

Reflexiones VII-XI
Cuadernos negros (1938-1939)

Martin Heidegger

Edición de Peter Trawny
Traducción de Alberto Ciria

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939) (GA 95)

© Editorial Trotta, S.A., 2017
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2014

© Alberto Ciria Cosculluela, para la traducción, 2017

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-645-2
Depósito Legal: M-562-2017

Impresión
Gráficas Cofás, S.A.

CONTENIDO

Reflexiones VII	9
Reflexiones VIII	81
Reflexiones IX	155
Reflexiones X	231
Reflexiones XI	301
<i>Epilogo del editor</i>	375

REFLEXIONES VII

La esencia de los alemanes:

Que les esté permitido quedar aferrados a la *lucha* por su esencia, y que solo siendo tal lucha sean el único pueblo que ellos pueden ser.

Con esta lucha solo casa aquello que es capaz de soportar la suprema cuestionabilidad de *lo más digno* de ser cuestionado (la diferencia de ser) sin vacilar en el margen de tiempo que se le ha dado para su orgullo esencial.

Quien afronta lo caótico que se encierra en la esencia limitándose a negarlo tampoco está jamás a la altura de la esencia.

(Cf. p. 84)*.

* Las referencias que aparecen tanto en el texto como en los índices remiten a las páginas del manuscrito de Heidegger, indicadas al margen. [N. del E. español].

Nada es en vano, y menos que nada la nada misma, pues es en ella donde la diferencia de ser encuentra el refugio de su más singular unicidad.

Igual que si fuera un caos, ella va arrastrando a la diferencia de ser por lo ente.

Los que han venido demasiado pronto no deben marcharse demasiado tarde.

Todo aquel que, como un precursor, se anticipa pensando decisiones futuras tiene que ser un creador en situación de necesidad y... saberlo.

Ser alemán: echarse a los hombros la carga más íntima de la historia de Occidente proyectándola hacia el futuro. (Cf. p. 81).

Raros por escasos son en la historia aquellos empujones (19) que, irreconocibles en su momento, llevando a través de todo lo ente pasan a constituir el nuevo margen de espacio y tiempo para una nueva diferencia de ser. Si raros por escasos son estos empujones, aún más raramente se los advierte, y el conocimiento que proporciona el advertirlos consiste en que a estos arriesgados lanzamientos se les traza previamente la órbita de su vuelo, y en que se deja dispuestos a los lanzadores. Casi siempre, estos lanzamientos resultan interceptados, es decir, se los ataja en la historiografía.

Como la historiografía surge como «ciencia» a partir de una forma determinada de la historia occidental —de su carácter moderno—, por eso la historiografía no es acaso esa mera sobrecubierta indiferente que para la historia representa el enterarse de la historia (como si enterarse de la historia fuera la sobrecubierta de la historia), sino que es una de las vías esenciales por las que se «hace» la historia. Esta función histórica de la historiografía aún no ha sido advertida, ni menos aún se han calculado las dimensiones de su alcance para la fase decisiva de la Modernidad. ¿Por qué utiliza la historia la inocuidad de la ciencia historiográfica para conseguir ese efecto que hay que suponer que se produce en el atajamiento de aquellos empujones? ¿Será que la historia (de lo ente) consiste en atajar amortiguándolos tales empujones de la diferencia de ser?

¿Consistirá la esencia de los empujones en que, en ellos, lo que 2
empuja, empujando y lanzando se vela en su rehusamiento? ¿Será que solo desde aquí presagiamos algo acerca de la *historia de la diferencia de ser*, a cuya esencia nos está permitido llamarla así: el poder negante de la vacilación de lo indeciso oculto que hay en la prestación de adecuación en la decisión?

La historia (de lo ente) como el atajamiento de los empujones de la diferencia de ser que los amortigua. Tal atajar es la «cultura», que no por casualidad degenera en la gigantesca forma de la organización de vivencias a modo de eventos. «El mundo vive la experiencia de Schmeling»¹: ¡Ojalá que eso no fuera más que una indiferente frase de periódico! ¡Y ojalá que la propia frase de periódico no fuera la realidad más real, en lugar de una mera reproducción fugaz!

1. [Max Schmeling (1905-2005), boxeador alemán, campeón mundial de pesos pesados entre 1930 y 1932].

¡Y ojalá que aquellos que representan el papel de indignados a causa de ello no intervinieran también en esa misma función!

Pues la «cultura» como organización de vivencias a modo de eventos es el motivo de que aquello que parece que se está combatiendo luego resulte tener exactamente el mismo carácter: la *política cultural*, las *inquietudes culturales*, la *compensación cultural cristiana*.

Lo más peligroso es... lo tercero. Ahí todo se unifica y se reelabora. Y sin embargo lo creador —lo íntegro que supone arriesgarse a exponerse al ámbito donde los empentones hacen sus lanzamientos— resulta fundamentalmente *negado*, | pero es ahí donde esta negación se la esconde del mejor modo y donde este escondimiento se lo justifica de la manera más completa haciéndolo pasar por una compensación moderada. La fatalidad de Occidente es lo que asume la capciosa apariencia de estar salvándolo del «hundimiento»: *el cristianismo cultural*. Sin embargo, si el cristianismo cultural «salva» del «hundimiento» es porque lo vuelve imposible denegándole el presupuesto: la grandeza de la diferencia histórica de ser desde el arriesgarse a la verdad de la diferencia de ser.

3

Ese negocio apologético del cristianismo cultural que desde hace tiempo se viene ejerciendo en Occidente (desde Ireneo) constituye la *forma preliminar de la historiografía moderna*. Esta no se puede asociar nunca con Tucídides, pero sí con san Agustín y con *La ciudad de Dios*², de la que luego acabará surgiendo finalmente el reino moderno de los *valores* culturales supremos (que es el reino más cristiano de todos), el cual vuelve a confirmar aquello cuyo valor solo pretende «invertir». Como la historiografía procede de él, el cristianismo cultural puede servirse de un peculiar virtuosismo de la historiografía. Esta manera cristiana de «reescribir» la historia necesariamente crea escuela dentro de la Modernidad, y tanto más cuanto más moderna se vuelve. | (De modo similar a como ya Karl Marx reescribió al Hegel cristiano, poniendo boca abajo su historiografía — lo que ellos llaman la «filosofía de la historia»).

4

Como la Iglesia católica, en cuanto que «catolicismo», elaboró la más grandiosa cristianización de la Modernidad desde el concilio tridentino, ahora resulta que todo lo que pretende tener un futuro moderno tiene que hacerse necesariamente «católico». Esto sucede

2. [San Agustín, *La Ciudad de Dios*, ed. bilingüe, 2 tt., BAC, Madrid, 1964].

de la forma más eficiente cuando *no* es necesario «pasarse» a la Iglesia, sino cuando al mismo tiempo sigue siendo posible la lucha *contra* la Iglesia: una lucha que, conforme a la indecisión moderna en todas las cosas, naturalmente tampoco es una lucha contra la «Iglesia», sino solo contra ese curialismo en la «política» que se ejerce desde *Roma*.

5

Hubo una vez un pensamiento alemán que había sobrepasado con mucho ese concepto de estado que concibe el estado como aparato de funcionarios y autoridades. Y eso a pesar de su carácter moderno, que al cabo, después de todo, no le pasará inadvertido a este concepto de estado.

¿Se superará o siquiera se restringirá lo que está hecho al «aparato» —el carácter de organización que tiene una organización— | si se le agrega una nueva organización? ¿O en tal caso no sucederá más bien que ambas partes tendrán que ponerse de acuerdo en una forma de «organización» que todavía resulte más decisiva, y que harán valer lo que está hecho al aparato como lo que en el fondo es: el carácter metafísico de la Modernidad? Cuando quienes mantienen una organización han asumido como su forma de ser esencial la del organizador y el adiestrador que la gestionan, ¿una organización queda superada entonces en su carácter de mundillo, o es entonces cuando resulta plenamente confirmada y corroborada? (Los verdugos no son más que una determinada forma extrema de aquellos, y no son por ejemplo unos «bárbaros», a causa de los cuales uno se pueda sentir románticamente indignado).

6

Todavía quedan románticos pueriles que se entusiasman con el «Imperio», y encima con la universidad del «Imperio», en el sentido de la noción de «Imperio» que tenía Stephan [*sic*] George. A estos que se supone que son impávidos, ¿de dónde les entra el miedo al Imperio como el gigantesco organismo del aparato de partido y del aparato estatal considerándolos en su unidad? ¿El carácter metafísico de la Modernidad, y por tanto el carácter metafísico del futuro próximo, puede acabar engendrando una unidad más poderosa que el *aparato de la unidad de aparatos*? Quien no perciba aquí nada más que una mera alienación y sienta nostalgia de algo que jamás existió —quizá algo medieval— | está olvidando que, al fin y al cabo, es en lo gigantesco de este aparato (la palabra «a-parato» equivale en alemán a «armadura preventiva», «apresto bélico») donde se

abren las gigantescas posibilidades del «vivenciar» y donde a nadie se le debe denegar ninguna vivencia; que es únicamente en estos aprestos donde la «cultura» debe quedar asegurada, en conformidad con estos aprestos, como una organización de vivencias a modo de eventos. Por eso, tampoco la constante confesión de adhesión a la cultura es una mera «frase», y el portero a la entrada del cinematógrafo tiene pleno derecho a saber que es un «portador de cultura».

Uno no sabe qué es lo que quiere cuando, movido por inquietudes *culturales*, cree tener que persuadirse de una animadversión al «nacionalsocialismo».

Sin embargo, el ámbito de estas inquietudes y el número de quienes lo llenan crecen con mayor fuerza y más rápidamente de lo que a los responsables les gustaría ver —a pesar de todos los síntomas que lo indican—. Y este ámbito ya está a cubierto y protegido por el mundillo cultural cristiano, que sin embargo se equivoca si piensa que con ello está renovando la cristiandad. Pero esta opinión quizá no sea más que una máscara: se quiere el dominio en el mundillo cultural, no en la «política».

7 ¿Pero y si el mundillo cultural cristiano no fuese *entonces* más que el reverso, que se hace pasar por el lado favorable, de eso que | el bolchevismo practica como destrucción cultural: el proceso mediante el cual la Modernidad se dispone para su culminación y lucha por conseguirse los aprestos para esta?

Por eso, la *próxima* decisión es únicamente esta: *cuál de los gigantescos aprestos de la imagen moderna del mundo se va a instaurar como el victorioso.*

Todavía no están fijamente trazados los frentes y las formas de esta lucha por esta decisión. Esta lucha tampoco debemos considerarla meramente —calculándola por anticipado, a la manera *historiográfica*— un suceso futuro, sino que, en una creciente meditación, tenemos que saber cuál es la esencia de la Modernidad en el conjunto de su órbita *histórica*, suponiendo que a los alemanes les quede reservado el acto de una decisión gracias a la cual, en la culminación de la Modernidad, se suscita una indigencia que hace necesaria una transición. Es entonces cuando tienen que estar preparados aquellos a quienes la indigencia de historia no les resulta un chasco, pero tampoco una diversión, sino un empujón de la propia diferencia de ser.

7

El *pensador futuro* tiene que saber qué es lo *caótico* que se encierra en la esencia de la diferencia de ser. Por eso no puede acabar convirtiéndose en un negador de lo «ente», pero tampoco en un afirmador suyo, ni menos aún en eso que el pensamiento común saca de

este «ni lo uno | ni lo otro» echando cuentas: un dubitante. Pero entonces, ¿lo único que le queda es la destreza del dialéctico que puede hacer valer a la vez todos los «aspectos» de lo ente, y al mismo tiempo eliminarlos, y que todo lo lleva a un equilibrio en lo absoluto, en el que él —con más seguridad aún que Descartes— se sabe bien *resguardado*, y no solo las oposiciones de la relación representativa entre sujeto y objeto? 8

Pero en la transición al otro preguntar, la «dialéctica» hay que abandonarla, pues su sitio está por completo en el pensamiento moderno: ella es el representar calculador retransferido a la filosofía desde la ciencia y que, en esa retransferencia, se lo ha hecho necesariamente incondicional. No es de extrañar que, para su seguridad propia, la dialéctica se haya asegurado aún la protección mediante la cristianización de la imagen del mundo.

(Ya para Descartes la incondicionalidad y la certeza del sujeto iban juntas, cf. *Meditationes* II y III³, aunque él no logró una sistematicidad puramente moderna de esta conexión a partir de la esencia de la subjetividad. Esa misma conexión la muestra lo esencial del idealismo alemán, para el cual la ontología *antropológica* es, al mismo tiempo, *ontoteología*. Y esta conexión obtiene una nueva figura con el carácter de toda | «cosmovisión»). 9

Lo primero de todo que el pensador futuro tiene que poder despreciar con toda resolución es, precisamente, esta protección y esta escapatoria que proceden de la compensación, porque él experimenta la desorientación y el extravío que representa la *diferencia de ser*, la cual es esencialmente más rica y contiene más «ser» que toda rectitud que pueda encerrar cualquier vivencia de lo ente. Quien pueda recorrer abriéndose camino —aunque solo sea por breves momentos y en unos trechos cortos— estos laberintos de la diferencia de ser está colaborando en trasladar al hombre moderno a aquello que se le rehusó, sin, pese a todo, eliminar ese rehusamiento convirtiéndolo en una posesión.

Casi toda palabra acerca de la diferencia de ser sigue todavía expuesta a que se la reinterprete y se la tergiverse para volverla a encuadrar en la metafísica, y el intento de indicar la esencia de la diferencia de ser mediante la «finitud» ha conseguido exactamente lo opuesto, en la medida en que, con ayuda de una dialéctica bastante rudimentaria y cutre, se enseñaba que, al fin y al cabo, lo finito siempre presupone y pone de consuno algo infinito, con lo cual, al fin y al cabo, ya se ha logrado a medias lo que se quería conseguir: la

3. [R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de V. Peña, KRK, Oviedo, 2005].

demostración de la existencia de «Dios», es decir, del dios cultural cristiano de aquella «cosmovisión cristiana».

8

10 ¡Qué extraño tiene que resultarle al «artista» —si es que hoy todavía queda alguien en alguna parte que vaya a lo suyo y que solo «repercuta» a base de una | mediación larga e irreconocible— todo aquello que, recubierto del mundillo de lo artesanal vaciado de sí mismo y del empleo de las usuales formas de repercusión y de exposición, se proporciona un aparente prestigio y «a costa de esfuerzo consi- gue» que se lo enmarque en la historiografía de los «aconteceres»!

9

11 Con qué frecuencia el *erudito* se justifica para sí mismo esa falta de objetivos y esa sinrazón de su quehacer —que llega a presagiar en ocasiones— con el consuelo de pensar que, lo que él ha sacado editado, en algún momento y en algún lugar llegará a ser para alguien el «sillar»... ¿de qué construcción? En esto, el *investigador* está «mejor» posicionado, y su tarea él la puede separar más resultadamente de la «vida» usual y, sobre todo, de la «vivencia anímica». La planificabilidad de las investigaciones otorga una justificación a la «existencia del investigador», es más, coincide encima con la afirmación de la vida, puesto que, al fin y al cabo, la investigación «aclimata» al hombre en lo ente. Y así es como a la ciencia y a su institución administrativa —la universidad— les ha entrado un «alborozo», y a la hora de interpretarse a sí mismas han alcanzado ya semejante grado de superficialidad que, en este disfrute | recién asegurado de una investigación —que «por lo demás» queda sin ser importunada—, uno ya no se arredra de ver el cumplimiento de eso que Nietzsche designó «la ciencia alborozada». No obstante, quizá los investigadores empezarían a temer por su magnificencia si hubieran de enterarse de algo de aquel «alborozo».

10

El mero hacer y dejar hacer por parte de una aparente productividad carece de toda verdad mientras no sepamos qué es lo que está sucediendo en el fondo de la historia. Por ejemplo, ¿a qué se debe que nuestros poetas y pensadores esenciales resulten tan irreales, y que de inmediato tengan que sucumbir frente a la más vacua mediocridad del mundillo literario, con tal de que este sea de actualidad? ¿Puede hablarse siquiera de sucumbir cuando no llega a producirse ninguna lucha ni ninguna distinción, sino que lo que acaba ganando