

MANUEL E. VÁZQUEZ
ANDRÉS ALONSO MARTOS
(EDS.)

Verbum * ENSAYO

Directores de la colección:
JOSÉ MANUEL LÓPEZ DE ABIADA
PÍO E. SERRANO

Periferias
El extremo como término medio

ESTE LIBRO SE HA PUBLICADO CON UNA AYUDA DEL
VICERRECTORAT D'INVESTIGACIÓ I POLITICA CIENTÍFICA DE LA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA CONCEDIDA AL DEPARTAMENT DE METAFÍSICA I
TEORIA DEL CONEIXEMENT EN 2007

CADE CONCEDIDA A LA REVISTA DILEMA EN 2007

Amb la col·laboració de:

UNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

Delegació d'Estudiants
Centre d'Assessorament i
Dinamització dels Estudiants
CADE

© Manuel E. Vázquez, Andrés Alonso Martos, 2008
© Editorial Verbum, S.L., 2008
Eguilaz, 6, 2º Dcha. 28010 Madrid
Apartado Postal 10.084. 28080 Madrid
Teléf.: 91 446 88 41 - Telefax: 91 594 45 59
e-mail: verbum@verbumeditorial.com
www.verbumeditorial.com
I.S.B.N.: 978-84-7962-447-7
Depósito Legal: SE-7405-2008
Diseño de cubierta: Pérez Fabo
Fotocomposición: Origen Gráfico, S.L.
Printed in Spain / Impreso en España por
PUBLIDISA

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, reprográfico, gramofónico u otro, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
I. POLÍTICAS DEL TÉRMINO MEDIO	
La cuestión antisemita. A instancias de Adorno, <i>Esther Rubio Fedida</i>	15
¿Traspasar o proteger la muralla? Del <i>oikos</i> a la <i>polis</i> y vuelta, <i>Jesús Pons Domínguis</i>	23
El ajuste de cuentas. Arendt y la vida de una (otra) judía, <i>María José López Merino</i>	33
Coordenadas de la hospitalidad cosmopolita, <i>Pedro J. Pérez Zafrilla</i>	45
El reto de las periferias. Entre la ampliación y la eliminación de las fronteras, <i>José Miguel Martínez Castelló</i>	53
El juicio en la vida activa y en la vida del espíritu, <i>Pilar Pereila Martos</i>	63
Hospitalidad y experiencia. De la errancia a la inquietud, <i>Manuel E. Vázquez</i>	73
2. EXTREMOS DEL TÉRMINO MEDIO	
¿Es subjetiva la experiencia del color? Sobre el argumento representacionista de Tye acerca de la Variación Estándar, <i>Juan José Colomina</i>	93
Entre verdad y nihilismo. Nietzsche, Lange y el cuerpo propio como término medio, <i>Federico Petrolati</i>	103
«Margen y centro» en John Berger, <i>Fabio Goñi Sutil</i>	115
<i>Coatlicue</i> y la dialéctica del universo azteca, <i>María Lida Mollo</i>	125
Panteísmo sensualista y conciencia fáustica: el templo en la taberna, <i>José Antonio López Ruiz</i>	137
La pregunta por el nombre o cómo se llega a ser Michel de Montaigne, <i>Vicente Raga Rosaleny</i>	147
El <i>inmitten</i> como extremo del término medio, <i>Rocío Garcés Ferrer</i>	157
El obediente retraso del acusativo. Razones de amor de una criatura atea, <i>Francisco Amoraga Montesinos</i>	169
«Para no morir de muerte», <i>Andrés Alonso Martos</i>	183

El *inmitten* como el extremo del término medio

ROCÍO GARCÉS FERRER

«No estoy a favor del “justo medio” sino de restituir la realidad efectiva [*Wirklichkeit*] del pueblo y su *Stamm* [linaje, estirpe o raza] a sus propias fuentes y fuerzas»

M. HEIDEGGER, carta a E. Blochmann,
20/9/1930

1. EL LUGAR DEL HOMBRE EN EL DEBATE DE DAVOS

En la primavera de 1929, del 17 de marzo al 6 de abril, se celebró en la Universidad de Davos (Suiza) el segundo encuentro franco-alemán de filosofía en torno a la cuestión kantiana «¿Qué es el hombre?». Como representantes de Francia asistieron Léon Brunschvicg, Jean Cavailles y Maurice de Gandillac. Por parte de Alemania fueron invitados el neokantiano Ernst Cassirer, discípulo de H. Cohen y representante destacado de la filosofía de la cultura por su obra *La filosofía de las formas simbólicas*, y Martin Heidegger, conocido a nivel internacional como el autor de *Ser y tiempo*. A lo largo del debate se dejó traslucir la distancia abierta entre dos modos muy diferentes de interpretar el lugar del hombre en la filosofía crítica de Kant. Pero, más allá de las discrepancias entre la letra y el espíritu del kantismo, este (des)encuentro cristalizó en la memoria de los asistentes –entre los que estaban E. Lévinas, E. Fink y R. Carnap– como un suceso emblemático en la historia del pensamiento europeo del siglo XX. Tal y como recoge P. Aubenque en su introducción a las actas del debate, en Davos se enfrentaron de manera radical dos filosofías:

«Una se reclama heredera de la tradición europea de la filosofía de la Ilustración, y la otra, anunciadora de un nuevo comienzo, no vacila en proclamar “la destrucción de lo que han sido hasta aquí los fundamentos de la metafísica occidental (el espíritu, el *logos*, la razón)”. De un lado, una filosofía humanista, que se piensa como la recolección de la cultura y su organización en torno a un sujeto que está en el centro; del otro, el radicalismo de una crítica que sólo

encuentra “desidia” en la consumación de las “obras del espíritu” y se atreve a proponer “arrojar al hombre a los rigores de su destino”¹.

Del centro al extremo, pasando por el ser arrojado «en medio» (*inmitten*) del ente «en total», la posición del hombre varía de modo significativo en estas dos filosofías. E. Cassirer representaba el mundo culto del humanismo europeo, al que también pertenecía E. Husserl. M. Heidegger encarnaba, en cambio, la postura radical y antiacadémica de un pensamiento de corte decisionista, que pretendía destruir las bases de la cultura europea para arrojar al hombre a la dureza de su destino. La peculiar naturaleza de este enfrentamiento, sobre todo a raíz de los hechos históricos que le sucedieron, le ha llevado a J. Habermas a afirmar que, en el trasfondo del debate sobre el kantismo, «en realidad, de lo que se discutía, era del fin de una época»².

La interpretación kantiana de la Escuela de Marburgo se había caracterizado, en palabras de P. Natorp, por «enterrar el cuerpo de esta filosofía para que perdure su espíritu»³. El neokantismo acentuó la espontaneidad y el carácter formal del conocimiento, otorgó todo el protagonismo a la Lógica trascendental en detrimento de la Estética; a la actividad sobre la pasividad, a lo autónomo-espiritual sobre lo sensible-cósico. El idealismo crítico derivó en un idealismo lógico para el que los objetos ya no son constituidos sino producidos por las leyes de la lógica, por el puro pensamiento desprendido de toda ligadura corporal.

En el otro extremo de esta recepción de la *Crítica de la razón pura* como teoría del conocimiento científico, estilizada por la Escuela de Marburgo hacia el idealismo lógico, Heidegger se propone repetir la fundamentación kantiana de la ontología desde una «metafísica del Dasein», anclada en una finitud sin reservas. Para ello saca a la luz, por un lado, la preeminencia de la Estética frente a la Lógica en la apercepción trascendental; acentúa así todo el peso de la pasividad y la impotencia de la donación, la relevancia que tiene la receptividad para un *intuitus*

¹ E. CASSIRER ET M. HEIDEGGER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931* (P. AUBENQUE, ED.), Beauchesne, Paris, 1972, pp. 15-16.

² J. HABERMAS, «El idealismo alemán de los filósofos judíos», en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2003, p. 47.

³ P. NATORP, *Propedéutica filosófica. Kant y la escuela de Marburgo. Curso de pedagogía social*, trad. cast. de F. Larrojo, Porrúa, México, 1987, p. 96.

derivativus. Por otro lado, su lectura se detiene en la primera edición de la *Crítica* frente a la segunda, justo en ese punto en el que Kant, asustado por las consecuencias de su descubrimiento, dio un paso atrás: la identificación de la imaginación trascendental como la desconocida raíz común de sensibilidad y entendimiento. De este modo, Heidegger devuelve al «Yo pienso» kantiano, artífice de la síntesis del entendimiento, a su condición temporal, finita y arrojada en el mundo. Con este doble movimiento, Heidegger decanta el quehacer sintético del entendimiento hacia su vertiente sensible a la vez que *sitúa* a la existencia finita *en medio* del ente en total.

En último término, detrás de estas dos lecturas contrapuestas de la obra de Kant, aquello que realmente estaba en juego en Davos era el papel de la imaginación –y con él, la prioridad de la finitud de la existencia– frente a la razón –la dimensión de infinitud, idealidad y objetividad que, para E. Cassirer, hace posible las formaciones culturales– en el conjunto de la arquitectónica kantiana. Las consecuencias que se derivarán de estas dos posiciones para la comprensión de la libertad y del humanismo serán muy divergentes.

2. DEL «ENFRENTÉ» (*GEGENÜBER*) AL «EN MEDIO» (*INMITTEN*) DEL ENTE EN TOTAL

En el centro del debate, E. Cassirer *sitúa* la cuestión de la libertad como el problema fundamental al que responde la obra kantiana cuando se la toma en su conjunto. La esfera de la ética escapa al mundo sensible y constituye lo decididamente metafísico de la filosofía crítica: «En lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino que en ese momento se implanta un absoluto. Esto no se puede explicar históricamente»⁴. Estas palabras, que podrían haber sido pronunciadas por E. Lévinas, encontrarán un eco en su obra años después, tras la decepción que le supuso dar con la filosofía del

⁴ «Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger», en M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Band 3, Klostermann, Frankfurt a./M., 1991, p. 276. Hay traducción castellana en M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. de G. Ibscher Roth, FCE, Madrid, 1993, pp. 212-213. A partir de ahora KPM, donde la primera cifra corresponde al original alemán y la segunda a su traducción castellana.

hitlerismo en las entrañas de la ontología heideggeriana: «La filosofía práctica de Kant demuestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria; que, en la historia de la filosofía, puede existir una significación distinta a la finitud»⁵.

En el núcleo metafísico del corpus kantiano, tal y como lo entiende E. Cassirer, no tiene cabida el esquematismo. En la esfera práctica, la razón rompe sus ataduras con la finitud que, en cambio, sí define y condiciona el ámbito teórico del conocimiento. Los conceptos de libertad no son conocimientos que se puedan esquematizar, ya que la idea de libertad es un postulado práctico de la razón que no tiene su origen en ninguna intuición. Por ello, el paso al ámbito de lo inteligible se realiza a través de una «Típica del Juicio puro práctico», donde los conceptos prácticos se relacionan exclusivamente con una idea de la razón en la ley moral.

Para Heidegger, en cambio, la noción de trascendencia que encierra el imperativo categórico «queda todavía dentro de lo creado y de la finitud». Añade, al respecto:

«La finitud de la ética aparece en un lugar donde Kant habla de la razón del hombre como razón que se contiene a sí misma [*Selbshalterin*], esto es, de una razón que está fija en sí [*auf sich selbst gestellt ist*] y no puede fugarse a un Eterno, a un Absoluto, pero que tampoco puede fugarse al mundo de las cosas. Ese estar entremedio [*Dazwischen*] es el ser de la razón práctica» (KPM, 279; 214-215).

El Dasein no puede alzarse *frente* al mundo sensible como sí lo hace el sujeto práctico, ni puede, a través de una decisión soberana de la razón, desanudar los vínculos que le atan al cuerpo, al mundo o al destino histórico de la comunidad, e «implantar un absoluto», sino que, más bien, la cuestión de la libertad trascendental se ha deslizado desde el plano de la autonomía –que se juega en la distancia siempre abierta entre el «ser» y el «deber ser»– hacia una comprensión «monista»⁶ de la trascendencia finita –que tiene lugar entre el «ser» y el «tiempo»– como liberación (*Befreiung*):

⁵ E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. cast. de M^a-L. Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994, p. 77.

⁶ En una reseña al libro *Kant y el problema de la metafísica*, que Cassirer escribió en 1931, con posterioridad al debate en Davos, critica la interpretación heideggeriana por

«El sentido propio de esa liberación no estriba en llegar a ser libre [*frei zu werden*] a través de las figuras conformadoras de la conciencia y del reino de la forma, sino en llegar a ser libre por la finitud del Dasein. O sea, en llegar a la situación de arrojado [*Geworfenheit*] del Dasein; en llegar al antagonismo [*Widers-treit*] insito en el ser de la libertad. No he sido yo quien se ha dado la libertad, por más que sólo por la libertad me sea posible ser yo mismo» (KPM, 289; 221).

El filosofar, que no la filosofía como disciplina académica, tiene como única tarea «liberar» el Dasein en el hombre. Aferrarse a la ilusión idealista de la infinitud que reporta la filosofía de la cultura –el mundo espiritual fabricado por el hombre o el reino de las formas puras– es un falso subterfugio que impide dar con la cuestión esencial: la finitud en la que siempre acontece la metafísica del Dasein. Si el *terminus a quo*, tanto para Cassirer como para Heidegger, es la finitud del hombre, el *terminus ad quem* no puede consistir para Heidegger en la configuración de una filosofía de la cultura, sino en preguntar de nuevo «¿Qué es propiamente el ser?». De tal modo que la cuestión por la posibilidad de la ontología nos retrotrae a su fundamento abisal y sobre este nuevo horizonte metafísico de la finitud del Dasein –ajeno a la antropología como ontología regional y al humanismo como deriva antropocéntrica de la metafísica de la subjetividad– puede preguntarse, con una radicalidad renovada, por la esencia del hombre. Con estas palabras define Heidegger, en Davos, qué entiende por Dasein frente a la acepción metafísica tradicional del hombre:

su empeño en nivelar la dualidad sobre la que se alza la arquitectónica kantiana de la razón: «Y es aquí donde reside la objeción verdadera y esencial que yo tengo que formular contra la interpretación de Kant hecha por Heidegger. En el intento de referir, también de reducir, todo “poder” de conocer a la “imaginación trascendental”, a Heidegger sólo le queda como campo de referencia la existencia temporal. La distinción entre “fenómeno” y “noumeno” se confunde y nivela: a todo ser le corresponde la dimensión del tiempo y por tanto de la finitud. Pero de este modo se abandona el pilar central sobre el que reposa el conjunto del edificio del pensamiento kantiano, y sin el cual se derrumba. Kant no ha sostenido jamás un tal “monismo” de la imaginación; él se adhiere a un decidido y radical dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible. Por ello, su problema no es el del “ser” y el “tiempo”, sino el problema del “ser” y del “deber ser”, de la “experiencia” y de la “idea”», M. HEIDEGGER ET E. CASSIRER, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, pp. 72-73.

«Creo que lo que designo como Dasein no es traducible por concepto alguno de Cassirer. Si se quisiera designar por tal la conciencia, eso es precisamente lo que he intentado rechazar. Lo que denomino Dasein no se determina sólo en lo esencial por aquello que se designa como “espíritu” ni sólo por “vida”, sino que se refiere a la unidad originaria y a la estructura inmanente de relación de un hombre, que en cierta manera está encadenado [*gefesselt*] a un cuerpo y que, mediante tal encadenamiento [*Gefesseltheit*] al cuerpo, está en cierta ligazón con el ente, en medio del cual se encuentra [*inmitten desselben sich befindet*]; mas no en el sentido de que su espíritu lo mire con desprecio, sino en el sentido de que el Dasein, arrojado en medio del ente practica como libre una ruptura en éste que siempre es histórica [*geschichtlich*] y a la postre contingente; tan contingente, que la más excelsa forma de la existencia del Dasein [*Existenz des Daseins*] sólo se deja retrotraer a escasos y raros instantes de la permanencia del Dasein entre la vida y la muerte, por lo que cabe decir que el hombre sólo existe por exiguos instantes en la cima [*Spitze*] de su propia posibilidad, mientras que el resto lo pasa moviéndose en medio de su propio ente» (KPM, 289-290; 221-222).

3. DEL «EN MEDIO» AL «EXTREMO»: LA TRANSFORMACIÓN DEL HOMBRE EN DASEIN

En el §10 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger delimita las fronteras de la analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología, había subrayado la necesidad de *evitar* los términos de «sujeto», «alma», «conciencia», «espíritu», «persona», «vida» y «hombre» para designar «al ente que somos nosotros mismos»⁷. En el debate de Davos, tal y como hemos visto, recupera la acepción de «espíritu» y «vida» aunque, a diferencia de E. Cassirer, subvierte su distancia y contraposición metafísica: el Dasein, unidad originaria de espíritu y vida, permanece encadenado a un cuerpo y es a través de esta atadura, condición ineludible de su finitud, que puede *encontrarse* (*sich befinden*) *en medio* del ente en total.

A partir de 1929, tan sólo dos años después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger abandona progresivamente la alternativa entre la *propiedad* y la *impropiedad* del Dasein –que era leída en esta obra como una

⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1993, p. 46; existe traducción castellana, M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. cast. de J.-E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 71.

«modificación» (*Modifikation*) existencial⁸– y reintroduce el término «hombre», pero ahora con la mirada puesta en su superación; en su «transformación» (*Verwandlung*) metafísica en Dasein. La distancia que separa al hombre del Dasein ya no es el paso fugaz, instantáneo y sutil, de un modo de ser a otro, sino que aquello que los aleja es la historia de la metafísica en su totalidad. La larga historia de un error que parece haber llegado a su fin, a su consumación epocal, y que anuncia, a través del acontecer fundamental de la *metá-physiká* –de la metafísica comprendida ahora en su sentido originario como *metabolé*, como giro, viraje o inflexión (*Umschlag*)⁹ y no como la hipóstasis onto-teo-lógica en un «más allá» del mundo físico, sensible–, la metamorfosis del hombre, del animal racional, en algo radicalmente otro a la *animalitas* y a la *humanitas*.

El curso que Heidegger impartió a lo largo del crítico semestre de 1929/30, junto a la lección inaugural *¿Qué es metafísica?*, pronunciada en la Universidad de Friburgo el 24 de julio de 1929, prosigue con la temática abierta en Davos: llevar a cabo, nos dice en la lección inaugural, «la transformación del hombre en su Dasein, que toda angustia deja acontecer en nosotros»¹⁰. Las tonalidades afectivas fundamentales (*Grundstimmungen*), a la vez que nos sitúan «en medio» del ente en total, hacen posible, por su naturaleza versátil, que tenga lugar en nosotros esa transformación. Nos llevan «al extremo» del término medio, nos transportan, del mismo modo que lo hace una melodía con su variedad de tonos

⁸ «La existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad», *ibid.*, p. 179; trad. cast., p. 201.

⁹ En el curso del semestre de invierno de 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Heidegger rastrea el malentendido que se aloja en el título tradicional de «metafísica» y llega a decir: «Esta inflexión [*Umschlag*] del título no es en absoluto nada accidental. Con él se decide algo esencial: *el destino de la auténtica filosofía en occidente*», M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe*, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1983, pp. 59-60. Existe traducción castellana en M. HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. cast. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 66. A partir de ahora GA 29/30, donde la primera cifra corresponde a la versión original y la segunda a su traducción castellana.

¹⁰ M. HEIDEGGER, «*Was ist Metaphysik?*», *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1967, p. 113. Hay traducción castellana en M. HEIDEGGER, *Hitos*, trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 101.

y acordes, a la cima de nuestra propia posibilidad, al vértice más agudo del tiempo: al instante en el que «se practica como libre una ruptura que es siempre histórica y contingente»; al instante en el que se decide la entrada en acción. El hilo conductor que guía el desarrollo del curso de 1929/30 es la tarea de despertar una tonalidad afectiva fundamental que arraigue en lo más profundo de nuestra existencia contemporánea. A diferencia de *Ser y tiempo*, la modificación existencial entre la propiedad y la impropiiedad del Dasein ha sido sustituida por una peculiar dialéctica temporal entre superficie y profundidad que nos debe conducir, mediante el despertar de una tonalidad afectiva fundamental, a «transformar, en cada caso, la humanidad de nosotros los hombres en nuestro propio Da-sein» (GA 29/30, 509; 415).

La tonalidad afectiva fundamental que determina la crítica situación alemana de 1929 es el aburrimiento profundo. Heidegger despliega un extenso análisis de este temple de ánimo a través de tres formas que van del aburrimiento más superficial al mencionado aburrimiento profundo, y que dará como resultado la transformación histórica del hombre en Dasein. En la superficie se mueve «el hombre normal», «el sujeto individual y público», el hombre cosmopolita, tal y como había sido definido por Kant y recogido por la filosofía de la cultura: «El actual hombre de ciudad y mono de la civilización [...], el animal, el bufón de la civilización, el guardián de la cultura, e incluso de la personalidad» (GA 29/30, 7-9; 28-29). Los diagnósticos de la filosofía de la cultura, que determinan la situación espiritual del momento, se quedan en la superficie, y no llegan a atisbar la profundidad metafísica de esta crisis porque no logran conmover a nuestra existencia. Al dotarnos de un rol en la historia universal, nos dice Heidegger, la filosofía de la cultura nos desliga de nosotros mismos, nos concede una «existencia meramente literaria» que se balancea en la más pura indiferencia.

El filosofar, en cambio, es lo más alejado del aquietamiento y seguridad del término medio, se mueve en la cercanía de lo más peligroso y lo más extremo:

«Este terror [*Schrecken*] hay que conservarlo y soportarlo. En él se revela precisamente algo esencial de todo concebir filosófico: que el concepto filosófico es un *ataque* al hombre [...]. Pero el atacante no es el hombre, el dudoso sujeto de la cotidianidad y de la beatitud sapiencial, sino que *el Dasein en el hombre dirige en el filosofar el ataque contra el hombre*» (GA 29/30, 31; 46).

El preguntar metafísico acontece siempre en el seno de una tonalidad afectiva fundamental, en una *Grundstimmung* que nos afecta, nos arrebatada y nos conmueve desde *el fondo (im Grunde)* de la existencia. Por ello el filosofar es capaz de atacar, de transformar al hombre:

«Esta concepción del hombre como ser vivo que luego además tiene razón ha llevado a un desconocimiento completo de la esencia de la tonalidad afectiva. Despertar la tonalidad afectiva y el intento de ponerse a trabajar sobre este elemento notorio se identifica al cabo con la exigencia de un reajuste [*Umstellung*] completo de nuestra concepción del hombre» (GA 29/30, 93; 92).

Viraje (*Umschlag*) de la metafísica, reajuste completo (*Umstellung*) de nuestra concepción del hombre y transformación (*Verwandlung*), en profundidad, del hombre en Dasein, todo ello es posible si dejamos despertar al aburrimiento profundo, si somos arrebatados por una tonalidad afectiva fundamental, si –tal y como le confesaba Heidegger a su amiga E. Blochmann por carta– «vivimos *enteramente* según nuestro corazón, es decir, si vivimos de cara a la noche y al mal. Resulta decisiva esta *negación* originariamente poderosa: *no* poner obstáculos en el camino hacia la profundidad del Dasein. Esto es lo que debemos aprender y *enseñar* concretamente; solamente así forzaremos el cambio (*Wende*) de la época a partir de lo más profundo»¹¹.

En la superficie de la existencia diurna, cotidiana, no cesan de multiplicarse las urgencias, las penurias y las necesidades: la miseria social, el incremento alarmante del paro y la fuerte crisis económica, la confusión política, la impotencia de la ciencia, el vaciamiento del arte, la falta de arraigo de la filosofía o la carencia de fuerza de la religión. Para poner freno a la crisis, la gente se organiza en grupos, en ligas, círculos, clases o partidos y elabora sus programas, pero, para Heidegger, este activismo social oculta el surgimiento de una penuria más profunda: una penuria en total (*eine Not im Ganzen*). Un vacío metafísico cuya totalidad no se define por la suma de necesidades y urgencias sociales. La penuria de la época no viene determinada por la gravedad de la crisis social, económica y política:

¹¹ M. HEIDEGGER/E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969* (J. W. STORCK, HRSG.), Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989, carta del 12/9/1929, p. 32.

«No es esta miseria social, no es aquella confusión política, no es esta impotencia de la ciencia, no es aquel vaciamiento del arte, no es esta falta de suelo de la filosofía, no es aquella debilidad de la religión: eso no es la necesidad [*Not*] de que esta o aquella necesidad oprima de un modo o de otro, sino que lo que oprime profunda y ocultamente es, más bien, *la ausencia de una opresión esencial en nuestro Dasein en total*» (GA 29/30, 244; 209).

En la ausencia de una opresión esencial de nuestro Dasein en total resuena el nihilismo que anuncia «la muerte de Dios». El análisis del aburrimiento profundo revela que el Dasein actual se encuentra *en medio* de un vacío en total, pero, junto a esa penuria (*Not*), despunta una exigencia extrema: la necesidad (*Notwendigkeit*) de la resolución, de la transformación del hombre en Dasein y de la unidad enraizada de una acción esencial; una sola voluntad que arraigue en el *nosotros* de la comunidad del pueblo alemán frente a la multiplicación incesante de urgencias sociales, políticas. La palabra alemana «*Notwendigkeit*», «necesidad» en el sentido de algo ineludible que nos ata, nos fuerza y obliga, está compuesta por la palabra «*Not*», que es «necesidad», pero en la acepción de penuria, urgencia, miseria o privación; y por «*Wende*», vuelta, cambio, viraje. Haciendo uso de este juego de palabras, Heidegger nos describe, por un lado, la situación metafísica en la que se encuentra Alemania, en pleno *crack* de 1929, como la de una «penuria en total» (*Not im Ganzen*), porque falta una opresión esencial que inste al pueblo alemán a tomar una decisión. Pero, por otro lado, apela a la fuerza y obligatoriedad que conlleva la «necesidad» (*Notwendigkeit*), la exigencia extrema de una resolución epocal: el viraje (*Wende*) histórico, la transformación metafísica, que Alemania debe experimentar para salir del nihilismo europeo, para cumplir su destino histórico como pueblo. Esta transformación histórica, metafísica y espiritual, pasa por «liberar la humanidad del hombre, esto es, liberar la *esencia* del hombre, *dejar que el Dasein se haga esencial en él*» (GA 29/30, 248; 212).

Pocos años después, en los cursos que Heidegger impartió entre 1933 y 1934, «la gran transformación [*die grosse Wandlung*] del Dasein del hombre» a la que está llamado el pueblo alemán será guiada por la «reeducación hacia la visión del mundo nacional-socialista». Una «transformación total» (*Gesamtwandeln*) que exige un nuevo «proyecto de mundo» (*Weltentwurf*), a partir del cual sea posible educar al pueblo en

su conjunto¹². La pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?», que en 1929 sirvió de título para el encuentro en Davos, se ha *transformado* en esta otra: «¿Quiénes somos nosotros, los alemanes?».

¹² M. HEIDEGGER, *Sein und Wahrheit, Gesamtausgabe*, Band 36/37, Vittorio Klosterman, Frankfurt a./M., 2001, p. 225.