
LECTURA POLÍTICA DEL *DER SPRUCH DES ANAXIMANDER* DE HEIDEGGER

Alejandro Rojas Jiménez
*Universidad de Málaga**

Este trabajo analiza el comentario de Heidegger al *Der Spruch des Anaximander* incluido en *Holzwege* para sacar a la luz, posteriormente, la lectura política de dicho comentario.

Palabras clave: ἀδικία, χρεών, nacionalsocialismo, Heidegger, Anaximandro.

POLITICAL READING OF *DER SPRUCH DES ANAXIMANDER* OF HEIDEGGER

This work analyzes the commentary of Heidegger on *Der Spruch des Anaximander* included in *Holzwege* in order to bring to light, later, the political reading of this commentary.

Keywords: ἀδικία, χρεών, national socialism, Heidegger, Anaximander.

* Málaga, España. Correo electrónico: rojas_a@uma.es

I. La lectura de Heidegger del *Der Spruch des Anaximander*: Anaximandro y el inicio del otro comienzo de la historia del pensar occidental

CON LA LECTURA DE LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO EN 1946, sólo cuatro años antes de la formulación definitiva de la Cuadratura y once años después de que tuviera comienzo el giro, Heidegger sitúa en el pensador de Mileto una línea abierta hacia una nueva historia del pensar occidental, en oposición a la línea abierta por Parménides desde la cual se ha desplegado la actual historia del pensar occidental.

La sentencia dice así: «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐ καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν». Heidegger comienza su lectura de la sentencia, actuando como pulcro profesor, recogiendo y comentando dos conocidas traducciones: las traducciones de Nietzsche y Diels. Nietzsche traduce así: «De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expirar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo»¹. Diels por su parte traduce del siguiente modo: «A partir de donde las cosas tienen el origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado»².

Se trata en ambos casos de traducciones muy similares y sin duda correctas desde el punto de vista filológico, pero traducciones que a Heidegger no dejan satisfecho. Se pregunta si se han llevado a cabo desde la pretensión de dirigirse al pensamiento mismo, si le han dado más prioridad a la «cosa» pensada que a la estricta literalidad de la traducción y si han recogido el pensamiento del autor o han traducido directamente de una lengua a otra como si no existiera una distancia histórica entre Anaximandro y nosotros. Y ello porque ocurre, advierte Heidegger, que nociones como ἀδικία no pueden ser traducidas sin más por injusticia sin que perdamos el auténtico sentido de lo pensado por Anaximandro.

¹ «Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit» HEIDEGGER, M., *Der Spruch des Anaximander*, en GA 5, Klostermann, Frankfurt, 2003, p. 321.

² «Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit». *Ibidem*, p. 322.

Heidegger lleva a cabo una reivindicación de la necesidad de que el historiador de la filosofía sea filósofo antes que mero historiador de un modo que recuerda mucho a la distinción hegeliana entre historia política e historia de la filosofía³. De hecho, dedicará las líneas 72-156 del texto (citaré siempre siguiendo la edición de la *Gesamtausgabe*) a defender y comentar el modo en el que Hegel se enfrentó a la Historia de la Filosofía. Claro que a pesar de esta buena disposición lo cierto es que Hegel no aportó ninguna traducción de la sentencia de Anaximandro, y no sólo eso, sino que incurrió, continúa comentando Heidegger, en un error que también estaba, a su modo, en el modo en el que Nietzsche y Diels se acercaron a Anaximandro. A saber, que no leen a Anaximandro sino en referencia a un autor posterior. En concreto Hegel lo lee desde Aristóteles, Nietzsche desde Platón y Diels desde Sócrates, y esto quiere decir como un pre-aristotélico, como un pre-platónico o un pre-socrático respectivamente. Lo cual significa, en definitiva, que no se han enfrentado con la sentencia de Anaximandro en sí misma.

Exponiendo la situación de este modo, Heidegger presenta su lectura de la sentencia de Anaximandro como aquella que sí se va a enfrentar a la sentencia en sí misma. Y, en este sentido, el paso siguiente que da Heidegger en su lectura es preguntarse si puede la sentencia de Anaximandro en la distancia histórico-cronológica aún decirnos algo⁴ cuando nos enfrentamos a ella en sí misma. Y lo pregunta con el sentido de si no se esconderá en esa distancia histórico-cronológica una proximidad histórica de su sentido no dicho que incluso hable sobre lo que está por venir⁵, revelándonos el sentido fundamental de su comentario, como se revelará al final de la misma en sus dos preguntas conclusivas y que ahora sólo indicamos.

Marcando que el correcto acercamiento a la sentencia de Anaximandro no puede ser sólo historicista, sino que debemos rastrear su sentido por si aún tuviera algo que decirnos de vital importancia en nuestra historia, Heidegger no se acerca a la sentencia de Anaximandro como si fuera una sentencia del pasado. Esto podría entenderse como un método de estudio filosófico que, por otro lado, estaría muy presente en todas las lecturas de Heidegger (la lectura de Kant, Hegel, Hölderlin o Nietzsche, por poner algunos ejemplos), pero también es cierto que las lecturas heideggerianas de las filosofías del pasado, por este mismo empeño de pensar junto a ellas, siempre han ido acompañadas de una fuerte carga de su propia propuesta filosófica. O dicho de otra manera, justamente porque nunca se ha limitado a hacer un mero comentario de manual de las filosofías del pasado, sus lecturas sobre la historia de la filosofía han constituido siempre un material inexcusable para conocer el propio pensamiento de Heidegger. Y con

³ «Es ist aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie». HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Hegel Werke in zwanzig Bänden*, XVII, Moldenheuer y Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 136.

⁴ «Kann der Spruch des Anaximander aus der chronologisch-historischen Entfernung von zwei und einem halben Jahrtausend uns noch etwas sagen?». HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 325.

⁵ «Oder verbirgt sich in der chronologisch-historischen Entfernung des Spruches eine geschichtliche Nähe seines Ungesprochenen, das in das Kommende hinausspricht». *Ibidem*, p. 325.

esto lo que quiero decir es que el comentario de la sentencia de Anaximandro, a partir de estas preguntas que se hace el propio Heidegger, comienza a adquirir un hondo sentido reflexivo que le hace abandonar aquel tono de buen profesor de escuela con el que había comenzado para adquirir un tono más especulativo y filosófico.

Lo primero que quiero hacer notar en este sentido es que Heidegger no se pregunta sólo si aún hoy tiene algo que decimos la sentencia de Anaximandro, sino que se pregunta además si pudiera ser que la sentencia hablara de «lo que está por venir». No es sólo si habla para nuestra época, sino si habla para una época que está aún por venir. Y aun más: si habla «frente» a nuestra época de una época por venir. La lectura de Anaximandro deja de consistir en un análisis entre otros de una sentencia de la historia de la filosofía. Heidegger convierte la lectura de la sentencia en una obra que podría estar diciéndonos algo decisivo sobre el final de nuestra época y el comienzo de una nueva época. Convierte la manida y gastada sentencia de Anaximandro, de pronto, en una sentencia viva y llena de fuerza: ¿Podría ser que Anaximandro nos dijera en su sentencia algo fundamental sobre el paso histórico hacia el «otro comienzo» que Heidegger anuncia en su obra filosófica? O digámoslo mejor con las palabras que usa Heidegger: «¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la Tierra y del tiempo del espacio histórico en el que está suspendida? ¿Estaremos viviendo la noche a la que seguirá un nuevo amanecer? ¿Estaremos poniéndonos en marcha para entrar en la tierra histórica de ese atardecer de la Tierra?»⁶.

No parece que podamos albergar duda ninguna: *Der Spruch des Anaximander* habla de la historia, de la posibilidad del paso (que en realidad es un salto) de nuestra historia hacia el otro comienzo. Heidegger convierte la sentencia de Anaximandro en un lugar donde confluyen tres épocas: por un lado la época nuestra, la época en la que estamos leyendo la sentencia de Anaximandro, por otro lado la época de Anaximandro, la época en la que fue pensada y escrita la sentencia, y en tercer lugar una época por venir a la que pudiera la sentencia de Anaximandro indicar e incluso ponernos en camino.

La Historia se convierte así en el punto central de *Der Spruch des Anaximander*. Sólo estando atentos a esta relación entre épocas en la que nos introduce la lectura de Anaximandro podremos encaminarnos a pensar lo pensado por el filósofo de Mileto. Algo que, por otro lado, es lógico, pues se está hablando de la traducción de una sentencia de la antigua Grecia. Y esto es, se mire como se mire, poner en juego, al menos, dos épocas distintas. Y dos épocas distintas, debe ser entendido aquí en sentido heideggeriano, desde su concepción de que la historia del pensar occidental reposa (se aquietta) en el Ser destinal⁷. Así dirá: «el pensar dice el dictado de la verdad del ser»⁸

⁶ «Stehen wir gar im Vorabend der ungeheuersten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt? Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer anderen Frühe? Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern?». *Ibidem*, pp. 325-326.

⁷ «Die Geschichte des abendländischen Denkens ruht im Geschick des Seins»: HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, en *GA 10*, Klostermann, Frankfurt, 1997, p. 111.

⁸ «Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins». HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 328.

(aclarándose en una nota a pie de página que este pensar es *Ent-sagen*, el decir del *Ereignens*).

Desde el *Germanien* (1934) Heidegger se embarca en la tarea de pensar la necesidad del cambio histórico en oposición a la figura del guía, *Führer*, e incluso al guía del guía. Deberíamos estar atentos a qué tiene que decirnos el análisis sobre *Der Spruch des Anaximander* en este sentido, pero por el momento es preciso seguir leyendo. Heidegger se ve forzado a comenzar desde el principio el comentario a la sentencia de Anaximandro, pues según lo dicho hasta el momento no se puede partir de las traducciones de Nietzsche o Diels: si tenemos que ser capaces de escuchar lo que nos dice sin dejarnos llevar por nuestro tiempo histórico⁹, entonces no valen las traducciones literales. Claro que el problema no es en sentido estricto que sean literales. Posiblemente comenzar por una traducción literal sea la única manera de comenzar a leer la sentencia, el asunto es hacerlo siempre con la mirada puesta en la necesidad de ir más allá de la literalidad.

Si Heidegger desecha las traducciones de Nietzsche y Diels es para proponer en su lugar otra aún más literal. Comienza por la literalidad más rigurosa posible, evitando contagios, de la traducción de la sentencia de Anaximandro: «Pero a partir de donde el surgir es para las cosas, también surge hacia allí el sustraerse, según la necesidad; pues se dan justicia y expansión unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo»¹⁰. En este punto comienza propiamente el análisis de la sentencia de Anaximandro que hace Heidegger. Y lo primero que hace es, pues de lo que se trata es de partir de la máxima literalidad posible, quedarse sólo con aquella parte de la sentencia que realmente podía haber sido dicha por Anaximandro.

Heidegger comenta, basándose en Burnet, cómo era costumbre en Grecia no citar directamente el texto, que era habitual introducir texto propio al citar. Y no sólo eso, sino que Heidegger considera que hay términos cuyo uso técnico es claramente posterior a la época de Anaximandro. Por razones parecidas Heidegger pone en tela de juicio también el final de la sentencia, que le suena demasiado aristotélico. De haber sido pronunciada por Anaximandro realmente, entonces no tendría el sentido conceptual filosófico que sólo adquiriría posteriormente. Así Heidegger, ajustándose al entrecomillado de Simplicio (quien comentaría que Anaximandro hablaba en forma poética) deja la sentencia solamente en esto: «κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας», esto es: «según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su injusticia»¹¹.

Es ahí, en esa parte de la sentencia, donde a juicio de Heidegger hemos de buscar el sentido que nos haga comprender el resto. Pues en las otras partes se introducen nociones más tardías que no pueden servir para iluminar el sentido de la sentencia, imponiéndose proceder partiendo de este trozo de la sentencia para, desde él, dotar de sentido al conjun-

⁹ Cfr., *Ibidem*, p. 328.

¹⁰ «Aus welchen aber Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigkeit; sie geben nämlich Recht und Buße einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung». *Ibidem*, p. 329.

¹¹ «Nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit». *Ibidem*, p. 341.

to. Por ello Heidegger se pone inmediatamente a intentar entender en qué sentido se habla del surgir y el sustraerse de la cosa. Esto es lo primero que debe ser pensado: el devenir, el movimiento de sustracción y surgimiento de la cosa. Este movimiento de surgimiento y sustracción deben explicar el sentido general de la frase. Dice Heidegger: «si el devenir es, entonces debemos pensar el ser de modo tan esencial que ya no abarque sólo al devenir en una opinión conceptual vacía, sino que sea el mismo ser el que soporte y acuñe al devenir (génesis-perecer) conforme al ser en la esencia»¹².

Es preciso pues aclarar lo que se piensa como ser, como *onta*. Y como Heidegger no puede recurrir a Platón o Aristóteles, que son posteriores, recurre a Homero para buscar alguna indicación. Concretamente se dirigirá a los versos 68-72 de la *Iliada*¹³. Y ello porque allí habla, para referirse al adivinador, de lo que es (τά τ'έόντα) lo que será (τά έσόμενα), y lo antes sido (πρό τ'έόντα). En alemán: *das Seiende, das Seiend-Werdende, y das vormals Seiende*. Para Heidegger los tres sentidos del ser recogidos indican presencia: estar presentes para el adivinador. Propone que pensemos el *onta* desde la antigua palabra alemana *war* (guarda), que está en *Wahrheit* o *gewahren*. Hay que pensar desde la guarda el ente, desde el salvaguardar (*wahren*) y, desde aquí, la verdad (*Wahrheit*). Heidegger lee así el texto de la *Iliada*: desde la guarda de la presencia habla el vidente, y es, por ello, un adivino. Heidegger hace aquí un juego de palabras interesante. Adivino se dice en alemán *Wahrsager*. Heidegger escribe con guión *Wahr-sager*, porque *wahr* en alemán es el adjetivo verdadero. De este modo guarda y verdad se relacionan, el vidente dice la verdad porque salvaguarda la presencia.

En la sentencia de Anaximandro la presencia está relacionada con la justicia y la injusticia. Nietzsche lo había traducido como un expiar, y Diels como un pagar condena. Heidegger sin embargo dirá que no se trata ni de pagar condena ni de expiar, que no hay que entender esta justicia desde la venganza, sino como un «ajustar» la procedencia y la partida. Para Heidegger la sentencia de Anaximandro dice que la presencia correspondiente a cada época se encuentra lanzada en la falta de atención al ajuste de la procedencia y la partida de la presencia. Llegando a proponer la traducción de *χρεών* no como necesidad, sino como uso; la entrega a mano de la presencia: «el uso entrega a lo presente en su presencia, esto es, en la morada»¹⁴. Y como sabemos por la tradición (Simplicio en su comentario a la *Física* de Aristóteles) que Anaximandro habría dicho que lo presente tiene el origen de su esencia en lo infinito, esto mismo es τὸ χρεών, el uso. El uso, en cada tiempo, dispone el acuerdo para la recepción de lo presente en su morada. Por ello para Heidegger el uso es reunión, *lógos*¹⁵. De tal modo que la traducción definitiva que nos presenta Heidegger es: «a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar ajuste y atención mutua (en la

¹² «Wenn jedoch das Werden ist, dann müssen wir Sein so wesentlich denken, daß es nicht nur im leeren begrifflichen Meinen das Werden umgreift, sondern daß Sein das Werden (γένεσις-φθορά) seinsmäßig im Wesen erst trägt und prägt» *Ibidem*, p. 343.

¹³ «De nuevo se aizó / Calcante, el Testórida, el más sabio de los augures, / que conocía lo que es, será o ha sido, / y también había guiado ante Troya a las naves aqueas / gracias al espíritu adivinador que le concediera Febo Apolo».

¹⁴ «Der Bracuñ händigt das Anwesende in sein Anwesen aus, d.h. in das Weilen». HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 368.

¹⁵ *Cf. Ibidem*, p. 369.

reparación) del des-ajuste»¹⁶. Para acabar con la siguiente pregunta: «¿Pero y si el ser en su esencia usa la esencia del hombre? ¿Y si la esencia del hombre descansa en pensar la verdad del ser?»¹⁷.

Así concluye Heidegger su disertación sobre la sentencia de Anaximandro. Y no es cualquier conclusión. Se trata de encontrar en Anaximandro una salida a su propia historia. La sentencia se revela hablando de nuestra pertenencia al uso del ser; esto es lo que ha encontrado Heidegger en Anaximandro. Si tuviera que decir en breves palabras la propuesta que se lee en su comentario diría: no entender el infinito (*apeiron*) como un elemento más al lado de otras propuestas como el aire o el agua, sino como el uso que logra la unidad mediante el ajuste del surgir y sustraerse del ente. Se logra la unidad mediante el uso, en el que Heráclito, nombrándolo como *lógos*, observará la unidad de la ley del devenir, continuando el descubrimiento de Anaximandro de la pertenencia del ente a la variación donde se produce su surgir y sustracción como un ajuste que busca conseguir, a pesar de la oposición y la finitud, la unidad y la infinitud en la alternancia de opuestos.

Heidegger ha encontrado en Anaximandro la posibilidad de un nuevo comienzo que pasa por pensar justamente lo que Heidegger está enseñando: no basar la mudanza en el hombre, sino en el propio ser ya que siendo infinito todo surgir está condenado a «pagar condena» (si no se malentende sirve la traducción de Diels) y sustraerse. Anaximandro se convierte así en el trampolín que permite a Heidegger pensar la pertenencia del hombre a la historia entendida como ámbito presencial que ajusta lo que llegar y dejar de estar presente de lo presente.

Es cierto que Anaximandro parece estar hablando más bien del ser físico, de la naturaleza, mientras que Heidegger concibe este ser históricamente. En cualquier caso es la misma idea: colocar el fundamento (ser) en el infinito. Siendo infinito toda presencia concreta está destinada a ser sustituida. Siendo infinita la naturaleza, su unidad se consigue, a pesar de la pluralidad de entes concretos y de la existencia de la oposición, mediante la alternancia. Ésta, la alternancia, es la medida, el *lógos* del devenir, y así lo dirá posteriormente Heráclito exponiendo la ley de ese devenir como la tensión o la guerra. Si ahora nos sale el problema de unir el ser histórico en la filosofía de Heidegger con la noción de *physis* en Heráclito, urge aclarar que lo que aquí ocurre es la necesidad de distinguir fundar y destinar, pero dejaré de lado esta cuestión para tratar un asunto también bastante interesante: la lectura política de la lección sobre la sentencia de Anaximandro que se acaba de exponer.

II. Nota sobre *Der Spruch des Anaximander* en clave política

Existe una interpretación de Anaximandro que defiende que su filosofía representa un cambio de orden político. Es la lectura de Jean-Pierre Vernant, quien defiende que el go-

¹⁶ «Entlang dem Brauch: gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs». *Ibidem*, p. 372.

¹⁷ «Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen braucht? Wenn das Wesen des Menschen im Denken der Wahrheit des Seins beruht?». *Ibidem*, p. 373.

bierno del *apeiron* no es compaginable con una monarquía¹⁸, ni con ningún tipo de política en la que un personaje tenga el poder y dirija al resto. Según Vernant la filosofía de Anaximandro representa el paso del poder de uno solo a la democracia. Para este autor Anaximandro está proponiendo un universo concebido como un todo homogéneo sometido al mismo orden, donde todo es parte de una sola y misma naturaleza¹⁹.

Anaximandro estaría, así, expresando un cambio en el pensar occidental que es un cambio político: frente al poder de Zeus (monarquía) el gobierno del *apeiron*²⁰, algo que queda reflejado en la ciudad²¹. Para Vernant el cosmos de Anaximandro es el emblema de la nueva polis democrática en la que el príncipe o monarca han sido sustituidos por el ágora. Frente al gobierno del monarca, el *apeiron* como orden de elementos (cosmos), como orden de un sistema de relaciones opuestas. De modo que el pensamiento de Anaximandro (que llegó a ser organizador político y militar puesto al frente de Apolonia) expresa un cambio: la transición a la nueva polis democrática.

Menos interesados en discutir esta interpretación, la cuestión es si ocurre algo así en Heidegger. Volvamos a las preguntas con las que Heidegger comenzaba la lectura de la sentencia: «¿Estaremos viviendo la noche a la que seguirá un nuevo amanecer? ¿Estaremos poniéndonos en marcha para entrar en la tierra histórica de ese atardecer de la Tierra?» Heidegger también nos enseña que Anaximandro estaba hablando de un cambio radical,

¹⁸ «Aussi le gouvernement de l'*apeiron* n'est est-il pas comparable à une monarchia, comme celle que Zeus exerce chez Hésiode, ou l'eau et l'air chez les philosophes qui confèrent à l'un de ces éléments le pouvoir de cratein tot l'univers. L'*apeiron* est souverain à la façon d'une *oi commune* imposant à tous les particuliers une même *dikè*, maintenant chaque puissance dans les limites de son domaine, faisant respecter, contre tout empiètement de force, tout abus de pouvoir; ce qu'Alcméon appellera l'*isonomia tôn dunameôn*. En ce sens, retirer le *cratos* aux éléments qui composent l'univers pour le confier à l'*apeiron*, c'est réaliser, dans la pensée cosmologique, une révolution analogue à celle de *Maandrios* quand, refusant qu'un individu particulier domine des hommes qui sont ses *homoioi*, il décide de mettre le *cratos* en commun ou, pour parler le vocabulaire politique grec, de le déposer au centre, en proclamant l'*isonomia*.// "Le rôle confié à l'*apeiron* par Anaximandre: rendre possible un univers fondé sur l'équilibre des forces, la réciprocité des positions-, conduisait ainsi à se représenter le cosmos suivant un schéma spatial circulaire où le centre, et non plus le haut ou le bas, constitue le point de référence. Sous le règne de l'*apeiron*, tous les éléments doivent désormais se reporter; toutes les *dunamis* graviter autour du même point central. Ce centre représente, par sa centralité même, l'ordre égalitaire qui préside à l'ensemble du système cosmique; il exprime le type d'équilibre que fait régner et qu'incarne lui-même l'*apeiron*». VERNANT, J-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Éditions la Découverte, Paris, 1985, pp. 235-236.

¹⁹ «Rien n'existe qui ne soit nature, *phusis*. Les hommes, le devin, le monde forment un univers unifié, homogène, tout entier sur le même plan; ils sont les parties ou les aspects d'une seule et même *phusis* qui partout met en jeu les mêmes forces, manifeste la même puissance de vie». VERNANT, J-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962, p. 97.

²⁰ «La *basileia*, la monarchia qui, dans le mythe, fondait l'ordre et le soutenaient, apparaissent, dans la perspective nouvelle d'Anaximandre, destructrices de l'ordre. L'ordre n'est plus hiérarchique; il consiste dans le maintien d'un équilibre entre des puissances désormais égales, aucune d'entre elles ne devant obtenir sur les autres une domination définitive qui entraînerait la ruine du cosmos. Si l'*apeiron* possède l'archè et gouverne toute chose, c'est précisément parce que son règne exclut la possibilité pour un élément de s'emparer de la *dunasteia*. La primauté de l'*apeiron* garantit la permanence d'un ordre égalitaire fondé sur la réciprocité des relations, et qui, supérieur à tous les éléments, leur impose une loi commune». *Ibidem*, p. 119.

²¹ «Pour Anaximandre, au contraire, aucun élément singulier, aucune portion du monde ne saurait en dominer d'autres. C'est l'égalité et la symétrie des diverses puissances constituant le cosmos qui caractérisent exclusivement à une loi d'équilibre et de constante réciprocité. A la monarchia, un régime d'*isonomia* s'est substitué dans la nature comme dans la cité». *Ibidem*, p. 118.

de un nuevo tiempo. Y acaba su comentario a la sentencia de Anaximandro preguntándose «¿Y si el ser en su esencia usa la esencia del hombre? ¿Y si la esencia del hombre descansa en pensar la verdad del ser?». Lo que quiero sugerir e intentar mostrar a continuación es que Heidegger encuentra también en Anaximandro la expresión de una ontología que él mismo comparte y que está expresando expresa nuestra pertenencia al infinito, en oposición al gobierno de ningún guía, *Führer*.

La experiencia que Heidegger ha sufrido tras su implicación en el nacionalsocialismo es que el cambio no puede venir de manos de los hombres. Ni de uno (Hitler), ni de muchos (los nacionalsocialistas a los que perteneció). Desde aquí deben entenderse los cursos sobre Nietzsche en los que Heidegger expone, como vimos en otra parte, la metafísica como historia del ser. Lo dirá el propio Heidegger: «En 1936 empezaron los cursos sobre Nietzsche. Todos los que pudieron oírlos entendieron que se trataba de una discusión sobre el nacionalsocialismo»²². Por estos cursos Heidegger fue espiado e incluso incluido en la lista negra²³.

La experiencia fundamental que habría sufrido Heidegger es que el cambio no puede venir de mano de los hombres (voluntad de poder), porque el devenir de la historia escapa a nuestro dominio y control. Es la experiencia del fracaso de su propósito personal de intervenir en el movimiento nacionalsocialista²⁴. La historia del pensar occidental ha creído encontrar en el estudio del fundamento la manera de controlar y dominar el futuro, de adueñarse del cambio. Frente a esta historia Heidegger propone un nuevo comienzo en el que la filosofía busque pensar el destino como lugar al que la propia historia del pensar pertenece. No debe pasarse por alto, por otro lado, que el giro de la filosofía heideggeriana no es sólo contra la concepción del guía, sino contra la concepción del guía del guía como había llegado a verse a sí mismo Heidegger.

Con respecto al modo en el que debemos interpretar dicho giro, Heidegger dará mucha importancia a la distinción entre los términos *Beginn* y *Anfang*, remarcando que no se trata de comenzar e inaugurar un nuevo pensamiento que en el fondo siga dentro de la línea iniciada por Parménides, sino que de lo que se trata es de salir de la metafísica hacia otro comienzo²⁵. Algo que hará recurriendo al pensador inicial Anaximandro, el pensador del infinito²⁶. Se trata de pensar cómo sucede un cambio histórico, cómo acontece algo así

²² HEIDEGGER, M., *Entrevista del Spiegel*, en HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana, El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, trad. Rodríguez, R., Tecnos, Madrid, 1989, p.64.

²³ «Insistant sur l'orientatio de ses cours, il remarque: «Entre 1935 et 1944 personne n'a osé ce que j'osai.» Et il rappelle qu'en 1937, un étudiant mouchardé de la Gestapo lui avait confié, alors qu'il faisait son cours sur Nietzsche, qu'il était en «bonne place» sur la liste noire». TOWARNICKI, F., *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, Payot et Rivages, Paris, 1999, p. 74.

²⁴ «Según Safranski, en abril de 1936 aún creía que, si perseveraba, su filosofía finalmente se impondría y conseguiría influir al movimiento nacionalsocialista» TAMAYO, L., «El colapso de Heidegger de 1945-1946. Reflexiones acerca del autor y su obra», en *L'école lacanienne de psychanalyse*, 3 (2001) [pp. 161-184], p. 171.

²⁵ HEIDEGGER, M., *Parménides*, en *GA 54*, Klostermann, Frankfurt, 1992 § 1.

²⁶ Cfr. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne Andenken*, en *GA 52*, Klostermann, Frankfurt, 1992 (donde titula al capítulo dos como *Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander*).

como «otro comienzo» partiendo de que, de entrada, no es algo que esté en manos de los hombres.

Hay que hacer notar que después de que Hitler anunciara a finales de 1933 que la revolución nacionalsocialista había terminado, Heidegger consideraba que ésta, no sólo no había terminado, sino que ni siquiera había empezado²⁷. Desde un punto de vista biográfico podríamos decir que el hecho histórico que marca el giro de su filosofía es el abandono de su cargo como rector de la Universidad de Friburgo en 1934. Aunque aún podríamos hablar de una fecha anterior, junio de 1933, donde verdaderamente Heidegger habría comprendido con su visita a los nuevos funcionarios que su rectorado no conducía a ninguna parte²⁸. Heidegger, que se había comprometido con el partido nacionalsocialista y que había tomado el cargo de rector en 1933 cuando dicho partido tenía el poder y llamaba al pueblo alemán a «un nuevo comienzo», decide un año después abandonar el cargo; y desde ese momento su filosofía consistirá en la llamada hacia lo que denominará el «otro comienzo»²⁹. No ya un nuevo comienzo, sino otro comienzo.

Este distanciamiento respecto de Hitler llevará a Heidegger a atreverse no sólo a renunciar a su cargo (fue el único rector que lo hizo), sino a enfrentarse directamente a la tesis de Hitler³⁰ de que la última justificación de cada actitud política tiene su nacimiento en poder encontrar el beneficio para el conjunto. En cierto modo la filosofía del segundo Heidegger se centra justamente en aclarar, frente a Hitler, lo que debemos entender por actitud (la meditación serena, *Gelassenheit*), por beneficio (no es el beneficio encontrado desde el cálculo, sino poder volver a habitar poéticamente sobre la Tierra³¹) y por conjunto (el pueblo alemán no entendido desde la defensa de una raza unida biológicamente, sino en cuanto que reúne a los alemanes en un pensar que descansa en la historia del ser³²). Siendo así que bien podemos entender el giro como respuesta política que se enfrenta al nacionalsocialismo de los ideólogos nazis³³. Una respuesta que, aunque nacionalista, no sería nazi y que podríamos definir, basándonos en *Bauen Wohnen Denken*, como una política del cuidado: *Politik des Schones*³⁴. Es cierto que seguirá pagando la cuota al NSDAP, pero en una dictadura tal parece inimaginable la posibilidad de devolver la afiliación al partido, pues los opositores al régimen eran perseguidos y, según cuenta Towarnicki³⁵, Heidegger

²⁷ Cfr. TAMAYO, L., *op. cit.*, p. 162.

²⁸ GADAMER, H.-G., *Hermenéutica de la Modernidad. Hans-Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta*, traducción de Elizaincín-Araráz, L., Trotta, Madrid, 2004, p. 41.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, en GA 65, Klostermann, Frankfurt, 2003, § 20.

³⁰ HEIDEGGER, M., *Besinnung*, en GA 66, Klostermann, Frankfurt, 1997, p. 122.

³¹ Cfr., HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en GA 5 *op. cit.*

³² HEIDEGGER, M., *Die Geschichte des Seyns*, en GA 69, Klostermann, Frankfurt, 1998, p. 223.

³³ «En 1937, en su seminario sobre Nietzsche, se permitió criticar abiertamente al nacionalsocialismo y la palabra del *Führer*». TAMAYO, L., *op. cit.*, p. 172.

³⁴ Cfr., SCHRÖDER, W.M., *Politik des Schones. Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt*, Attempo, Tübingen, 2004.

³⁵ Que junto con Juan Beaufret fueron los primeros en reconocer a Heidegger como maestro tras su alejamiento de la Universidad que sufrió después de la Guerra.

era espiado por un agente de la Gestapo que, tras descubrirse ante él, le confesó que estaba en un lugar crítico de la lista negra³⁶.

Para atender a esta relación entre Heidegger y el nacionalsocialismo resulta muy interesante el análisis que realiza Luis Tamayo, en su estudio *El colapso de Heidegger de 1945-46*, sobre el desvanecimiento que sufrió Heidegger al ser considerado como fiel seguidor de Hitler³⁷. Un colapso, sufrido tras el dictamen del senado que lo juzgó por su relación con el partido nacionalsocialista, en el que fue decisiva la declaración de Jaspers, y que podría haber sufrido como consecuencia de descubrir, no sólo su parte de culpa (que Jaspers le hace observar), sino que a los ojos del mundo había sido considerado un ideólogo nazi.

Tras haber sido Heidegger considerado por la comisión de Friburgo encargada de juzgarle como un personaje poco hábil en asuntos políticos que se había visto envuelto en un enredo sin quererlo (considerado como un hombre inofensivo y políticamente ingenuo) se lo mantuvo en su cátedra, pero posteriormente el senado universitario quiso hacer ejemplo de su caso y dictaminó, teniendo por base la declaración de Jaspers, un nuevo veredicto que luego el gobierno de ocupación francés recrudecería siendo expulsado de la Universidad alemana. En este juicio Heidegger se desvaneció y cayó al suelo. Hacía 9 años que había roto con el NSDAP, que es cuando comienzan los cursos sobre Nietzsche y la obra representativa del giro: los *Beiträge*. Aunque incluso los comentarios a los himnos de Hölderlin de 1934 revelan ya el inicio de esta ruptura, que incluso parece haberse iniciado aún antes, con la visita a Karlsruhe en 1933, y cuya manifestación es el abandono del rectorado.

Si se produce el desmayo es porque Heidegger no estaba preparado. Creía que Jaspers lo apoyaría, pero el peritaje de Jaspers le obligó a recordar la verdad: que había promovido el voto de Hitler y apoyado a unos nazis que si bien no eran aún los asesinos de judíos con los que hoy los asociamos, ya los molestaban e increpaban³⁸. Fue el mismo Heidegger quien propuso que Jaspers declarara, posiblemente porque sabía que, aunque se enemistaron, Jaspers había querido en 1933 participar en la revolución nacionalsocialista y en la

³⁶ «Insistant sur l'orientatio de ses cours, il remarque: «Entre 1935 et 1944 personne n'a osé ce que j'osai» Et il rappelle qu'en 1937, un étudiant mouchard de la Gestapo lui avait confié, alors qu'il faisait son cours sur Nietzsche, qu'il était en «bonne place» sur la liste noire». TOWARNICKI, F., *op. cit.*, p. 74.

³⁷ Cfr. TAMAYO, L., *op. cit.*

³⁸ «Después de saber el veredicto de la Comisión de depuración, Heidegger desfallece. No creía que Jaspers actuaría de esa manera, creía que lo apoyaría y, como consecuencia, sería exonerado. Heidegger sabía que desde 1936 había roto con el NSDAP, es decir, desde hacía 9 años no se consideraba, de ninguna manera, un nazi y que, si había continuado pagando sus cuotas al partido, era porque en un totalitarismo de esa calaña, hacerlo de otra manera equivalía a ofrecerse como cordero sacrificial. / El interrogatorio fue inquisitorial. Hubo un exceso. ¿Quién tenía el derecho de juzgarlo? Heidegger sabía que Lampe tan sólo se estaba vengando. Heidegger sabía que Jaspers, en 1933, también quería formar parte de la revolución nacionalsocialista y renovar la Universidad de Heidelberg. Pero también sabía que él mismo, cuando fue rector en la Universidad de Freiburg, había actuado en pro de los nazis, que había promovido el voto por Hitler y que muchas personas, y entre ellas muchos miembros de la Universidad, habían votado por Hitler a fines de 1933 debido a que él, el rector, los invitó a ello. Él había apoyado, realmente, a los nazis. A unos nazis que, si bien es cierto en ese momento aún no eran los asesinos de judíos con los cuales, en la actualidad, el pensar occidental los asocia, ya eran unos nazis que molestaban y excluían injustamente a los mismos por el solo hecho de su pertenencia racial. El peritaje de Jaspers obligó a Heidegger a recordar esa verdad». *Ibidem*, p. 176.

renovación de la universidad de Heidelberg³⁹, y, de este modo, entendería que una cosa es ser nacionalista y otra nazi (incluso que una cosa es ser no-demócrata⁴⁰ y otra nazi⁴¹). Pero Jaspers tenía razón. Heidegger había participado activamente apoyando a los nacionalsocialistas, y muchos fueron arrastrados por él al partido. Heidegger era culpable. Y, sin embargo, no era un antisemita⁴². Era nacionalsocialista en 1933 cuando esto significaba sobre todo: implicado en el futuro de Alemania, contrario a la república de Weimar⁴³ y rebelde a los tratados de Versalles. Pero no lo fue cuando nacionalsocialista pasó a significar antisemita y violador de los derechos humanos.

Es cierto que el abandono del rectorado ocurre porque «cuando el decano de la Facultad de Derecho, Erik Wolf, intentó poner en práctica las propuestas heideggerianas, la comunidad académica de su facultad lo rechazó, ante lo cual no le quedó otro camino que presentar a Heidegger su renuncia, y éste tuvo que apoyarlo plenamente»⁴⁴. Pero este mismo hecho es ya, a mi entender, la experiencia fundamental del giro: la toma de conciencia de la incapacidad de la filosofía de intervenir en el rumbo de la historia. Una experiencia que lo llevará posteriormente a tomar distancias con respecto al régimen nacionalsocialista, y que acabará con la formulación de la Cuadratura como expresión filosófica de aquella misma experiencia⁴⁵.

El giro comienza como el empeño personal de separarse de Hitler a quien había prestado todo su apoyo en un primer momento hasta darse cuenta de que sus visiones de la revolución alemana eran muy diferentes a la de los ideólogos cercanos al régimen⁴⁶. En

³⁹ «Jaspers hatte im Sommer 1933 selbst Thesen zur Universitätsreform ausgearbeitet». SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland*. Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1994, p. 294.

⁴⁰ ¿Acaso se puede ser demócrata cuando se pone el futuro en manos del destino y no en manos de la voluntad popular?

⁴¹ «Como tenemos visto, deste profunda crítica heideggeriana á historia despréndese cunha lóxica implacable a necesidade de saír da democracia, a súa máxima manifestación. Que durante algún tempo Heidegger crese –moi desafortunadamente– que a porta de saída era o Nacionalsocialismo (na mesma medida en que o seu pensamento denuncia o Nacionalsocialismo como outra manifestación, delirante, da Subxectividade moderna e, por encima, de forma caricaturesca, subxectivista e antropocéntrica) non mingua para nada o incalculable alcance da súa profunda visión da democracia». LEYTE, A., *Ensaio sobre Heidegger*. Galaxia, Vigo, 1995, pp. 342-343.

⁴² «War der Antisemitismus jemals und überhaupt ein Kriterium der Menschenbeurteilung für Heidegger? Ich glaube nicht. Heidegger hat vor dem Krieg in der Marburger Zeit den jüdischen Karl Löwith habilitiert, sein letzter Assistent, Werner Brock, war Jude, Er half ihm auch noch in der englischen Emigration durch ein Guteachten. Er unterhielt freundschaftliche Beziehungen zu jüdischen Wissenschaftlerinnen wie Helene Weiß, Elisabeth Blochmann und Hannah Arendt. Als Elisabeth Blochman ihres Amtes enthoben wurde, versuchte Heidegger in Berlin persönlich zu intervenieren. Ist das »Antisemitismus... von üblichen... Schlägen?». VIETTA, S., *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemayer, Tübingen, 1989, p. 44. Vid. también: SAFRANSKI, R., *op. cit.*, cap. XIV.

⁴³ «Der Nationalsozialismus war für Heidegger, wie für viele andere Intellektuelle, also offenbar eine politische Alternative zur schwachen Weimarer Republik, nicht zuletzt wegen seiner antiklerikalen und antikommunistischen Tendenzen». FIGAL, G., *Martin Heidegger zur Einführung*. Junius, Hamburg, 1999, p. 111.

⁴⁴ TAMAYO, L., *op. cit.*, p. 170.

⁴⁵ Cfr. ROJAS, A. *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Málaga, 14 de noviembre de 2008.

⁴⁶ «Cabe concluir que Heidegger fue (seguramente durante toda su vida) «nacional-socialista» si y sólo si por ello entendemos *enraizamiento* (*Bodenständigkeit*) en la tradición esencial de Alemania (no en su historia fáctica, y menos en su «prehistoria») anímica: a Heidegger le interesan Kant y no Federico, Nietzsche y no Bismarck, Hölderlin y no Hitler». DUQUE, F., «La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger», en DUQUE, F.,

este punto debe recordarse que en la conversación mantenida en 1934 con el Ministro de Cultura de Baden, a la que siguió su dimisión del rectorado, éste había concedido que la filosofía de Heidegger era inconciliable con la cosmovisión nacionalsocialista⁴⁷. Tanto es así, que el nuevo rector llamado a suceder a Heidegger sería presentado por el periódico del partido, *Der Alemanne*, como el primer rector nacionalsocialista de la Universidad⁴⁸.

No fue ni siquiera el descubrimiento de que las ideas de Hitler y las suyas propias eran distintas, sino más bien la experiencia vital de la imposibilidad de influir en el movimiento nacionalsocialista y en la política de su tiempo. Esta experiencia fue lo que despertó en el filósofo de Messkirch el descubrimiento, sobre el que se levanta el giro, de que no se puede dirigir a los dirigentes⁴⁹, porque ni siquiera estos mismos dirigen*.

(Ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991, pp. 97-102; Y en este mismo libro dice Marzoa en su estudio «*La palabra que viene*»: «Seguramente Heidegger ya sabía desde 1934 que el nazismo no podía responder a sus confusas y difusas esperanzas del primer momento, pero ahora, en los cursos sobre Nietzsche, lo que le niega al nazismo (obviamente sin nombrarlo) es eso que he llamado la «legitimidad metafísica»; ya no se trata sólo de que no puede haber una superación del concepto moderno de Estado dentro de la esfera misma de lo político, sino que además, si hay una legitimidad metafísica en el ámbito de las formas de Estado, el nazismo no posee esa legitimidad». MARZO, F. M., «La palabra que viene» en DUQUE, F., (Ed.) *Heidegger: la voz de los...*, *op. cit.*, p. 154. Es interesante mirar también los buenos estudios que el libro contiene al respecto de Leyte, Cerezo, Peñalver y Ramón Rodríguez.

⁴⁷ «El ministro de cultura de Baden –Wacker– consideró, luego de que presentó el filósofo su discurso de aceptación del rectorado de la Universidad de Freiburg, que el nacionalsocialismo de Heidegger era un «nacionalsocialismo privado», y que por ello tardó en notar que Heidegger, simplemente, apuntaba a un objetivo diverso del de Hitler». TAMAYO, L., *op. cit.*, pp. 161-162.

⁴⁸ «A comienzos de 1934 estaban para mí muy claras las posibles consecuencias de mi dimisión; lo estuvieron del todo tras el 30 de junio del mismo año. Quien, tras esa fecha, aceptara un cargo en la dirección de la Universidad podía saber exactamente con quién se comprometía. / Cómo el partido y el ministerio, el profesorado y el estudiantado juzgaron después mi rectorado, queda establecido en lo que difundió la prensa cuando la toma de posesión de mi sucesor. Según ella, mi sucesor era el primer rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo, que, como un soldado en el frente, ofrecía la garantía de un espíritu militar y guerrero y de su difusión en la Universidad». HEIDEGGER, M., *El rectorado, 1933-1934*, en HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana, El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁴⁹ «Este colapso revela la locura de una filosofía que cree que puede dirigir a los dirigentes, una locura narcisista que sufrieron Sócrates, Platón, Hegel y muchos otros. Una filosofía que olvida que su tarea no radica en dirigir». TAMAYO, L., *op. cit.*, p. 183.

* Artículo recibido: 19 de diciembre de 2008. Aceptado: 25 de enero de 2009.

Bibliografía

DUQUE, F.(Ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.

FIGAL, G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1999.

GADAMER, H-G., *Hermenéutica de la Modernidad. Hans-Georg Gadamer conversaciones con Silvio Vietta*, traducción de Elizaincín-Arrarás, L., Trotta, Madrid, 2004.

HEGEL, G.W.F, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Hegel Werke in zwanzig Bänden*, XVIII, Moldenheuer y Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, en *GA 65*, Klostermann, Frankfurt, 2003.

....., *Besinnung*, en *GA 66*, Klostermann, Frankfurt, 1997.

....., *Der Spruch des Anaximander*, en *GA 5*, Klostermann, Frankfurt, 2003.

....., *Der Satz vom Grund*, en *GA 10*, Klostermann, Frankfurt, 1997.

....., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *GA 5*, Klostermann, Frankfurt, 2003.

....., *Die Geschichte des Seyns*, en *GA 69*, Klostermann, Frankfurt, 1998.

....., *Hölderlins Hymne Andenken*, en *GA 52*, Klostermann, Frankfurt, 1992.

....., *La autoafirmación de la Universidad alemana, El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, trad. Rodríguez, R., Tecnos, Madrid, 1989.

....., *Parmenides*, en *GA 54*, Klostermann, Frankfurt, 1992.

LEYTE, A., *Ensaíos sobre Heidegger*, Galaxia, Vigo, 1995.

SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser Verlag, Munchen-Wien, 1994.

SCHRÖDER, W.M., *Politik des Schones. Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt*, Attempo, Tübingen, 2004.

TAMAYO, L., «El colapso de Heidegger de 1945-1946. Reflexiones acerca del autor y su obra», en *L'école lacanienne de psychanalyse*, 3 (2001), pp.161-184.

TOWARNICKI, F., *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*, Payot et Rivages, Paris, 1999.

VERNANT, J-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962.

....., *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Éditions la Découverte, Paris, 1985.

VIETA, S., *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemayer, Tübingen, 1989.