarto rentado con el granjero Brender, conocido de Heidegger. Esto ocurrió así porque en la *Hütte* Heidegger no lograba la concentración necesaria debido a los juegos de sus dos hijos pequeños: Jörg de cuatro años y Hermann de tres (ver von Herrmann 1994; 13). Desde el 2005 sabemos que Hermann Heidegger no es hijo biológico de Martin Heidegger. Esto lo reconoce Hermann en el epílogo que redactó para la publicación de las cartas de Martin Heidegger a su esposa Elfride: «Como hijo legítimo de Martin y Elfride Heidegger nacido en 1920, supe con apenas 14 años a través de mi madre que mi padre biológico era un amigo de juventud de mi madre y a la vez mi padrino, el Dr. en medicina Friedel Caesar, quien murió en 1946. Mi madre me hizo prometer en aquel entonces no hablar con *nadie* al respecto, mientras ella viviera, excepto con mi futura esposa. Yo cumplí mi promesa» (Heidegger 2008; 383).

von Podewils, e incluso con el compositor Carl Orff.

Como vemos, Heidegger escribió y escribió mucho. Ya no es sólo Husserl aquel de quien se decía que escribía pensando a partir de los cinco mil manuscritos que se hallan en el Archivo de Louvain, también para Heidegger la escritura era algo esencial. En su lección *Parménides* aclara esto al señalar que «la mano es, junto con la palabra, la caracterización esencial del hombre» (Heidegger 2005b; 104), pero de modo tal que aquella procede de la palabra y con la palabra: «El hombre no “tiene” manos, sino que la mano posee la esencia del hombre, porque la palabra, como el ámbito esencial de la mano, es el fundamento esencial del hombre. La palabra, como lo que es inscrito y lo que se muestra a la mirada, es la palabra escrita, es decir, la escritura. Y la palabra como escritura es el manuscrito» (Heidegger 2005b; 105).

Si la palabra escrita da testimonio de la esencia del hombre, se entiende la compleja relación que Heidegger tuvo con sus escritos. Todo esto es una parte central que contribuye a una mejor comprensión de la relación vida-obra del pensador de Freiburg. Sin embargo, estos son sólo prolegómenos de un camino que todavía está lejos de concluir.

SUS ENCUENTROS CON LA CIENCIA¹

*El estudio de la filosofía puede volverse, como la ciencia,
una ocasión de divertirse y de olvidar, así,
nuestra legítima tarea de pensar (360).*

§14. LA SUPUESTA HOSTILIDAD DE HEIDEGGER PARA CON LA CIENCIA

Desde hace décadas estamos familiarizados con la crítica que se le hace a Martin Heidegger desde diversos frentes en torno a su supuesta hostilidad para con la ciencia. El motivo principal que despertó tal exacerbación fue el *dictum* «la ciencia no piensa» (Heidegger 2005a; 19). Los científicos y filósofos agredidos por tal aseveración han considerado, sin mayor reflexión, que Heidegger es un filósofo enemistado con la ciencia.

Aquellos que ven tal hostilidad argumentan que no es necesario remitirse a la divulgada frase, sino que ya la misma obra de Heidegger muestra por principio una enemistad irreconciliable con la ciencia. Prueba de ello es el lugar que Heidegger da a las ciencias en su obra central *Ser y tiempo*. A pesar de que la justificación fáctica en torno a la necesidad de la pregunta por el sentido del ser sea planteada a partir de la llamada «crisis de la ciencia» en el § 3, las ciencias particulares son relegadas a un ámbito meramente óptico y por ende, piensan los críticos, secundario. Cuando alguna ciencia particular es mencionada a lo largo de la obra, esto ocurre en aras de delimitar su ámbito respecto del de la ontología fundamental. Así ocurre con la psicología, biología y antropología en el § 11 de la mencionada obra (Heidegger 1997; 75ss).

Sin embargo, esta aparente postura de hostilidad para con la ciencia por parte de Heidegger se ve cuestionada al tomar en cuenta el incesante interés del filósofo de la Selva Negra por tematizar en sus lecciones y seminarios el sentido de la ciencia. La organización de círculos interdisciplinarios de estudio, la actualización en torno a los avances de la ciencia y los constantes diálogos con científicos contemporáneos son muestras de que este ámbito no le era indiferente a Heidegger, como se creía poder afirmar.

Quizás sea el origen académico de Heidegger el que motive su apertura en torno a la teología, la física y las matemáticas. Recordemos que sus primeros cuatro años de estudiante universitario los vivió en estos terrenos. Probablemente a partir de esto se hace comprensible la disponibilidad de Heidegger para dialogar con teólogos como Rudolf Bultmann, Bernhard Welte o sus posteriores alumnos jesuitas Karl Rahner o Johann-Baptist Lotz. Asimismo, tal origen aclararía sus preferencias por la física y las conversaciones históricas

¹ Algunas partes del presente capítulo fueron expuestas en el artículo «Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon» (2008). Los apartados en torno a la relación de Heidegger con Binswanger, Heisenberg y von Weizsäcker se publican aquí por primera vez.

con Werner Heisenberg o Carl Friedrich von Weizsäcker.

Sin embargo, el interés de Heidegger por la ciencia no se limitará a dialogar con las ciencias particulares que dejaron huella en su formación, como las ya mencionadas, sino que su tendencia dialógica encontrará eco en una ciencia peculiar: la psiquiatría.

La consulta de fuentes inéditas permite documentar que ya desde 1928 Heidegger entra en contacto con psiquiatras como Ludwig Binswanger y, después de la Segunda Guerra Mundial, concretamente en 1947, con Medard Boss². Ambos psiquiatras encontrarán en la fenomenología heideggeriana planteamientos radicales con los que develarán el fundamento subjetivo en el que se asienta la psiquiatría moderna y buscarán una transformación de tal ciencia tomando en cuenta principalmente la novedosa tematización del ser humano, ontológicamente entendido ahora como *Dasein* (ver Xolocotzi 2002; 2004; 2005; 2008).

Que Heidegger se haya interesado por la relación entre ciencia y filosofía es un asunto que ocupará gran parte de sus escritos y conversaciones. Sin embargo, aunque biográficamente podamos documentar sus predilecciones por la teología y la física, queda abierta la pregunta en torno al interés por una ciencia humana como la psiquiatría. En una carta de 1948 a Boss, Heidegger indica al respecto lo siguiente: «El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece particularmente fructífero y estimulante» (Heidegger 2007; 320).

A continuación revisaremos algunos aspectos de la relación de Heidegger con la ciencia y con los científicos. Quedarán muchos asuntos de lado. Sin embargo, el objetivo del presente capítulo es ampliar lo poco que se sabe en torno a los intereses heideggerianos para que se eche por la borda el difundido prejuicio de la hostilidad de Heidegger para con la ciencia. La documentación que aquí presento mostrará que Heidegger dialogó con científicos mucho más de lo que se atrevieron a hacer los así llamados «filósofos de la ciencia».

§ 15. LOS ESTUDIOS MATEMÁTICOS Y DE CIENCIA NATURAL

La situación económica y social en la que crece el joven Martin Heidegger lo condiciona, como ya vimos en otros apartados, al camino sacerdotal. Su piadosa madre y su padre sacristán de la iglesia de San Martín en Meßkirch anhelaban ver a su hijo al servicio del altar. Por ello entonces el brillante adolescente continúa sus estudios secundarios en Konstanz a partir de 1903 y en Freiburg a partir de 1906. Será ahí en donde concluya la educación media superior en el *Berthold-Gymnasium* de Freiburg.

² El epistolario con Ludwig Binswanger abarca del 31 de octubre de 1928 al 26 de noviembre de 1965; mientras que con Medard Boss habrá intercambio epistolar del 3 de agosto de 1947 al 2 de mayo de 1971. Lo primero se mantiene inédito, mientras que lo segundo apareció como tercera sección de los *Seminarios de Zollikon*, editados y publicados por Boss en 1987 en alemán. Desde el 2007 contamos con una traducción al castellano (ver Heidegger 2007).

Después de la fallida estancia con los jesuitas y de la gran primera crisis que ya destacamos, Heidegger abandona la teología y se halla en la encrucijada sobre su futuro en el ámbito universitario. En una carta de su amigo Ernst Laslowski del 20 de abril de 1911, éste hace referencia a los tres caminos profesionales en torno a los cuales Heidegger oscilaba:

Creo que tu situación es adversa, pero no sin salida. Quedan tres caminos abiertos. El primero —matemático— evidentemente no lo puedo recomendar por motivos que tú y yo conocemos bien. El segundo —filosofía [...] Mi único reparo lo expreso en el siguiente punto: que sigas estudiando teología (Denker 2004; 28ss).

Al final de ese semestre, como ya vimos, Heidegger abandonará la teología a pesar de las recomendaciones de su amigo de continuar en ese ámbito y se inscribe, a partir del semestre invernal 1911-1912, en la Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas, en donde permanecerá hasta el semestre estival de 1913. En un currículo redactado en 1913 por motivo de la tesis doctoral nuestro autor hace un recuento de su incipiente camino académico: «En los primeros semestres escuché lecciones de teología y filosofía, desde 1911 ante todo filosofía, matemáticas y ciencias naturales, en el último semestre también historia» (Heidegger 2000; 32).

Las materias que cursa el joven estudiante en esos semestres fueron³: I) semestre invernal 1911-1912: química inorgánica experimental, geometría analítica del espacio, ejercicios sobre geometría analítica, física experimental I, cálculo diferencial, ejercicios sobre cálculo diferencial, lógica y doctrina del conocimiento (con Arthur Schneider), seminario de filosofía (*Ética* de Spinoza, con Schneider); II) semestre estival 1912: zoología, análisis algebraico, ejercicios sobre análisis algebraico, física experimental II, cálculo integral, ejercicios sobre cálculo integral, fundamentos de la botánica, introducción a la teoría del conocimiento y metafísica (con Heinrich Rickert), seminario de filosofía (ejercicios de teoría del conocimiento y doctrina del juicio, con Rickert); III) semestre invernal 1912-1913: álgebra avanzada, física teórica, teoría de las ecuaciones diferenciales, introducción a la filosofía (con Rickert), seminario de filosofía (con Rickert), historia general de la filosofía (con Schneider), seminario de filosofía (con Schneider); y, IV) semestre estival 1913: la época del renacimiento, lógica, seminario de filosofía (sobre Bergson).

Como puede verse, en los últimos semestres se incrementa el interés de Heidegger por la filosofía. Eso lo llevará a elaborar una tesis doctoral en el ámbito filosófico bajo la asesoría de Arthur Schneider. Es sabido que Heidegger se doctora el 26 de julio de 1913 *summa cum laude* con el trabajo *La doctrina del juicio en el psicologismo* (ver Heidegger 1978). En otoño de ese año su *Doktorvater* Schneider deja Freiburg para aceptar una cátedra en Straßburg. Con su partida se abrirá la primera esperanza laboral de Heidegger en el ámbito universitario.

³ Esta información la proporcionó por primera vez Bernhard Casper (1980).

Inmediatamente, al concluir su doctorado en julio de 1913, el historiador Finke, quien había detectado ya el potencial intelectual del joven doctor, le propone a Heidegger prepararse para el examen de estado (*Staatsexam*) que le permitiría ejercer la docencia a nivel medio superior. Sin embargo su *Doktorvater* Schneider, antes de partir a Straßburg, le sugiere escribir una tesis de habilitación para mantenerse en el ámbito estrictamente universitario.

El conflicto se resolverá mediante la intervención de un tercero: el clérigo Engelbert Krebs⁴, quien sustituirá a Schneider provisionalmente en la cátedra II de filosofía, reservada para el ámbito de filosofía cristiana, pero tradicionalmente no ejercida por sacerdotes. Heidegger había conocido a Krebs el 8 de octubre de 1912, cuando éste dictó su conferencia «Crítica del conocimiento y conocimiento de dios»; posteriormente, en una estancia en Roma, Krebs coincidirá con Ernst Laslowski⁵, quien naturalmente le hablará de su amigo Heidegger. Finalmente, en julio de 1913, Heidegger visita a Krebs, y a partir de ahí comenzará una amistad determinante para ambos.

Heidegger, que venía de la teología y las matemáticas, tenía poca formación en la historia de la filosofía, aunque una «aguda cabeza» para los problemas filosóficos. A partir de su tesis doctoral y probablemente su participación en los seminarios será visto por sus protectores Finke y Rickert como un «filósofo sistemático». La amistad con Krebs desplegará por un lado esas capacidades en el descubrimiento de problemas, y a la vez influirá en su transformación hacia el ámbito histórico de la filosofía, lo cual se concretará ya en su tesis de habilitación. Krebs mismo anota en esa época el tipo de intercambio intelectual que había en la relación con Heidegger:

Desde hace 10 días estoy encargado provisionalmente del curso de filosofía. Bajo la influencia de *Heidegger* he estudiado principalmente a *Husserl*, así como el pequeño trabajo de *Heidegger* publicado en *Literarische Rundschau* en 1912 y los «Fundamentos» de Geyser, y converso con él [Heidegger] en el seminario de filosofía para obtener una mayor claridad sobre los problemas. Le expongo lo que diré en la lección y discutido lo leído con él. Me ayuda más de lo que quizás él mismo advierte (*Legado Krebs, Notizen*, «Heidegger», UAF C 126/2)⁶.

Ya que el puesto de Krebs era provisional, la Facultad de Filosofía inicia el proceso de sustitución en la cátedra vacante con la partida de Schneider. De acuerdo con las anotaciones y el diario de Krebs, en un primer momento parecía que él mismo podría ser un fuerte candidato. Sin embargo, muy pron-

⁴ Engelbert Krebs nace en 1881 y muere en 1950. Desde 1919 es profesor de dogmática en la Universidad de Freiburg. En 1936 fue retirado por los nacionalsocialistas y es rehabilitado en 1945.

⁵ Ver la carta desde Roma de Laslowski a Heidegger del 23 de octubre de 1912: «Le hablé de ti [a Krebs] y le dije que lo visitarás» (Denker 2004; 34ss). Krebs mismo recuerda que Heidegger había asistido a una conferencia de él antes de partir a Roma. Tanto los «Diarios» como las «Anotaciones» de Krebs se hallan en UAF C 126.

⁶ Se trata de la anotación del 7 de noviembre de 1913.

to se dejará ver que no era deseado para ocupar tal plaza, quizás en parte por ser sacerdote. Asimismo, otros candidatos como Max Ettlínger de München y Joseph Geysér de Münster no tenían sólidas cartas de presentación. En esas circunstancias Finke pondrá la mirada en el joven doctor Heidegger, y ya en otoño de 1913 cambia de opinión en torno a la propuesta del examen de estado y más bien lo anima a habilitarse con un trabajo sobre historia de la filosofía. La anotación completa de Krebs reza:

¡Finke parece dar un giro! Hoy poco después de las cinco me visitó el Dr. Heidegger y me dijo que Finke habló con él y le dijo: «Usted debe escribir un trabajo sobre historia de la filosofía. Venga conmigo al seminario. Entonces habló de la ocupación de la cátedra y señaló que lo más seguro o por lo menos lo probable es que el Dr. Ettlínger no ocupe la cátedra, ya que es cuestionable si él, con sus predisposiciones sobre Martin Deutínger, será capaz de escribir algo, y también es cuestionable si Rickert tiene interés en un trabajo sobre M. Deutínger. Sobre Geysér Rickert habló en forma muy despectiva: Natorp le había escrito en torno al libro de Geysér *Fundamentos de la lógica y de la teoría del conocimiento* que un libro así no debe leerse, y Husserl le escribió que es una compilación insignificante, algunas cosas las aprendió Geysér con Husserl. Entonces siga adelante de tal modo que usted lleve a cabo un trabajo de historia de la filosofía» [...] Si ahora Finke quiere llevar a Heidegger a la cátedra, después de que en verano le había recomendado presentar el examen de estado de las materias filosóficas, me parece bien (*Legado Krebs, Notizen, «Philosophische Professur», UAF C 126/2-3*).

En otra anotación de Krebs queda enfatizada claramente la oferta de Finke y las posibilidades que se le abrían al joven Heidegger:

Hoy en la tarde vino [Heidegger] a verme entre cinco y seis y me contó que Finke le empuja a habilitarse con un trabajo sobre historia de la filosofía y que ha hablado con él de una manera que no deja lugar a dudas de que, a la vista de la cátedra vacante, Heidegger tiene que apresurarse en poder estar pronto disponible para ser *Privatdozent* (*Legado Krebs, Notizen, «Heidegger», UAF C 126/2*).

Heidegger tomará en serio la oferta y se apresurará a escribir una tesis de habilitación. Sin embargo en 1913 inicia el proyecto con un trabajo todavía en el ámbito de las matemáticas, así lo hace saber Krebs en una anotación de noviembre de ese año:

Desde hace días he hablado con Heidegger en varias ocasiones respecto a que él debería escribir un trabajo sobre historia de la filosofía como tesis de habilitación. Le sugerí trabajar un tratado *lógico* del Maestro *Dietrich* [...] Siempre me respondió que el tema seguramente le interesaría, pero que teme que no salga algo bueno en poco tiempo, y que por el contrario espera *con seguridad* algo bueno de su trabajo lógico-

matemático [...] Él trabaja «Sobre la esencia lógica del concepto de número» y se siente enteramente en casa porque domina por completo matemáticas elevadas [...] (*Legado Krebs, Notizen, «Heidegger», UAF C 126/2*).

La sugerencia de Krebs en cuanto al tema no repercute en Heidegger, ya que en una anotación de Krebs de principios de 1914 consta que Heidegger trabajaba todavía en una tesis en el ámbito lógico-matemático: «No está claro [...] si él se habilita con un trabajo *histórico* o *lógico*; este último se desarrolla bien, al primero no quiere atreverse [...]» (*Legado Krebs, Notizen, «Philosophische Professur» en UAF C 126/2-3*).

No será hasta la primavera de 1914 cuando Heidegger se atreva a escribir una tesis sobre historia de la filosofía. De acuerdo con las investigaciones de Ott el hecho de que la tesis haya sido sobre Duns Escoto descansa en un aspecto estrictamente financiero, ya que la beca que tuvo Heidegger de 1913 a 1916, la beca de la Fundación Schaezler, se otorgaba para trabajar en el ámbito de la filosofía tomista (ver Ott 1986; 1992, 90ss). Sin embargo, me parece que lo determinante en este hecho no fue tanto la temática concreta de la tesis, sino su ingreso al ámbito histórico de la filosofía y el alejamiento de su herencia científica; así lo percibió el mismo Heidegger en el currículo redactado en 1915 para acompañar el proceso de habilitación:

El estudio de Fichte y Hegel, la intensa ocupación con el libro de Rickert *Límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza* y las investigaciones de Dilthey, sin olvidar las lecciones y prácticas de seminario con el señor consejero Finke, trajeron como consecuencia que mi repulsión por la historia, alimentada por mi predilección por las matemáticas se derrumbó por completo. *Me di cuenta de que la filosofía no puede orientarse unilateralmente ni según las matemáticas y las ciencias de la naturaleza ni según la historia, pero que esta última, en su calidad de historia del espíritu, puede enriquecer incomparablemente más a los filósofos.* Este incipiente, pero creciente interés histórico, me facilitó la ocupación con la filosofía medieval, absolutamente necesario para un profundo conocimiento de la escolástica (Heidegger 2000, 39; las cursivas son mías).

§ 16. HEIDEGGER, HEISENBERG Y VON WEIZSÄCKER

Después de su estancia en Marburg, el regreso de Heidegger a Freiburg en sustitución de Husserl en la cátedra va acompañado de un renovado interés por la ciencia natural. Por ello encontramos que en el semestre invernal de 1927-1928 Heidegger organiza un círculo de trabajo con docentes de las facultades de ciencias naturales, matemáticas y de medicina. Tal evento llevó el título de «La amenaza de la ciencia».

Después de varios años de docencia magnética por parte del pequeño mago de Meßkirch, la universidad lo incluye en su proyecto institucional y lo nombran rector en 1933. Haber aceptado la rectoría bajo el nacionalsocialismo

será, como sabemos, un error que le costará caro a Heidegger.

Con menos de un año en el cargo, Heidegger decide renunciar a la rectoría en abril de 1934 (ver Heidegger 2000; 274). Sin embargo, en febrero de ese año participa en un ciclo sobre las tareas de la vida espiritual en el estado nacionalsocialista, y dicta el 22 de febrero de 1934 la conferencia intitulada «La necesidad de la ciencia». Posteriormente uno de los participantes en ese ciclo, el historiador Hermann Heimpel, recordará el efecto de Heidegger en esos momentos: «que nuestra comunidad de aquella época, junto al joven historiador [Stadelmann] el filólogo Schadewaldt y el historiador del arte Bauch, haya experimentado la elevación de la filosofía de Heidegger y el poder de su personalidad, y que hayamos visto su ataque al “trajín” de la ciencia como un manifiesto al preguntar obligado, como un llamado a nosotros mismos y como la consumación pensante de la necesidad de nuestra generación» (Heimpel 1995; 210)⁷.

Al año siguiente, concretamente en otoño de 1935, Heidegger acepta reunirse por primera vez con dos grandes científicos del momento: Werner Heisenberg, quien en 1932 había obtenido el Premio Nobel de Física, y Victor von Weizsäcker, tío de Carl Friedrich von Weizsäcker. La reunión se lleva a cabo en la cabaña de Todtnauberg.

A partir de ahí, la relación entre Heidegger y los físicos se mantendrá, aunque será más estrecha a partir de la década de los años cincuenta debido a los encuentros organizados por la pareja von Podewils en München. Veamos esto.

Como ya vimos, la prohibición docente que recibió Heidegger lo mantuvo aislado durante varios años. Sin embargo, algunas invitaciones como las que hicieron el conde Clemens von Podewils, Secretario General de la Academia Bávara de las Bellas Artes, y su esposa Sophie-Dorothee, prepararán el retorno de Heidegger al ámbito público. De hecho, la primera invitación que le hacen para dictar una conferencia en München será, de acuerdo con Heidegger mismo, su primera aparición en público después de los años difíciles de la prohibición docente: «Las conferencias en Bühlerhöhe —escribe Heidegger a Clemens von Podewils el 8 de abril de 1950— fueron más bien una actividad privada; por el contrario en München hablaré por primera vez en público y por ello me conformo con una conferencia»⁸. Tal aparición pública será, como sabemos, el 6 de junio de 1950 con la lectura de su conferencia «La cosa».

En los años siguientes Heidegger frecuentará München. Sin embargo será en 1953 cuando se intensifique el interés con algunos científicos debido a la organización del coloquio «Las artes en la época técnica», por parte de Clemens von Podewils. Heidegger participará activamente en la delimitación del tema y en la selección de los invitados. Esto se deja ver desde la carta de Heide-

⁷ Otros participantes fueron Rudolf Stadelmann con la conferencia «La conciencia histórica de la nación» (9 de noviembre de 1933), y el historiador Hermann Heimpel con la conferencia «Alemania medieval, destino de Alemania» (23 de noviembre).

⁸ Las cartas de Heidegger a Podewils han sido consultadas en la Academia Bávara de las Bellas Artes de München, a cuyos directores agradecemos el acceso y la autorización para citar de este material inédito.

gger a Podewils del 17 de marzo de 1953: «Voy a proponerle a Heisenberg si es posible que pase aquí a Freiburg en abril en su viaje de regreso de Italia, de modo que yo pueda hablar con él personalmente sobre la particular temática de “naturaleza y técnica”».

Para preparar el mencionado coloquio, que finalmente tendrá lugar en otoño de 1953, Heidegger estará en München varias ocasiones. El 27 de marzo hay una sesión en donde, además de Heidegger, participan Romano Guardini, Walter Riezler, Manfred Schröter y Clemens von Podewils, entre otros. Al final del respectivo protocolo se anuncia una sesión que tendrá lugar después del 1 de junio, «de ser posible con la participación de Heisenberg»⁹.

Será precisamente Heidegger el más interesado en que Heisenberg asista y escuche la conferencia «Ciencia y meditación», leída el 4 de agosto: «ante todo me importa que Heisenberg escuche la conferencia», escribe Heidegger a Podewils el 18 de julio de 1953. De hecho la conferencia será configurada por Heidegger en consideración a Heisenberg, tal como lo señala en una carta del 26 de julio: «Modifiqué mi conferencia destacando más claramente lo central de un diálogo con Heisenberg, pero todavía no he terminado de afinar por completo algunos detalles».

El fructífero encuentro con Heisenberg da orientación en torno a la planeación del coloquio de otoño. Esto lo informa Heidegger en la invitación que le hace a Friedrich-Georg Jünger, el 19 de agosto, para participar en el evento:

Su carta del 14 de junio sobre la matematización del lenguaje me muestra que ambos miramos en el mismo ámbito esencial. Tal coincidencia es alentadora en esta época confusa. / A finales de julio y principio de agosto estuve nuevamente en München y Haarsee. En ambos lugares me encontré con Heisenberg. / En la conferencia «Ciencia y meditación» intenté mostrar cómo aparece hoy en día lo real, para caracterizar el ámbito al cual debe enfrentar el arte de una u otra manera. / Heisenberg está muy dispuesto para participar en el coloquio mediante la conferencia «La naturaleza en la física actual». Yo mismo intento sostener una conferencia bajo el título «La pregunta por la esencia de la técnica». En las conversaciones imperó el acuerdo de que *sólo usted* puede dictar la conferencia sobre lenguaje y poesía (Heidegger 2001; 10ss).

Asimismo, Clemens von Podewils escribe unos días después a F.-G. Jünger lamentando su ausencia, y a la vez enlistando a los participantes de aquel encuentro preparatorio: «Es una lástima que no hayas podido venir a München al diálogo preparatorio con Heisenberg, Heidegger, Guardini y los otros»¹⁰.

Después de esta intensa preparación, el coloquio se llevó a cabo en la gran aula de la Escuela Técnica Superior de München, del 16 al 20 de noviembre de 1953, y contó con la participación de Heidegger («La pregunta por la técnica»), Heisenberg («La idea de la naturaleza de la física moderna»), F.-G. Jünger («El lenguaje»), Guardini («La situación del ser humano»), Emil Preterorius («El arte

⁹ El protocolo ha sido consultado en el Literaturarchiv Marbach.

¹⁰ Carta del 24 de agosto de 1953 conservada en el Literaturarchiv Marbach.

figurativo»), Riezler («La música»), y Schröter (conclusiones). Entre los oyentes se encontraban Ernst Jünger, José Ortega y Gasset y Hans Carossa. Heidegger quedó complacido por el nivel del coloquio y se lo hizo saber a Podewils en una carta del 15 de diciembre de ese año: «En el viaje [debido a conferencias en Marburg, Kassel, Hofgeismar] constaté en todos los lugares el fuerte efecto del coloquio de München; ante todo se notaba que el asunto fue *diferente* a los “coloquios” y “encuentros” acostumbrados».

Esta buena experiencia del coloquio en München mantendrá a Heidegger ligado al grupo de científicos e intelectuales mencionados, aunque el que figurará en un diálogo más intenso con Heidegger en los años siguientes será el alumno de Heisenberg: Carl Freidrich von Weizsäcker. Éste y Heidegger se encuentran nuevamente en Kassel el 11 de diciembre de 1953, cuando Heidegger sostiene ahí su conferencia «...poéticamente habita el hombre...».

Por una carta posterior sabemos que Heidegger dialogará con él sobre mecánica cuántica y causalidad, así consta en la carta del 13 de octubre de 1954, cuando von Weizsäcker le propone temáticas de discusión:

Se trata de dos temas, los cuales, como yo creo, están ligados uno con otro: la interpretación exacta de la mecánica cuántica y el paso actualmente efectivo más allá de la mecánica cuántica, el cual probablemente tendrá que ver con el problema de la continuidad. Lo que yo sabía hasta el momento sobre estos temas los escribí en el artículo «Sobre continuidad y posibilidad» que le envié a usted hace cerca de dos años, y sobre el cual usted me habló en Kassel en el invierno pasado. Pero este artículo era más programa que ejecución .

A partir de febrero de 1954, mediante el contacto epistolar, buscarán posibilidades para algún encuentro, pero fundamentalmente se centrarán en la exposición de las investigaciones de von Weizsäcker y el interés de éste en los textos de Heidegger: «Los jóvenes que estudian conmigo tienen en su mayoría un interés filosófico muy vivo, con ellos y con un grupo de estudiantes de la Fundación Académica hemos leído en los dos semestres anteriores lentamente y con cierto cuidado su artículo sobre la época de la imagen del mundo [...]»¹¹. Y más adelante señala la importancia de comprender eso que Heidegger describe como modernidad: «Aquello que sea la modernidad busco aclarármelo una y otra vez desde diferentes perspectivas». La importancia filosófica del preguntar de von Weizsäcker logra divisar su investigación científica bajo nuevas luces: «Aquí es pues la mecánica cuántica quizás el ejemplo más importante de un tipo de ciencia, que mediante una radicalización del pensar moderno supera ciertas posiciones de arranque de la modernidad». La consecuencia de esta posibilidad es que para von Weizsäcker la mecánica cuántica deja a un lado el ámbito de la lógica clásica, pero «para poder describir correctamente la situación lógica que aquí surge, es necesario remitirse detalladamente a la pregunta ontológica». Evidentemente ahí yace para el físico un ámbito de diálogo

¹¹ Esta y otras cartas están albergadas en el Max-Planck-Institut en Berlin.

con un filósofo como Heidegger, por ello señala que estas preguntas «sólo las puede hablar con usted [Heidegger]».

En las cartas entre marzo y julio se ve que buscarán alguna fecha para hablar personalmente sobre estos asuntos. Las responsabilidades de von Weizsäcker complicarán su visita a Freiburg, la cual finalmente se suspenderá ese año debido a un cólico renal de von Weizsäcker, como consta en la carta del 13 de octubre de 1954.

Sin embargo, para esas fechas, Heidegger ya ha comenzado a delinear con su amigo Podewils la temática del siguiente coloquio en München: el lenguaje. El epistolario muestra nuevamente qué tanto Heidegger se compromete con la organización y preocupación en la elección de los conferenciantes. Y aquí es en donde Heidegger sugiere la participación de su dialogante en el ámbito científico: «en el coloquio por el momento aplazado debería explicarse la “logística”, la cual cobra poder de modo más intenso, incluso en lo fundamental. / Y aquí quedaría bien C. Fr. v. Weizsäcker» (carta del 28 de noviembre de 1954).

A partir de esta propuesta, Heidegger escribe el 6 de julio de 1955 a von Weizsäcker para invitarlo a participar con una conferencia sobre «lenguaje y logística». A pesar de ello, la respuesta de éste, del 12 de julio, será negativa debido a que él mismo se propuso un periodo de tres años sin conferencias para avanzar en sus trabajos pendientes. Sin embargo, este rechazo no significa el olvido del diálogo pendiente, el cual tendrá lugar en noviembre de 1955.

Las visitas y diálogos se extenderán a lo largo de los siguientes años. Heidegger incluso sostendrá seminarios con los alumnos de von Weizsäcker en Hamburg en la década de los años sesenta (ver Neske 1977; 240ss). Rebasaría nuestro objetivo actual delinear con detalle la relación entre ambos. Eso será dejado para otro trabajo¹². Sin embargo, para concluir este apartado bastará exponer dos citas que muestran el interés del filósofo por la ciencia y del científico por la filosofía. La primera remite a lo que escribe Heidegger a Boss en torno a una visita de von Weizsäcker: «Ayer estuvo aquí von Weizsäcker por un día, hubo un muy fructífero diálogo, es decir, preguntas sobre preguntas, que se forman tan pronto se lleva la ciencia al pensar» (Heidegger 2007; 363). La otra cita, sacada de la carta de von Weizsäcker a Heidegger, del 7 de noviembre de 1971, indica la perseverancia del primero respecto de la obra del segundo:

Además de una lección de una hora sobre teoría cuántica, sostengo un seminario sobre *Ser y tiempo*. Es la primera vez que doy una clase sobre un escrito de usted. Usted sabe que hasta el momento no me había sentido preparado suficientemente para ello. Siento que ahora comienzo a entender lentamente de lo que usted habla.

¹² Concretamente se llevará a cabo en una «crónica de Heidegger» que se haya en preparación.

§ 17. HEIDEGGER Y BINSWANGER

El contacto entre Heidegger y Binswanger se establece a partir del setenta aniversario de Husserl. Así, en 1928 iniciará un intercambio epistolar que se extiende hasta el 26 de noviembre de 1965, unos meses antes de la muerte de Binswanger. La primera carta de Heidegger a Binswanger, del 31 de octubre de 1928, tiene la intención de invitarlo a participar en el regalo a Husserl, en cuya organización Heidegger toma parte: un busto en bronce del maestro hecho por el escultor Arnold Rickert. Binswanger responde en forma positiva a la invitación unos días después (5 de noviembre), y menciona el deseo de conocerlo personalmente.

La respuesta de Heidegger en febrero de 1929, en la cual agradece la participación de Binswanger, también da a entender que en esos meses tuvo lugar el primer encuentro en Frankfurt am Main. Esto lo confirma la siguiente misiva de Binswanger, en donde comunica el envío de la donación para el regalo de Husserl y expresa también su agradecimiento por la invitación a la correspondiente fiesta en honor al maestro. Asimismo, deja ver ya lo impresionado que quedó por la conferencia de Heidegger: «Su conferencia de Frankfurt me mantiene ocupado de manera rememorante en forma intensa y me alegra poder estudiarla pronto impresa»¹³.

Posteriormente Binswanger envía a Heidegger sus escritos publicados en los siguientes años. Cuando Heidegger ya había aceptado la rectoría de la universidad contesta a Binswanger agradeciendo los envíos y señalando que los conserva para una lectura cuidadosa, ya que: «Mi interés por las preguntas que a usted ocupan y que como veo usted coloca sobre una nueva fundamentación, en mi caso se ha incrementado aún de manera esencial en los últimos años» (carta del 22 de mayo de 1933).

En noviembre de 1934 Binswanger escribe a Heidegger haciendo mención de la invitación a la conferencia que Heidegger dictaría el 30 de noviembre en Konstanz¹⁴. Binswanger no sólo confirma su deseo de escucharlo, sino que también le ofrece su casa y lo invita a su vez a una conferencia que él mismo dictará el 1 de diciembre sobre las posibilidades y realidades del efecto psicoterapéutico. Además añade que en su conferencia tratará el problema de lo corporal desde el punto de vista de la existencia. Dos días después Heidegger contesta que le encantará poder asistir.

Ya para principios de 1937 Binswanger le anuncia a Heidegger que en ese invierno ha estado intensamente ocupado con su obra, ya que planeó desarrollar algo así como «los fundamentos antropológicos del conocimiento psicológico» (carta del 23 de febrero de 1937).

A principios de 1944 Binswanger envía a Heidegger uno de sus libros, con la indicación de que Heidegger diferencie las intenciones antropológicas de

¹³ Binswanger se refiere a la conferencia «Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins» que Heidegger sostuvo en Frankfurt am Main el 24 de enero de 1929. De paso hay que señalar que en esa ocasión se llevará el único encuentro de Heidegger con Theodor W. Adorno.

¹⁴ Se trata de la conferencia «Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie».

Binswanger, recibidas de los impulsos ontológicos del mismo Heidegger. «Qué tanto yo le agradezco, espero que lo note en cada renglón. También mi libro sobre la huida de las ideas no lo pude haber escrito sin usted», escribe Binswanger a Heidegger el 12 de febrero de 1944.

En 1947 se mantiene una intensa correspondencia entre ambos pensadores. A principios del año Heidegger escribe que en un pequeño círculo, probablemente con Beringer y von Gebattel, intentaron aclarar algunas preguntas en torno a la obra de Binswanger, y en esa ocasión Heidegger aprovechó para leer una conferencia de Binswanger de 1945 y el caso Ellen West. En la carta del 2 de febrero de ese año, Heidegger expresa algunos puntos de vista importantes en torno al trabajo de Binswanger:

El ensamble y el esfuerzo de la ciencia contemporánea dominan la representación. La caza de posibilidades técnicas de la investigación determina las expectativas. Ante el deslumbramiento del trajín científico se desvanece lo inaparente, pero decisivo, a decir que los enfermos nerviosos, mentales son seres humanos y que el investigador y el médico se hallan en un encuentro humano con estos seres humanos [...] La ciencia adicta a los hechos no ve ni la cosa (el ámbito inaparente del encuentro humano cercano y propio) ni el paso que usted ha dado de la relación sujeto-objeto al ser-en-el-mundo. Ni en la relación sujeto-objeto ni en el ser-en-el-mundo se trata de una teoría, sino de un acontecer en la historia del ser, cuya historia el ser humano experimenta y atiende o pasa de largo y olvida. La transición de uno a otro no es un cambio de método y punto de apoyo, sino un viraje en el ser, en el cual está en juego la esencia y el dominio de la técnica, y con ello la esencia de la ciencia moderna [...] Por ello le agradezco que exista su gran obra y que me la haya obsequiado [...] En contraposición a esto, Jaspers se queda en un registro de posibilidades metódicas sin quedarle claro que los métodos se fundan en otra cosa que no es sólo método. Pero para cada uno de nosotros llega un momento en el cual ya no es capaz de saber ni decir lo que lo lleva a pensar.

En la respuesta de Binswanger del 6 de marzo, éste muestra su alegría por la positiva reacción de Heidegger en torno a sus aportaciones y expresa abiertamente la deuda con Heidegger: «Que se me haya aclarado el hecho de que los métodos se fundan en otra cosa que no es método, eso se lo agradezco a usted, sólo a usted. Después de que Husserl me quitó las ‘cataratas’ naturalistas y me puso en la mano un método con el cual siquiera pude comenzar a trabajar, usted me quitó ‘las cataratas idealistas’ y me mostró en qué debe fundarse todo método antropológico».

En la siguiente misiva, del 6 de mayo, Heidegger inicia con la propuesta de que Binswanger debería escribir una «Hermenéutica de la exploración», a la cual correspondería también una hermenéutica del modo en el cual los psiquiatras y los neurólogos conversan [...] Sería un compendio provisional de la experiencia y saber en sus principios esenciales».

Binswanger responde el 13 de mayo, y como ya es usual enfatiza la importancia de las cartas de Heidegger. Asimismo, envía a Heidegger medicamentos

y dos latas de carne, lo cual éste agradece en la respuesta del 12 de junio, indicando que todo ese verano permanecerá en su cabaña de Todtnauberg para trabajar sin distractores.

El 31 de mayo de 1949, Binswanger escribe a Heidegger para afinar detalles de un encuentro planeado para el 11 de junio. El 22 de septiembre de ese año Binswanger felicita a Heidegger por su sesenta aniversario, y ahí indica que: «Cada paso de su pensar significa para nosotros, en la medida en que lo ejecutamos, una participación directa en el trayecto de la historia de la filosofía». Le agradece el contacto directo y el interés que ha tenido por su trabajo:

Cada una de sus visitas es para mí y para mis amigos no sólo un acontecimiento amistoso, sino histórico. Su interés por mis trabajos es para mí siempre un incentivo y hoy quiero nuevamente expresar qué tan contento estoy de su generosidad, la cual veo en el hecho de que usted tiene tanta comprensión en torno a mis objetivos científicos particulares y sus desviaciones de los suyos.

Pero ¿en qué consisten las desviaciones a las que refiere Binswanger en torno a su «análisis psiquiátrico del *Dasein*»? ¿En qué medida se aleja de la propuesta de Heidegger? Las conversaciones entre Heidegger y Medard Boss, especialmente en torno a los *Seminarios de Zollikon*, mostrarán cierta parcialidad en la transformación psiquiátrica de la fenomenología que Binswanger lleva a cabo. No es este el lugar para desplegar un análisis detallado al respecto, sin embargo me parece pertinente señalar una problemática central en la relación entre filosofía y psiquiatría: el carácter ontológico de la filosofía y el carácter óptico de las ciencias particulares como la psiquiatría. En esta dirección Heidegger critica lo siguiente:

Sin embargo, como Ludwig Binswanger tuvo que admitir hace algunos años, él malentendió la analítica del *Dasein*, aunque esto fue un «malentendido productivo», como él lo llama. Esto lo pueden ustedes reconocer en el hecho de que en el amplio libro de Binswanger acerca de las formas fundamentales del *Dasein* se da un «complemento» del «cuidado sombrío» de Heidegger, a saber, un tratado sobre el amor, que supuestamente Heidegger olvidó [...] Pero el malentendido de Binswanger no se halla tanto en que él quiera complementar «el cuidado» mediante el amor, sino que él no ve que el cuidado tiene un sentido existencial, es decir, ontológico. Por ello la analítica del *Dasein* pregunta por la constitución ontológica fundamental (existencial) del cuidado y no desea dar una mera descripción de fenómenos ópticos del *Dasein* (Heidegger 2007; 170ss).

La confusión de Binswanger entre el ámbito óptico y ontológico sugiere la pregunta en torno a las posibilidades que ofrece la filosofía para la psiquiatría. ¿Cómo puede una ciencia como la psiquiatría moverse en esta dimensión de la diferencia ontológica sin traicionar la propuesta radical heideggeriana? ¿Acaso no es un impedimento de principio por parte del mismo Heidegger? ¿Acaso no

volvemos con ello al argumento de los críticos en torno al carácter «superior» del filosofar y el correspondiente desprecio de las ciencias ónticas?

Medard Boss, el gran dialogante en asuntos psiquiátricos de Heidegger, recuerda una conversación en donde precisamente se tocó este punto y la crítica que al respecto también llevó a cabo de Sartre. De acuerdo con Boss, Heidegger habría indicado lo siguiente:

De todo lo que Sartre escribe, nada es verdadero. Más bien la totalidad de los rasgos ontológicamente esenciales de una cosa son visibles sólo a través de datos ónticamente descriptibles, como viceversa todos los datos ónticamente perceptibles están fundados en sus determinaciones ontológicas y son regidas por éstas, en tanto son. Los rasgos ontológicos y los hechos ónticos no pueden ser encontrados de manera separada, sino que siempre se entrelazan uno con otro (Boss 1991; 125).

Si pudiéramos en duda las afirmaciones de Boss, contamos, sin embargo, con aquello que Heidegger había indicado a su alumno Löwith en 1927:

También estoy convencido de que la ontología sólo puede ser fundada ónticamente, y creo que hasta el momento, antes de mí, nadie lo había visto ni señalado de manera explícita. Pero la fundación óntica no quiere decir remitir y retornar *arbitrariamente* a algo óntico, sino que el fundamento sólo es hallado *para la ontología* de modo que uno sabe lo que esto mismo es y entonces la deja fundamentarse como tal (carta del 20 de agosto de 1927).

En un primer momento la diferencia ontológica está siempre presente: es la diferencia entre ser y ente, pero ser no debe ser visto de entrada como lo presupuesto sustancial, sino como lo otro del ente. Si, como se despliega en la ontología fundamental, tal posibilidad de acceder al ser acaece en el *Dasein*, entonces ahí debe hacerse palpable la diferencia ontológica. Sin embargo, tal diferencia debe partir de la aprehensión del modo de ser de ese ente, la existencia y no la mera presencia. Visto desde ésta, como lo ha hecho la tradición metafísica occidental, el carácter óntico yace en el cuerpo y el carácter ontológico en la razón, alma o en alguna otra instancia metafísica. Sin embargo, ya que el *Dasein* es abierto desde la existencia, es decir, como comprensión afectiva de posibilidades templadas, entonces el cuerpo no puede ser visto simplemente como algo óntico, sino que es abierto ahora en su correspondiente carácter existente. El cuerpo no es pues un cuerpo presente, sino existente por ser propio del ente *Dasein*.

De esta forma, en la caracterización del *Dasein* se debe tener en cuenta lo siguiente: no se trata de un lado óntico (cuerpo) y otro ontológico (existencia), sino que si en el *Dasein* ocurre la diferencia ontológica, esto debe ser entendido en el sentido de que el *Dasein* es comprensión disposicional-afectiva de posibilidades templadas (ver Xolocotzi 2007). El carácter ontológico de la existencia es la comprensión afectiva y el carácter óntico es la posibilidad templada. Decir que el *Dasein* existe es decir pues que comprende posibilidades

y dispone temples. Sin embargo, esto rompe ya con una visión tradicional en donde no sólo se separa el cuerpo del alma, sino que también se separa el ámbito racional del sentimental y volitivo. Que el *Dasein* exista significa partir de un ámbito que no tiene que ver con una visión apoyada en la determinación del ser humano como sujeto. El *Dasein* es el ahí del ser, el lugar de la apertura de ser. En este sentido la comprensión disposicional de posibilidades templadas remite a una dimensión de apertura que al no ser subjetiva no es tampoco cognoscitiva. La larga tradición de Occidente y la correspondiente clausura de posibilidades originarias de aprehensión, así como el apego a una exclusiva interpretación subjetivista, nos hace ver la propuesta heideggeriana como imposible.

Si nos internamos en este modo de ver, entonces veremos que en la comprensión disposicional no cabe una idea del ser como fue aprehendida desde la ontología tradicional, sino que está en juego una radicalidad en la tematización que Heidegger resumió bajo el título «la pregunta por el ser». Desde el inicio de tal búsqueda, plasmada magistralmente en un primer momento en *Ser y tiempo*, se halla en juego el papel de la diferencia ontológica comprendida a partir de la diferencia entre ser y ente, pero a la luz de su copertenencia. Esto, como vemos en los trabajos tardíos en Zollikon, indica que fue algo central en la renovación filosófica por parte de Heidegger y que se mantuvo en todos los quiebres de su pensar.

Qué tan en serio era para Heidegger dialogar y aclarar estas diferencias, lo muestra nuevamente la conversación que tuvo con Binswanger el 28 de enero de 1955. Binswanger elaboró un protocolo de la reunión en donde queda plasmado que la segunda pregunta insiste en torno a la diferencia ontológica: «por un lado es evidente para mí que las diferencias empíricas no alcanzan nada de una relación ontológica con el otro, lo que Heidegger naturalmente aprueba».

Como podemos ver, la relación de Heidegger y Boss con Binswanger es una parte importante para entender la relación entre la fenomenología hermenéutica y la apropiación científica por parte de la psiquiatría. Binswanger fue el primero en encontrar en *Ser y tiempo* una fuente para interpretar psicológicamente la patología y el estar sano. Sus textos fueron el testimonio de la posibilidad concreta de un acercamiento entre una ciencia como la psiquiatría y un planteamiento filosófico radical como el de Heidegger.

§ 18. LA EXPERIENCIA DE ZOLLIKON

La crítica central a los procesos terapéuticos por parte de Heidegger se centra en la idea de ser humano presupuesto por las ciencias particulares: «Hasta hoy la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto en un sentido amplio, como algo que está-ahí (*etwas Vorhandenes*), como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano» (Heidegger 2007; 215).

Ya desde *Ser y tiempo*, Heidegger propone pensar al ser humano en una dimensión ontológica que restituya su dignidad como aquel ente que no está meramente ahí presente, sino que su estar siendo está determinando por ser

comprensión afectiva en medio de entes, es decir, su ser es existencia y no mera presencia (ver Xolocotzi 2007).

Así, cuando una tematización filosófica o científica particular aprehende al ser humano presencialmente sin abrir su carácter ontológico propio, entonces la apreciación de su ser permite verlo sólo como sujeto (filosofía) o como objeto (ciencias particulares). Romper esta recalcitrante visión occidental fue uno de los grandes logros de la ontología fundamental heideggeriana.

Evidentemente Heidegger se mantuvo siempre en el ámbito filosófico, sin embargo descubrió que las ciencias particulares trabajaban sobre una idea presencial de ser humano, lo que a su vez determinaba los métodos de acceso. De esta forma, Heidegger presiente que un cambio en los fundamentos puede a la vez sugerir un cambio en los procesos de las ciencias particulares, especialmente las ciencias humanas. Y ese fue el motivo de la aventura heideggeriana en Zollikon.

En 1947 el psiquiatra suizo Medard Boss, quien había asistido a cursos de Freud y de Jung, accede a *Ser y tiempo*. De inmediato contacta al autor con la esperanza de clarificar algunas de sus inquietudes en torno a la vivencia del tiempo en los enfermos psíquicos. Inesperadamente Heidegger responde el 3 de agosto de 1947:

Como usted sabe, *los problemas de la psicopatología y de la psicología me interesan mucho en lo que respecta a los principios*, aunque me faltan tanto el dominio del tema como los conocimientos de los nuevos trabajos de investigación al respecto (SZ, 319; las cursivas son mías).

El contexto en el cual se inserta la entusiasta respuesta de Heidegger a Boss puede documentarse actualmente tomando en consideración la crítica situación en la que se encontraba el filósofo a finales de la Segunda Guerra Mundial, como ya documentamos en el segundo capítulo del presente texto.

La experiencia del colapso que vivió en esos años lo llevó a estar en terapia en Badenweiler y a la vez a cuestionar los fundamentos de tales procesos terapéuticos. Ya en una de las primeras cartas a Boss, Heidegger le informa que la relación con su psiquiatra Victor von Gebattel no había sido sólo de terapeuta y paciente, sino que iba más allá de eso: «Quizás usted sepa también que el Sr. von Gebattel, *con quien en últimas fechas he discutido cuestiones acerca de los fundamentos filosóficos de la psicoterapia y de la antropología*, dirige ahora un sanatorio en Badenweiler [...]» (Heidegger 2007, 320; las cursivas son mías).

Así, la pregunta por los principios de la psicoterapia, psiquiatría y psicología no partía de un interés académico arbitrario, sino de una pregunta surgida de experiencias personales. Ya en 1948 Heidegger indicará su interés de la siguiente forma: «El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece particularmente fructífero y estimulante» (Heidegger 2007; 320).

Tal interés se mantendrá en vilo por más de una década, de tal forma que a partir de 1959 se institucionalizará en los legendarios *Seminarios de Zollikon*. Se trata de seminarios que Boss organizó de 1959 a 1970 en su casa ubicada en Zollikon, un suburbio de Zürich, y en donde psiquiatras, médicos y estu-

diantes se insertaron en la propuesta filosófica de Heidegger y entablaron fructíferas conversaciones.

Heidegger vio en este trabajo la posibilidad de acercar el método fenomenológico a los médicos formados a partir de las ciencias naturales, teniendo a la vista la época contemporánea y sus determinaciones: «A veces me pregunto de qué modo los médicos jóvenes podrían desprenderse de su exagerado enredo en relación con el saber especial y con la mera práctica. Pero este no es un caso aislado; la dificultad se muestra en todas partes. Ésta aumentará en el futuro con el predominio de lo técnico» (Heidegger 2007; 228). Ante esta situación Heidegger ahonda:

El dominio del pensar técnico-calculador se apoya tan fuertemente en el efecto y lo fascinante del progreso, que hoy es casi imposible de quebrantar. / Pero justo por eso el simple «ver de los fenómenos» no puede ser abandonado, y precisamente no porque el pensar técnico necesariamente y por lo tanto en todos lados se funda en un mínimo de fenómenos vistos directamente (Heidegger 2007; 344).

De esta forma se puede identificar el tono con el que Heidegger lleva a cabo su conversación con la psiquiatría. Se trata de pensar la delimitación de los métodos científicos, de tematizar la experiencia de la técnica ante todo en las ciencias humanas, y de abrir la posibilidad del simple ver de lo dado, de los fenómenos. En contra de la tendencia reduccionista de la técnica que rige también a la ciencia psiquiátrica, Heidegger confía en la necesidad de un ver fenomenológico que motive transformaciones en los procesos científicos: «Es de la mayor urgencia que haya médicos *pensantes* que no están dispuestos a ceder el campo a los técnicos científicos» (Heidegger 2007; 154).

Este llamado se hace cada vez más necesario precisamente al observar el modo tan evidente en el que se muestra la esencia de la técnica contemporánea en la era actual: «vivimos en una época extraña, singular e inquietante. Cuanto más desenfundadamente aumenta la cantidad de información, tanto más decididamente se amplía el ofuscamiento y la ceguera para los fenómenos» (Heidegger 2007, 117; ver Xolocotzi 2008a).

Como ya indicamos, la psiquiatría es para Heidegger un ámbito ejemplar de cuestionamiento porque en ella coinciden el pensamiento filosófico y el científico natural. Se trata entonces de pensar las posibilidades de influencia del ver fenomenológico en el ámbito de la ciencia natural. No es pues, como se ha malinterpretado, un desprecio u hostilidad para con la ciencia, «sino de la crítica a la falta de meditación en relación consigo misma que domina en ella» (Heidegger 2007; 145).

En el fondo, el diálogo crítico con la ciencia tematiza lo dominante en ella: el carácter técnico. Sin embargo, este carácter no remite simplemente a la ejecución de la ciencia; ya que para Heidegger la técnica no es la práctica de la ciencia, sino que ésta «es la que exige el uso de la ciencia matemática

de la naturaleza» (Heidegger 2000a; 63)¹⁵. En este sentido, la transformación moderna de la ciencia iniciada por Galilei y Descartes no consiste sólo en un aspecto colateral, sino en la sustitución del fundamento de la ciencia misma: «lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galilei fue la calculabilidad» (Heidegger 2007; 284), o dicho con otras palabras: «la ciencia presupone la naturaleza como un determinado ámbito de lo que es (del ente), lo cual es mensurable». A partir de esto y de la renovación filosófica llevada a cabo por Descartes, en tanto que éste ubica la seguridad de certeza como lo determinado por las leyes y reglas del pensar humano: por el *cogito*, se constituye entonces por primera vez un sujeto que se dirige a la naturaleza, ésta ahora formada por un conjunto de objetos mensurables. El modo de dirigirse es lo que conocemos como la ciencia moderna, cuyo instrumento de «objetividad» es la calculabilidad que da por supuesto lo mensurable de la naturaleza.

Así, la ciencia pasó a fundamentarse precisamente en el conocer en cuanto formación de representaciones, y la búsqueda de certeza hundió sus raíces en la exactitud matemática entendida como calculabilidad. En esta dirección, la época técnica contemporánea y su dominio de las ciencias no muestra otra cosa que las consecuencias del camino iniciado con la transformación moderna de la ciencia y del proyecto de naturaleza.

La radical crítica a la subjetividad moderna desarrollada a partir de la propuesta fenomenológica y la experiencia personal con la psiquiatría conducen a Heidegger a enfatizar el hecho de que las ciencias humanas ya no preguntan *quién* y *cómo* es el hombre, éste es puesto más bien de antemano como objeto de estudio a través de la manipulación técnica del mundo. Con otras palabras: la psicología, la psicopatología, la antropología tratan al hombre como un objeto, y al hacer esto dejan fuera la pregunta de qué y cómo es él. Simplemente es reducido a un campo neutral de tematización. Frente a esta perspectiva heredada del proyecto moderno de cientificidad, la pregunta que se plantea a partir del análisis heideggeriano del *Dasein* es «¿cómo debe ser fijado el ser humano de modo que la determinación del ser humano corresponda al fenómeno fundamental de la patencia (apertura) del ser?» (Heidegger 2007; 178).

El trabajo de Heidegger en los *Seminarios de Zollikon* preparó el camino para tratar de hacer accesible a los participantes los límites y horizontes sobre los cuales se estructuró su conocimiento disciplinar. Ya desde del segundo seminario y hasta marzo de 1969 (unas veinte sesiones), Heidegger guió a los participantes a través de una de-construcción del conocimiento científico y metafísico, con especial atención al tiempo, espacio y cuerpo. Su presentación se diferencia de otros trabajos en la medida en que planteó posibilidades de comprender asuntos relacionados con la terapia, tales como la esquizofrenia, la manía, enfermedades psicosomáticas y el estrés, ya no a partir de una interpretación subjetiva del ser humano, sino a partir del carácter ontológico de *Dasein*.

Esta de-construcción del modo de ver dominante a partir de la ciencia moderna y de su esencia técnica, así como el despliegue del modo de ver y pen-

¹⁵ Ya en 1928-1929 Husserl había detectado también esto al indicar que «la ciencia [...] ha llegado a ser [...] una especie de técnica teórica [...]» (Husserl 1974; 7).

sar de acuerdo al *Dasein*, establecieron las bases para una práctica terapéutica referida no ya a un sujeto enfermo, sino a una forma de ser que es apertura en el mundo, y que puede dañarse a sí mismo por una 'cerradura' severa en torno a su propia apertura en sus comportamientos (o formas de ser) con los otros y con las cosas.

A partir de lo que hemos visto en el capítulo en torno a las crisis de Heidegger, queda claro que la experiencia terapéutica en *Badenweiler* marcó la posibilidad de la aventura heideggeriana en *Zollikon*. La crisis vivida que lo condujo a convertirse en paciente y a ingresar en un proceso terapéutico lo confrontó con la radicalidad de su pensar y el consecuente enfrentamiento a los fundamentos de la psicoterapia. Fue necesario pues extender la crítica a la subjetividad más allá de la metafísica e integrar a las ciencias particulares como la psiquiatría. Así, los *Seminarios de Zollikon* constituyen un aporte central en esta dirección al haber llevado a cabo un profundo ejercicio de limitación en torno a las pretensiones de la ciencia moderna. La crítica al sujeto, al yo, a la conciencia, busca un retorno al preguntar fundamental, al preguntar por el fundamento de aquel que pregunta, pero no a partir de construcciones modernas, sino a partir de la determinación ontológica de ese ente. La experiencia de *Zollikon* es una clara muestra del trabajo filosófico que, guiando pensantemente, se abre a ciertas formas de comportamiento humano como las ciencias, buscando comprender su ejercicio en diálogo con ellas.

Tanto la aventura en *Zollikon* como el intenso diálogo con los científicos señalados, indican que Heidegger estuvo mucho más cerca de las preguntas científicas de lo que se creía. Como vimos, su relación con la ciencia no queda abandonada en sus años de estudiante, sino que fue un impulso continuo para su pensar.

BIBLIOGRAFÍA

a) Primaria

- Heidegger, M. (1959). Antrittsvorlesung in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. *Wissenschaft und Weltbild* 12.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche I - II*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1978a). *Frühe Schriften*, GA 1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57: 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919) 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (1919). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Entrevista del Spiegel. En *Escritos sobre la universidad alemana* (pp. 49-83), R. Rodríguez (trad). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. & Blochmann, E. (1990). *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, V. Fariás (ed. y trad). Madrid: Anthropos.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*, E. Barjau (trad). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (1996). Carta al padre William Richardson. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, 11-8.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, J. E. Rivera (trad). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. & Arendt, H. (2000a). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, A. Kovacsics (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2000b). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2001). *Ein Brief an Friedrich Georg Jünger (19. August 1953)*. Meßkirch: Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft.
- Heidegger, M. & Rickert, H. (2002). *Briefe 1912-1933*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. & Jaspers K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*, J. J. Garcia Norro (trad). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*, C. Másmela (trad). Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2005a). *¿Qué significa pensar?*, R. Gabás (trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005b). *Übungen für Anfänger: Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación*, D. V. Picotti (trad). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2006a). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Á. Xolocotzi & C. Gutiérrez (trads). México: Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*, Á. Xolocotzi (trad). Morelia: Jitanjáfora.
- Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, S. Sfriso (trad). Buenos Aires: Manantial.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1. Den Haag: Nijhoff.

- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel*, vol. 3. Dordrecht: Kluwer.
 Husserl, E. (1994a). *Briefwechsel*, vol. 5. Dordrecht: Kluwer.
 Husserl, E. (1994b). *Briefwechsel*, vol. 2. Dordrecht: Kluwer.
 Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*, A. Sánchez Pascual (trad). Barcelona: Orbis.
 Nietzsche, F. (1999). *Kritische Studienausgabe*, G. Colli & M. Montinari (eds). Berlin: Walter de Gruyter.

b) Archivos y legados consultados

- Universitätsarchiv Tübingen*: UAT 443/13 - Legado Binswanger.
Erzbischöfliches Archiv Freiburg: EAF Nb 8/67 - Legado Gröber.
Universitätsarchiv Freiburg: UAF Q-A Quästurakten, UAF E 15 - Legado Fink, UAF C 126 - Legado Krebs, UAF E 3 - Legado Müller, UAF E 8 - Legado Welte, UAF C 60 - Legado Brock, UAF C 135 - Legado Friedrich.
Bayerische Akademie der Schönen Künste - Legado Podewils.
Literaturarchiv Marbach - Legado Heidegger.
Max-Planck-Institut Berlin - Legado C. F. von Weizsäcker.

c) Secundaria

- Baumann, G. (1986). *Erinnerungen an Paul Celan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 Biemel, W. (1977). Erinnerungen an Heidegger. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1, 1-23.
 Bösl, A. (1998). Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947. *Philosophisches Jahrbuch* 105, 363-70.
 Boss, M. (1991). Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie. En *Von Heidegger her: Messkirchner Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann.
 Casper, B. (1980). Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923. *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 534- 41.
 Cristin, R. (ed.) (1999). *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)*. Berlin: Duncker und Humblot.
 Denker, A. & Zaborowski, H. (ed.) (2004). *Heidegger Jahrbuch: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, vol. 1. Freiburg: Alber.
 Denker A. & Büchin, E. (2005). *Martin Heidegger und seiner Heimat*. Stuttgart: Klett-Cotta.
 Fink, E. & Patočka, J. (1999). *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg/München: Alber.
 Fischer, A. M. (2008). *Martin Heidegger. Der gottlose Priester*. Zürich: Rüffer und Rub.
 France-Lanord. (2007). *Paul Celan und Martin Heidegger: vom Sinn eines Gesprächs*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
 Gadamer, H.-G. (1977). Einzug in Marburg. En G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (pp. 109-13). Pfullingen: Neske.
 Gadamer, H.-G. (1999). *Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit*. Meßkirch: Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft.
 Gadamer, H.-G. & Vietta, S. (2002). *Im Gespräch*. München: Fink.

- Gómez Davila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, F. (1969). Ein Geburtstagbrief. En *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch* (pp. XX-XX). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heimpel, H. (1995). *Aspekte: alte und neue Texte*, S. Krüger (ed). Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Herrmann, F.-W. von (1994). *Wege ins Ereignis*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Jonas, H. (2004). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, D. Böhler & J. P. Brune (eds). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Klostermann, V. (ed.) (2000). *Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1930-2000*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kusch, M. (1989). *Language as calculus vs. Language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer.
- Lotz, J.-B. (1977). Im Gespräch. En *Erinnerung an Martin Heidegger* (pp. 154-61). Pfullingen: Neske.
- Müller, M. (1988). Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik. En G. Neske & E. Kettering (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* (pp. 190-220). Pfullingen: Neske.
- Müller, M. (1994). *Auseinandersetzung als Versöhnung: ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie = Polemos kai eirene*, W. Vossenkuhl (ed.). Berlin: Akademie-Verlag.
- Neske, G. (ed.) (1977). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske.
- Ochswadt, C. (ed.) (1981). *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis*. Hannover: Charis-Verlag.
- Ott, H. (1984). *Der junge Martin Heidegger Gymnasial-Konviktszeit und Studium*. Freiburger Diözesan-Archiv 104.
- Ott, H. (1986). *Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium*. Freiburger Diözesan-Archiv 106.
- Ott, H. (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, H. Cortés (trad). Madrid: Alianza.
- Petzet, H. W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag.
- Pöggeler, O. (ed.) (1989). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Pöggeler, O. (2002). *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier.
- Ritter, G. (1984). *Ein politischer Historiker in seinen Briefen*. Boppard: Harald Boldt Verlag.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser.
- Storck, J. W. Y Kisiel, Th. (1992/93). Martin Heidegger und die Anfänge der «Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte». Eine Dokumentation. En *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8, 181-225.
- Stroomann, G. (1960). *Aus meinem roten Notizbuch*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag.
- Tamayo, L. (2001). El colapso de Heidegger, 1945-1946. *Me cayó el veinte* 3, *Revista de la escuela lacaniana de Psicoanálisis*, 161-84.
- Thomä, D. (2003). *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.

- Volpi, F. & Gnoli, A. (2009). *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, J. Salazar Velasco (trad). México: Los libros de Homero.
- Wagner de Reyna, A. (1939). *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación*. Buenos Aires: Losada.
- Xolocotzi, Á. (2002). *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische «Zugang» zum faktischen Leben in den frühen 'Freiburger Vorlesungen'* Martin Heideggers. Berlin: Duncker und Humblot.
- Xolocotzi, Á. (2003). En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 108, 35-44.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2005). Esencia, fundamento y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger. *Éndoxa: Series filosóficas* 20, 733-44.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2007a). Martin Heidegger, el hombre. Entrevista con Hermann Heidegger. En <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/27/sem-cara.html>
- Xolocotzi, Á. (2008). La síntesis fenomenológica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. *Gregorianum* (Revista de la Universidad Gregoriana de Roma) 89, 2, 332-46.
- Xolocotzi, Á. (2008a). Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo. En F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen* (pp. 99-128), vol. 2. Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM.
- Xolocotzi, Á. (2008b). Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon. *La Lámpara de Diógenes* 16/17, 7-23.
- Xolocotzi, Á. (2009). La «Escuela» friburguesa de Heidegger. En M. Cepeda & R. Arango (eds.), *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez* (pp. 493-502). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Xolocotzi, Á. (2009a). *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP.



VIEP
Vicerrectoría de Investigación
y Estudios de Posgrado

FACETAS HEIDEGGERIANAS

ÁNGEL XOLOCOTZI

Cuya primera edición se realizó en Los libros de Homero bajo el cuidado editorial de Mario Gensollen Mendoza, Jesús Salazar Velasco y Alejandro Mosqueda Esparza, se terminó de imprimir en diciembre de 2009 en la Ciudad de México, México.

LOS LIBROS DE HOMERO

