

**La orientación política de Heidegger:
propuestas para una lectura de Die Armut**

Sylvie Taussig

(Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Perú)

La orientación política de Heidegger: propuestas para una lectura de Die Armut

Heidegger's politic orientation: proposals for a reading of Die Armut

Sylvie Taussig
(Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima, Perú)

Artículo Recibido: 16 de octubre de 2019.

Arbitrado: 12 de noviembre de 2019.

Resumen: Este artículo explora un texto poco conocido de Heidegger, die Armut (Pobreza) para intentar comprender las implicaciones políticas de sus comentarios sobre el comunismo de los espíritus, que encuentra en Hölderlin, bajo el signo de una lectura gnóstica que vacila entre el deseo de acelerar la catástrofe y el de retenerla, y la inversión de la necesidad ordinaria.

Palabras clave: Heideggerianismo, Comunismo, Gnosis, Historia, Historiografía.

Abstract: This article explores a little-known text by Heidegger, die Armut (Poverty) to try to understand the political implications of his comments on the communism of spirits, which he finds in Hölderlin, under the sign of a Gnostic reading that hesitates between the desire to accelerate the catastrophe and that to retain it, and the inversion of ordinary necessity.

Keywords: Heideggerianism, Communism, Gnosis, History, Historiography.

En general y en particular, los comentaristas no hacen de Heidegger un filósofo político. Algunos profundizan en su biografía para comentar su adhesión al nazismo (discurso del Rectorado de la Universidad de 1933), otros presentan tantos elementos que muestran que ya en 1934 se distanció del régimen, criticando su biologismo, su fracaso a la hora de dirigir una revolución espiritual, su sumisión al orden de la tecnología, su pseudocultura y su política sin grandeza.

No hay duda de que poco en el lenguaje filosófico de Heidegger se refiere a la palabra política¹, incluso si uno encuentra en sus cursos publicados, en sus cartas (y en sus *Cuadernos negros*) traducciones al contenido político actual de términos filosóficos, con abundantes referencias a la historia contemporánea, al comunismo y a la estructura de la sociedad soviética, al americanismo y al sistema político inglés, a la política de Mussolini y al fascismo italiano, a las razones de la victoria de Alemania sobre Francia en la Segunda Guerra Mundial, etc., de modo que entre sus libros publicados y estos textos más íntimos parece oponerse una forma profana y sagrada, una forma vulgar y una forma iniciada de su pensamiento.

La intraducibilidad de las locuciones heideggerianas, referida como la revelación velada del Ser en un idioma alemán que no existe entre los germano parlantes pero que debería existir, o que, en otras palabras, es, para ellos, una potencialidad accesible siempre que hablen estrictamente como Heidegger y como él, de la misma manera, tergiversen la realidad hablada de la lengua y hagan una revolución destruyéndola, implica un psitacismo (el de los heideggerianos) o una transposición (o metáfora) donde los términos como tales desaparecen de tal manera que solo queda el movimiento de pensamiento, cuya paternidad filosófica no es revelada inmediatamente, excepto por unos “marcadores”, es decir, patrones de pensamiento indudablemente heideggerianos. Esto aclara mi punto sobre la necesidad de encontrar claves de interpretación.

No voy a repetir aquí estos documentos “profanos”, que son la fuente de una avalancha de tinta, sino que me basaré en un texto de junio de 1945 para argumentar, por un lado, que es necesario traducir los conceptos heideggerianos, condición necesaria si queremos evitar una

¹ Cuya finalidad específica es su anclaje en la esfera social y que se refiere a la gestión de las instituciones públicas, las figuras políticas, los distintos poderes del Estado, las cuestiones de interés público, etc.

presentación que repita lo que dice el texto y que, por lo tanto, es necesario encontrar claves de lectura que aporten claridad en sus propuestas falsamente complicadas, y argumentar que el pensamiento de Heidegger está procediendo con una operación para recuperar a Marx con el fin de elegir un bando en lo que él percibe fuertemente como la rivalidad de posguerra entre los Estados Unidos y la URSS.

Este texto ejemplar, que puede ser clave para la interpretación de toda la obra desde el punto de vista de la orientación política de Heidegger, se titula *Die Armut* (La pobreza²) y es el título de una conferencia pronunciada en junio de 1945, en el marco de un seminario organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo, cuyos miembros eran refugiados en el castillo de Wildenstein, frente al avance de las tropas aliadas, mientras que la Alemania nazi fue derrotada (Hitler murió el 30 de abril), en un momento en que Heidegger tenía motivos para temer por su destino, por el de su biblioteca y sus escritos.

De esta situación, colectiva e individualmente terrible, Heidegger aparentemente no dice una palabra en su conferencia *Die Armut*, pero ¿qué tan seguro podemos estar de que no dice una palabra sobre estos asuntos? Proponiendo una primera clave de lectura, diré que Pobreza significa catástrofe en el universo del pensamiento gnóstico. En efecto, en esta visión constituida entre los siglos I y III de nuestra era, el mundo es producto de una catástrofe cósmica, y no de una buena creación de un dios bueno; es irremediablemente malo, pero los hombres no pueden liberarse de ella, porque no saben quiénes son, salvo un pequeño número de personas que acceden al conocimiento y que se colocan en una expectativa apocalíptica. Si traducimos este conocimiento en términos heideggerianos, es la filosofía, la que sabe ver la verdad histórica “geschichtlich” y no la verdad historiográfica³.

Para desarrollar su pensamiento, Heidegger propone en *Armut* un comentario de Hölderlin, cuyo lugar en la elaboración de su pensamiento es bien conocido, desde 1934. Hölderlin se convirtió en el nombre del poeta por excelencia, el portador del historial-destinal. “Entre nosotros

² HEIDEGGER, Martin, *Pobreza* (Buenos Aires / Madrid, Amorrortu 2006), Trad. al castellano de Irene Agoff, de la versión francesa “La pauvreté”. Edición bilingüe: alemán-castellano con presentación de Lacoue-Labarthe.

³ Veanse JARAN François, “De la diferencia entre la historia como acontecimiento (Geschichte) y la historia como ciencia (Historie) en Heidegger”, *Revista de Filosofía Odos*, [S.l.], v. 6, n. 8, p.106-131, ene. 2018. Disponible en <<http://revistaodos.com/revista/index.php/odos/article/view/26>>. Fecha de acceso: 14 nov. 2019

todo se concentra sobre lo espiritual”⁴, escribe Hölderlin. Para Heidegger, cuando el poeta dice “nosotros”, no habla de sus contemporáneos; y, si se incluye a sí mismo en este nosotros, no se trata de él como persona: es el “yo” que salta más allá de su propio tiempo. “No hay aquí ninguna constatación histórica de una realidad factual de la época, sino el nombrar, en pensamiento y poesía, un Acontecimiento latente en el Ser mismo y que llega lejos en lo porvenir: raros son aquellos que pueden presentirlo, o quizá no hay nadie más que el que lo dice y lo piensa”⁵.

No me interesa aquí la cuestión de si Hölderlin pensaba así, sino la interpretación de Heidegger de que “nosotros” debemos “pensar más claramente”⁶, complementar la palabra poética –así que no se trata de identificarse con Hölderlin, sino de designar un “nosotros”. ¿Quién es el nosotros? Heidegger no nombra aquí “el pueblo”, ni el *Mitdasein* tan presente en *Ser y Tiempo*, sino que este “nosotros” es en realidad el mismo nosotros que “*se centra en lo espiritual*” y por lo tanto se opone al “uno”, es decir, el lado limpio del Dasein, contra su lado impropio (o inauténtico).

Parece haber una contradicción entre el desprecio de Hölderlin por la historia (el de los acontecimientos, que ahora está en juego en este mundo, ya que este mundo, cada día, camina más hacia la falta de autenticidad y el “olvido del ser”) y la frase de Hölderlin, que Heidegger cita: “Nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”⁷. ¿Es esta frase generalmente válida en todo momento? –¿o es particularmente valioso ahora, en esta situación de angustia de la que Heidegger no dice nada? Hay que responder de una manera determinada que las dos interpretaciones están entrelazadas y que el texto explora esta conjunción.

Por un lado, Heidegger está trabajando para definir el espíritu por el cual algunos pueden ser arrancados del olvido. Para ello, cita un extracto del texto “de la religión”: “Ni él solo, ni los objetos que lo rodean, pueden hacer sentir al hombre que existe algo más que un funcionamiento mecánico, que hay un espíritu, un dios en el mundo, pero una relación más viva con aquello que lo rodea, una relación sublime que lo eleva por encima de la necesidad, [él puede tenerla]”⁸. Todo el texto de *Armut* se basará en la ambivalencia de los términos de Hölderlin o en la

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Pobreza*, p. 93.

⁵ *Ibíd.* p. 105

⁶ *Ibíd.* p. 103

⁷ *Ibíd.* p. 95

⁸ *Ibíd.* p. 101

ambivalencia atribuida a los términos de Hölderlin: “Entre nosotros todo se concentra sobre lo espiritual. Nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”. Pero Heidegger ignora la lectura profana que, sin embargo, implica su razonamiento. Es lo que es derrotado por la lectura y la revelación gnóstica.

La relación “sublime”, comenta Heidegger, no es la del sujeto a los objetos, como desearía la historia de la metafísica y la división cartesiana de *res cogitans* y *res extensa*, porque esta última está dictada por la necesidad (*Not*). Lo que importa, para Heidegger, en la propuesta de Hölderlin, es que la relación sea “sublime”, *erhaben*, y comenta el adjetivo en un sentido dinámico. No puede ignorar la dimensión sagrada del adjetivo, desarrollado en particular por Rudolf Otto (*Erhabenheit*) para traducir sublime o *hýpsos*, lo que hace del sublime, en consonancia con las afirmaciones del Pseudo Longino, *Sobre el sublime*, algo que nunca puede reducirse a ninguna técnica, sino que se refiere al poder, sin receta ni formalismo, de un creador de grandes ideas. “Sublime aquí no significa solamente que planea por encima, sino que busca alcanzar esa altura de la que Hölderlin dice [...] que el hombre, el poeta ante todo, puede también caer en ella. Por lo tanto, lo alto de esa altura de lo sublime es en sí la profundidad”⁹. Lo sublime es un movimiento de ascensión, con connotaciones místicas esenciales, ya que es un alto en el que se puede caer (este movimiento hacia arriba y hacia abajo aprende la indistinción de lo alto y lo bajo y descalifica las medidas comunes, relativas, ordinarias, científicas), ya que en “el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”¹⁰, en Heráclito, o mejor dicho, en lengua heideggeriana *er-eignen* “son conducidos a su propio término”, son “apropiados”.

La iniciativa de la relación sublime no la toma el hombre, sino un espíritu o un dios que “abre” a lo que lleva todo, a la vez a los hombres y a los objetos y suspende así las distinciones; Heidegger dice que abre a lo abierto. La relación sublime no es una relación del hombre con el ser, sino del ser con la esencia del hombre, que es distinta de su realidad mundana, ya que se define como lo que está contenido en esta relación y por lo tanto escapa a la aprehensión material. El espíritu que experimentamos en lo abierto “es lo que gobierna (*walten*) a partir del ser, y probablemente para el ser”¹¹.

⁹ *Ibíd.*, p.103

¹⁰ “*Odos ano kato mía kai oute*”. DIELS Hermann y KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1960, vol 164. Fragmento 60.)

¹¹ *Pobreza*, p. 105

El *walten* es en realidad la soberanía de Dios, considerada en su dispensación, en esta relación imperiosa con la esencia del hombre, “relación que es el centro, el medio (*dit Mitte*), que está en todas partes como el centro de un círculo cuya periferia no está en ninguna”¹².

El “dios” definido aquí como el centro de un círculo cuya periferia no se encuentra en ninguna parte (que se encuentra en Empedocles y Pascal) es aquí afirmado y al mismo tiempo doblemente rechazado. En efecto, no se menciona a Dios, y no es ni siquiera el ser que es este “centro” sin periferia, sino la relación de soberanía imperiosa de la *Gewalt*. Además, el centro mismo se mueve: Heidegger corrige *Centrum*, la palabra clásica, para poner *die Mitte*, el término alemán. Lo espiritual no es un punto, ni una esencia; ni está en el movimiento que el hombre hace hacia algo, sino en el esfuerzo que el hombre hace para pararse en este movimiento que se hace hacia él. Más allá de la crítica al hombre racional que aspira a convertirse en dueño de las cosas y de la inversión de esta posición, puesto que está a libre disposición de lo que lo rapta, tenemos la crítica a cualquier autonomía del hombre, incluso si fuera uno de nosotros : no es el individuo el que es un ser arrojado sino que él es el que arroja al hombre al proyecto, el que destina (*schickt*) al hombre para la existencia, lo cual solo es cierto si el hombre se mantiene en la relación espiritual que no puede ser objeto de ninguna acaparamiento por su parte.

Además, es un acontecimiento latente en el mismo ser. Lo que está “en nosotros”, es decir, la concentración en lo espiritual, está en realidad en el ser, la única tarea accesible al ser humano siendo sentirlo. Sin embargo, sentirlo no es una cuestión de sensación o intuición, sino de “decir”. El acontecimiento (*Ereignis*) es la dispensación violenta del ser hacia el hombre, es decir, lo “espiritual” que existe de manera latente y que viene del futuro. Este destino es una especie de apocatástasis, de recapitulación, y no de apocalipsis, que pasa por la muerte del hombre.

Hay, pues, una iniciación, cuyos pasos se especifican, y cuyo resultado se llama *Vereignung*, apropiación, callando las otras dos consecuencias: apocatástasis, destrucción que conjunta el principio y el fin, y destrucción del hombre. Hay que distinguir aquí dos líneas que se cruzan en el texto: el *Ereignis* es el momento iniciático que no depende del tiempo, de modo que la esencia del hombre es apropiada por el ser, es decir, que “nosotros” somos apropiados (*vereignet*); pero este momento iniciático tuvo lugar “antiguamente” y “en el futuro”, por lo tanto

¹² *Ibíd.*

no en el tiempo histórico, siempre tiene lugar para algunos, sino solo para unos pocos que lo sienten (así lo dicen) y constituyen estos “nosotros”. Esta apropiación nos transforma, nos separa de los demás, de la masa de hombres que constituyen el “uno”, de los que son tragados por el *Gestell*, y estamos totalmente concentrados (aquí el centro, *konzentriert* más que *die Mitte*) en lo espiritual; ya no dependemos de las cosas materiales, sino que estamos suspendidos sólo de lo que Heidegger llama “libre” mientras tengamos la tarea infinita de preservarlo (o liberarlo). “Libre, frî, es lo indemne, lo preservado, lo que se sustrae de toda utilidad. Liberar significa, original y propiamente: preservar, dejar a algo reposar en su propia esencia protegiéndolo”¹³.

¿Cómo traducir “el libre”? Se entiende como la negación de la alienación que sabemos que es, para Heidegger, la definición misma del “uno” detenido por el *Gestell*, el uno inauténtico, etc. No se trata tanto de preservar la intangibilidad de algo que sería libre (no es un mandamiento como no tocar) como de luchar contra todo lo que deshace (daña, socava) lo libre del libre, que lo asalta, para acceder a una propiedad inimitable, la que tiene la zarza ardiente de no agotarse, una lucha tal que es un descanso, un no uso de la energía. Y lo que lo asalta es todo lo que es del orden de las coacciones y utiliza energía, generando la necesidad de alimentación. Para comentar la conocida metáfora del “pastor del ser”, el libre es como la oveja atacada por los lobos. Debemos rechazar constantemente a los lobos, es decir, el mundo ordinario, el de las coacciones, de las necesidades, de la búsqueda de poseer, debemos liberar o desenajenar. El hombre es el pastor del ser, pobre como el pastor, rural como él, y la crítica del capitalismo, de las ciudades, se despliega en una visión gnóstica donde el mundo de abajo y la verdad están comprometidos en una lucha de la que los “nosotros”, los pocos iniciados, somos los campeones, una lucha en la que el mundo inferior, el de las necesidades, al que están irrevocablemente condenados los que no son “nosotros”, no tiene, sin embargo, ningún peso ya que no fue en el origen, frente a la “*Mitte*”, ese espacio donde se prescinde de la violencia del ser.

“Nosotros” sabemos que hay un camino de esclavitud, por un lado, la esclavitud ante todo a las leyes de la termodinámica, la esclavitud a las leyes de la fatiga y el descanso, y por otro lado lo que no es un camino de liberación de uno mismo o de liberación del mundo de las coacciones (no es una doctrina de desarrollo personal), sino una lucha para preservar lo libre, para hacer que

¹³ *Ibíd.*, p. 109.

tienda a lo “liberado” y para “poner esmero en este retorno”¹⁴. La necesidad se invierte de antemano, incluso antes de que se imponga. Como en toda doctrina gnóstica, se espera el retorno del futuro pasado, y este retorno es obviamente catastrófico, en la inversión de la necesidad.

Mientras que el pobre ordinario necesita lo que no tiene y trabaja para tenerlo, poseerlo, dominarlo, es dominado por él, y aquí surge la perspectiva del *Gestell* como dominación. Por otro lado, el “nosotros” iniciado que carece tanto de lo que no tiene, es decir, de lo innecesario, y que no puede tener, está igualmente poseído por lo que no tiene.

En el primer sentido la pobreza se refiere a tener, y la riqueza a tener lo necesario; pero, como diría Jean Beaufret en una entrevista de 1947 donde se le cuestiona como comunista, esta riqueza se confunde con la idea burguesa de libertad¹⁵. En el segundo sentido, el significado “verdadero” (*wahrhaft*) de la pobreza es la falta de lo innecesario. Mientras que la necesidad en la vida ordinaria es lo que fuerza a la satisfacción de las necesidades, la falta de lo innecesario está, por el contrario, desprovista de coacciones; es libre, lo cual escapa a cualquier utilidad.

Pero Heidegger continúa con un cambio de sentido, que escapa al razonamiento lógico: en efecto, pasa de libre, adjetivo que indica una cualidad, un estado, a “liberar”, un verbo que implica una acción, un movimiento, aunque el resultado de la acción de este verbo sea preservar la inmovilidad, la intangibilidad, permitir que la esencia permanezca en su descanso. Por lo tanto, tenemos la fuerte impresión de que se trata de una esencia que está siendo atacada por todas partes y que debe luchar para mantenerse. El cambio no fue un cambio, si le concedemos a Heidegger que no está comprometido en un tratamiento filosófico, sino en uno poético. El trabajo es político y poético: lo libre está latente y es el futuro, en el presente, se confunde con el trabajo para liberarlo. Y, además de la libertad es “la liberación del hombre por la ex-sistencia, liberación que funda la historia”¹⁶, la historia como posibilidad y no como un conjunto de tribulaciones, acontecimientos, raíces, esta obra es “nuestra”, la de decir, por tanto, también la de liberarse de una lengua aprisionada por prácticas ordinarias e inauténticas.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 109.

¹⁵ Conversación con Jean Beaufret, *Confluences*, n° 18-20, 1948 “Questions du Communisme” (dir. Roger Stéphane), p. 36.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, “De la esencia de la verdad”, *Revista Cubana de Filosofía*, II, no 10, 1952, <http://www.filosofia.org/hem/dep/rcf/n10p005.htm>

En una palabra, está el pobre de las cosas materiales, que vive en la falsa pobreza, es decir, en la apariencia de la pobreza, que es como una parodia, un fraude, en la medida en que lo pone cada vez más en manos de la dominación del gesto y lo hace caer cada vez más en el olvido del ser. Y quien llega a la esencia del hombre, la pobreza, que permite revelar la impostura de la pobreza de las cosas necesarias, está en una dimensión sagrada, de lo que se da.

Nos hemos empobrecido, y aquí es el verbo arcaico *Seyn* el que se usa para designar la esencia. *Armut* (pobreza) es un sustantivo, *armseyn*, es un verbo, entonces dinámico. Pobre porque se define por la falta de lo innecesario, pero como lo innecesario es lo liberante, se nos devuelve a nuestra esencia –la pobreza– como lo liberante libera todo de lo que no es su esencia, libera de la alienación.

En resumen, en tiempos normales, el iniciado, el que dice, es ajeno al mundo, a sus preocupaciones, a sus razonamientos, a la razón y a sus divisiones, que son tantas instrumentalizaciones, mientras que el iniciado es también aquel a quien se ordena la “relación sublime”, la pobreza o la catástrofe le permite vivir el mundo de una manera auténtica. Revela lo latente de lo que adviene (*ereignet*) en la historia occidental “que nunca se deja descifrar en los propios datos históricamente constatables”¹⁷. Lo latente es lo que está escondido, ocultado o autoocultado, y aspira a advenir, y adviene (*ereignet*) en la catástrofe.

Heidegger escribe en la situación de junio de 1945: Alemania está en ruinas, y es esta catástrofe la que revela lo que es la libertad como la abolición de la necesidad alienante, la libertad como la “*Wende*” de la necesidad, es decir, no la coerción, sino lo que “*waltet*” y merece para tener el monopolio de la violencia, la libertad como la Necesidad en otro sentido. Aquí Heidegger utiliza un juego de palabras intraducible sobre *Not* (angustia y necesidad) y *Notwendigkeit*, inversión o conversión de la necesidad: la libertad es la Necesidad como el siempre anticipado giro de la necesidad. Tenemos aquí un juego de velo / revelación: la necesidad (la de las cosas indispensables que se acaban y necesitan ser reemplazadas) vela la necesidad que no se agota y que realmente reina (*waltet*), siempre y cuando sepamos cómo decirlo.

Poder decir es poder comprender la equivalencia, escrita por Hölderlin, entre ser pobre y ser rico, salvo que Heidegger especifica (e indudablemente inflexiona, siempre con la certeza de

¹⁷ *Pobreza*, p. 95.

que el locutor no sabe exactamente lo que dice) la idea de llegar a ser rico, de pasar de la pobreza a la riqueza, presentándola no como un cambio sino como la revelación, la revelación de una equivalencia. Se trata necesariamente de una riqueza distinta de la riqueza material, dirigida tanto por el régimen que acaba de colapsar como por los que lo derrotaron. Esta riqueza consiste en encontrar el vínculo “superior a la satisfacción de las necesidades vitales”, que se refiere a una “divinidad común”.

La apropiación de la esencia del hombre por el ser, esta iniciación por el acontecimiento de la apropiación (*Ereignis*) nos hace advenir agotando al hombre individual (¿hasta su muerte?) para dar paso a su esencia: indigencia, deseo, movimiento hacia, comienzo perpetuo, insurrección perpetua contra lo que es lo opuesto a lo liberante, “la alegría ensombrecida de no ser nunca bastante pobre”¹⁸, es decir, de no ser nunca despojado de lo que requiere satisfacciones materiales, esclavizantes. El propósito aquí es claramente gnóstico, incluyendo el hecho de que el “nosotros” represente los muy pocos elegidos.

En efecto, en tiempos de “escasez” o “hambruna”, la mayoría de los hombres, presa de la carencia más intensa, se dejan apropiar por ella en el futuro y solo piensan en comer: después del período extremo, la carencia sigue dominando, en la encrucijada se ha tomado el camino equivocado, y la vida se vuelve vacía, habitada por el aburrimiento, la falta de autenticidad, una vida que no vale la pena vivir y que, lo que es peor, acentúa el olvido del ser. Una vez más, podemos ver claramente la distinción entre dos dominaciones, que no llevan el nombre del bien y del mal (la pobreza esencial por un lado y el reinado de la necesidad por otro, que obliga a la producción, etc.), sino que se oponen en una especie de cronología: la pobreza esencial es el “Tono fundamental”¹⁹, es primero, arquetípico; la necesidad es el resultado de la sordera del mayor número, atrapado por lo que falta. Y en relación con esta cuestión ontológica, la muerte de un gran número no tiene importancia: no es la muerte, sino la muerte biológica, el cese común de la vida, suerte del “uno” que es la pura exterioridad. Porque las masas alienadas ya no son humanas y pueden ser borradas del mapa sin remordimientos para encontrar el paraíso perdido y recuperarse de un medio ambiente que no ha sido tocado por ninguna civilización, preservado del trabajo destructivo de la razón, para finalmente encontrar el asombro de los primeros tiempos antes de que este mundo ya viviera.

¹⁸ *Pobreza*, p. 115.

¹⁹ *Ibíd.*

El momento de la catástrofe precipita el del *Ereignis*, o iniciación, o toma del poder sobre algunos por el ser y realiza la *conjunctio oppositorum*: tanto lo que Hölderlin dice no puede pertenecer a la división vulgar, fáctica, histórica, cronológica, causal del tiempo, y al mismo tiempo el presente permite revertir esta propuesta, por una elevación hasta el límite del fracaso del mundo.

En efecto, si el texto de Heidegger consiste en comentar la catástrofe sin decirlo, a través de la interacción gnóstica de parejas de contrarios y en particular de pobreza y riqueza (es decir, catástrofe/salvación): la catástrofe, es decir, el momento en que el presente está abierto al ser, cuando el ser puede “*walten*”, ejercer su violencia como soberano; cuando vuelve a convertirse en el lugar donde el ser emerge; la catástrofe es el momento del acontecimiento y el de la decisión.

Así entendemos la articulación de todas las oposiciones: la pobreza es riqueza, la catástrofe es salvación. Para Heidegger, los “elegidos”, los que acceden al conocimiento, no pueden quedar atrapados en las apariencias de la Alemania devastada; tienen acceso a lo que revela el desastre, a la verdad que es desocultada.

Si hay una lucha entre dos fuerzas (que no pueden llamarse el “bueno” y el “malo”, porque se excluye cualquier noción moral), a saber, *Gestell* y *Gewalt*, como la de *Gestell* se apodera de la masa de hombres, mientras que la de *Gewalt* se apodera de “nosotros”, la situación de junio de 1945, si se trata de una catástrofe, los primeros sólo ven la miseria que golpea a Alemania en términos de privación de bienes, o incluso de bienes esenciales, es decir, la falta de cosas materiales y necesarias para la vida; los segundos ven la pobreza como la revelación de la riqueza, es decir, el camino hacia la salvación, hacia la liberación. Porque la verdadera pobreza es la falta de lo innecesario, de lo “libre liberante”. Lo libre es la pobreza que se manifiesta en el horizonte de la escucha del ser: la salvación.

La pobreza, la miseria, la desnudez, la derrota de Alemania tras su conquista nos deja claro que la privación de todo, la privación de todo lo que da la civilización, el colapso del poder y la soberanía es la oportunidad perfecta para revelar otra riqueza, muy diferente de la anterior riqueza material, la opulencia burguesa, que da poder sobre los demás, es decir, el poder como deseo, surgimiento, fuerza, capacidad, como cuando decimos “en potencia”: permitir que las

personas con un destino superior se eleven a una vida superior, capaces de ver que su deseo no es satisfacer las necesidades básicas, sino dejarse llevar por el ser –¿por la muerte?

Es comprensible que la mayoría de los intérpretes, con razón, hagan de este texto una homilía. Sin embargo, no se menciona el nombre de Dios, y no se puede ver en él una homilía, por ejemplo una homilía católica, en la que el misterio de la encarnación sigue siendo el eje y que implica otra teología política. Aquí se trata de una homilía gnóstica, que insiste sobre todo en el grupo constituido por “nosotros” y en la necesidad de conocimiento, no del conocimiento de Dios, sino del conocimiento del carácter clivado del mundo, o superpuesto, cada noción referida a dos órdenes muy distintas: “Nosotros” puede ser nosotros los que estamos reunidos aquí y en este caso estamos sufriendo por la caída de la Alemania nazi, o el grupo de aquellos de los cuales Hölderlin es el profeta y Heidegger el elucidador, y que están experimentando la sobreabundancia.

En resumen, la transmutación de la pobreza a la riqueza que no concierne a la historia ordinaria de los países y de los pueblos puede ser afirmada, dicha, comprendida y conocida en cualquier momento de la historia por los “raros” como Hölderlin, que saben escuchar al ser y decir este acontecimiento, que es al principio y al final y en ningún momento. Al mismo tiempo, la transmutación de la pobreza a la riqueza solo se convierte en una experiencia completa en el momento de la catástrofe. Tanto fuera de la historia en el sentido banal, es parte de la capacidad de algunos para captar la verdad, a saber, la revelación de este espiritual como una relación en la que el ser “trata al hombre como le plazca”, es también historia en el sentido del destino, revelado en la catástrofe en la que el fin y el origen son uno y el mismo.

Sin embargo, si este “nosotros” es en realidad todos aquellos que se liberan de toda utilidad y constituyen la acción de ser pobres, apropiados por la libertad, Heidegger añade que el pobre es “el tono fundamental de la esencia aún oculto de los pueblos occidentales y de su destino”. Podemos referirnos aquí al párrafo 74 de *Ser y Tiempo*: “Pero, si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la

suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos.”²⁰

Si seguimos las dos lecturas simultáneas, es decir, que, en general, la pobreza es riqueza, en la relación sublime, es decir, para aquellos que tienen el conocimiento y el decir, el reto es, por lo tanto, crear este Occidente (puesto que el centro que es una *Mitte* no está en ninguna parte), sino un Occidente que no se fusiona con el Occidente geográfico o con la noción conservadora de una civilización que lloraría por su grandeza²¹; se trata de una llamada a una insurrección permanente, a salir del estancamiento de las necesidades y a salir de la valla de la metafísica. El rechazo del inmovilismo y de cualquier cosa que bloquee el movimiento se puede ver aquí en el uso particular del vocabulario, que, detrás del cuidado de llamar a las cosas de otra manera, es responsable de disolver mentalmente las apariencias. El texto de Heidegger no nos debe inducir a error, es a la vez una consideración inactual y un comentario sobre la actualidad, que Heidegger percibió con mucha precisión, a saber, la confrontación entre la URSS y los Estados Unidos.

Para comprender lo que está en juego, debemos volver al primer comentario que hace Heidegger sobre la frase de Hölderlin sobre la pobreza y la riqueza cuando cuestiona el espíritu del que procede este “espiritual” en el que nosotros nos centramos, y aquí se colocan en su pluma dos párrafos como dos extractos de una historia del significado del espíritu / mente, pero que no será una historia exhaustiva, cronológica y objetiva de las variedades del significado del término espíritu / mente en la historia de las ideas. Será una historia “espiritual”, es decir, ideológica, ya que está privada de las realidades (consideradas superficiales).

El primer párrafo cuenta como una refutación del materialismo atribuido al régimen soviético y reivindicado por él. Aquí, Heidegger afirma, contra la misma doctrina del poder soviético que, según él, es por lo tanto un autoengaño según el término schmittiano, que el comunismo es una corriente teosófica inspirada por Jacob Boehme, y que está lejos de la tradición metafísica que define el espíritu como opuesto a la materia. “Lo que llaman comunismo ruso proviene de un mundo espiritual del que no sabemos casi nada,

²⁰ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>, p. 371

²¹ De paso, Heidegger critica a Oswald Spengler, *La Decadencia de Occidente* (1918-1922). Lo que los lúcidos pensadores de un mundo en crisis describen como occidental no es Occidente, es algo que ha tomado el camino equivocado, que no ha estado escuchando desde el principio, que no ha estado al principio y que no estará al final. Así que lo que pase allí no importa.

independientemente del hecho de que olvidamos ya pensar hasta qué punto el propio materialismo burdo, la simple fachada del comunismo, no es nada ‘material’ sino una cosa ‘espiritual’, y un mundo espiritual del que no se puede tener la experiencia ni decidir sobre su verdad o su no verdad, como no sea en el espíritu y a partir del espíritu.”²²

Ciertamente es una aplicación bastante inmediata y sencilla del hecho de que la verdad de algo nunca es adecuación de lo que parece, sino de lo que se oculta y se revela al esconderse. Este pasaje también requiere que revisemos el significado de la noción de política en la visión heideggeriana, que está emergiendo aquí en segundo plano. Se reserva esta palabra para describir, en el conjunto de lo que el lenguaje común llama política, su “materialismo grosero”, es decir, todo lo que se relaciona con el conocimiento técnico, las consideraciones socioeconómicas, la gestión humana y los problemas sociales.

El resto, que es necesariamente más difícil de definir, a saber, la visión y la filosofía del político, sus valores, está arraigado en el dominio político banal y se convierte en un “mundo espiritual” cuya experiencia es imposible, y cuyo nombramiento es igualmente imposible. La política rusa aquí está separada del marxismo o del comunismo, y se refiere a un comienzo perdido, un comienzo espiritual que, en el mundo no ruso, ha sido olvidado. Ella es el “comunismo de espíritus” con el que Hölderlin sueña. De paso, vemos como el pasaje sobre el comunismo y el error que nos lleva a creer que sería un materialismo mientras que es un espiritualismo cuyo materialismo es solo una fachada (¿un ardid de la mente o una trama de hombres?) que se sitúa fuera de la manifestación: solo tiene más importancia.

Lógicamente, entonces, el segundo párrafo sobre la historia del espíritu recorre la historia occidental que Heidegger comienza con Descartes, donde la parte espiritual del espíritu fue olvidada, incluso por Nietzsche, ya que, como comprensión, se oponía al alma. Y este es el camino de la metafísica como el olvido de la dimensión espiritual.

Por lo tanto, los dos párrafos sobre la historia truncada de la noción de mente son los dos poderes que comparten Alemania –y el mundo por un momento. El segundo párrafo, que se aplica a los Estados Unidos, muestra que de los dos, es el peor. No quiero decir que Heidegger se

²² *Pobreza*, p. 99.

convierta en un turiferario del régimen soviético, pero dice que hay un origen desde el cual se puede repensar el ser.

En esta lectura de una actualidad candente en junio de 1945, y que debe entenderse como concomitante, articulada en la otra lectura, inactual, ya que la oportunidad histórica de la catástrofe es el ser apropiándose este pequeño número de elegidos, se trata de tomar una decisión –aquí para la URSS, de manera subversiva, ya que su propio proyecto está transformado radicalmente.

El silencio abismal de Heidegger sobre la situación real de los alemanes, sin techos y ocupados, es también un mandato para “escuchar” lo que no habla *Sprache* sino *Spruch* (es decir, una lengua que habla por sí misma, una lengua libre de la intención del sujeto, a diferencia de die *Sprache*, una lengua con hablante); es este dictado original que Heidegger percibe en el comunismo de los espíritus que el comunismo real no oye.

Más allá del tema del silencio, hay que destacar la importancia del vocabulario musical, para continuar la metáfora de la escucha, en contra de la de la visión que pertenece a la metafísica desde Platón. La escucha se refiere a temas místicos y difiere de las metáforas del conocimiento preferentemente transmitidas por la filosofía (ver y saber, teoría, etc.), y, en alemán, *Hören* y *Angehören* (escuchar y pertenecer) están etimológicamente unidos. Pertenecer es estar a la escucha de un mandamiento. Aquí no se trata de un mandamiento de un jefe o de un general, sino del ser. Heidegger habla a menudo de la llamada del ser. Y escuchar la llamada del ser es seguir un mandamiento que nos hace parte de la historia del ser, que estamos a la altura de la época, en dependencia de un orden que se da y que escuchamos. Cuando se lee que “nosotros” pertenecemos a los pueblos occidentales, sin duda Occidente puede evocar la Grecia de los pre-socráticos; pero no podemos decir, descontextualizando el Occidente de cualquier geografía como hemos descontextualizado la época de cualquier sucesión temporal, que el Occidente es “nuestro” nombre real, independientemente de nuestra ubicación geográfica? En este sentido, la URSS es más “nosotros” que Estados Unidos.

Esta interpretación se ve confirmada por el pasaje ulterior que tiende a oponer este Occidente al comunismo, sin nombrar a la Unión Soviética cuyos ejércitos ocupan Alemania. El comunismo es un nombre inadecuado, si es cierto que el comunismo como escucha a Jacob

Boehme hace un sonido justo, porque se refiere a la comunidad, *Gemeinschaft*: es, en el momento en que Heidegger pronuncia su discurso, la aplicación del materialismo histórico y la dominación de los medios de producción. Como siempre, cada palabra tiene dos significados, y en el sentido de Boehme, parece que el comunismo, que es la concentración en lo espiritual, tiende hacia el arquetipo –en este sentido es también el archifascismo designado por Lacoue-Labarthe (o archimesianismo según J.-L. Nancy²³). Lo sorprendente de esta mitología de la arché es que moviliza al Occidente (o su esencia oculta), y no el Oriente. De ella resulta una desorientación, literalmente, ya que este Occidente no puede ser geográfico, sino mítico: es el lugar por donde se sale, sin que sea el sol el que no es digno de valor metafórico. El mundo tal como es está condenado, pero el astro que lo orientara, es decir, lo occidentara, no será el sol. En efecto, en la creación que se ve y se somete al conocimiento científico, todo está mal, incluso el sol. Lo que permite esta occidentificación o el hecho de “decidir historialmente los destinos” no son las guerras, escribe Heidegger en conclusión, sino “su desenlace” (o resultado), es decir, la catástrofe que permite una “meditación” que “brota de otras fuentes²⁴”, manando desde la esencia misma de los pueblos. Heidegger termina invitando al diálogo entre los pueblos, es decir, al diálogo entre alemanes y rusos.

La filosofía de Heidegger no es “política” en el sentido de que está determinada por el juego histórico (*geschichtlich*) de la política, sino que forma parte de los desafíos destinales (*geschicklich*)²⁵ de lo que Schmitt llama el político, debido a la diferencia ontológica. En el conflicto que se avecina entre las dos potencias políticas, cada una a su manera obsesionada con el *Gestell* de la metafísica (Estados Unidos y la URSS, conocidas como formas extremas del *Seinsverlassenheit*, del abandono del Ser), Heidegger busca deconstruir el marxismo soviético, para encontrar su verdad destinal *geschicklich* (esencialmente alemana), interpretando a Marx a la luz del “comunismo de espíritus” de Hölderlin. La negatividad revolucionaria, encarnada en Marx por el proletariado explotado, se convierte entonces en la promesa de la “Armut”, que pone a la Alemania devastada (desprovista de techos y “abierta” a la llamada del Ser) a la cabeza de los pueblos en busca del futuro. Todo esto se sustenta en el esquema gnóstico: catástrofe =

²³ NANCY Jean-Luc, “Heidegger et l’échec de l’Occident”, https://www.liberation.fr/debats/2017/11/05/heidegger-et-l-echec-de-l-occident_1608002

²⁴ *Pobreza*, p.118.

²⁵ ESCUDERO, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder Editorial, 2009.

salvación, pobreza = riqueza, etc. La posibilidad histórica les confiere entonces a los que saben escuchar y se dejan captar (es decir, obedecer) una especie de sobreexistencia, abierta por la filosofía, en su tarea estrictamente política, aunque no cesa de confundir el pensamiento basado en el cálculo y la utilidad. Por lo tanto, se trata políticamente de una revolución, que no sólo tiene lugar a nivel político, ya que incluso el sol está implicado. Si el Occidente es el lugar de este levantarse consonante con la llamada del ser, Heidegger invita a las “naciones europeas” a ser las naciones ricas de Occidente.