

La raíz del miedo está allí en su despliegue metafísico. «El nuevo sentimiento fundamental es el de la caducidad irremediable de nuestra naturaleza», diría Nietzsche como fundamento del nihilismo contemporáneo. Un nihilismo al cual Nietzsche se enfrenta con este general desafío instaurador de la edad del miedo y de la caducidad. «¿Por qué habría, para alguna pequeña estrella cualquiera, una excepción en este eterno espectáculo?» En *Ser y tiempo* la angustia, de acuerdo con el despliegue fenomenológico del *Dasein* se exhibe en su forma más concreta y más históricamente determinada en su encuentro con el «temor», concretamente con el *miedo*⁴. Tres formas de temor o de miedo analiza el filósofo de *Sein und Zeit* después de evocar «los ojos limpios con que la fenomenología, sobre las huellas de San Agustín y de Pascal, se acerca al mundo de la afectividad, al mundo psíquico de las pasiones y los sentimientos». Ante nosotros se extiende lo que se teme, el temer y aquello por lo que se teme. Primero está aquello que se teme, que pertenece a la forma de ser y con que nos enfrentamos dentro del mundo. Se trata de lo temible, que pertenece a la nocividad y que está cercano. En segundo término, está el *temer mismo*, el miedo en sentido concreto. A través del temer, se ve lo temible del mundo, como «posibilidad dormitante de ser en el mundo» casi una especie de condición misma de ser en el mundo. En tercer lugar, está *aquello por lo que se teme*. El ser mismo se abre al peligro. «El *temer mismo* es dar libertad, dejándose *herir*, a lo amenazador así caracterizado». En cambio, «*aquello por lo que teme* el temor es el ente mismo que se atemoriza, *el ser ahí*». Y sólo «un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse».

Nos movemos en otro territorio que el de Freud y sus «pulsiones de la muerte». Con Freud, el miedo ante la vida (*Furcht*) o la *Angst* «un estado particular de espera ante el peligro y de preparación al peligro», la cosa llega vitalmente al *Schreck* (espanto) y a la inercia (*Trägheit*) inherente a la vida orgánica. Para concluir: «Todo ser viviente muere por razones internas, el fin de toda la vida es la muerte.»⁵

Hay varias formas de factores constitutivos del fenómeno del temor. Por lo tanto varias posibilidades del ser del temer. Y grados sucesivos de temor y de miedo: temor, amenazas, espanto, terror. El espanto indica algo conocido y familiar. El terror, algo desconocido. Entre el terror y el pavor la diferencia va a lo concreto de grado. Todo ello se inscribe en la caída existencial en lo inauténtico, en el naufragio ontológico que significa el pasaje de lo trascendental a la singularidad empírica. Heidegger opera una reducción del ser como problema al problema mismo del hombre. El problema del ser (como *Dasein* y como *In der Welt sein*) deviene el problema del hombre. El ser del hombre que «está en el mundo» en cuanto *Dasein* significa existencialmente caída y angustia. Pero todo ello dominado por la nada y su esencial radicalidad. Hasta el punto que «aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo *ser en el mundo*». El ser en el mundo significa el ser en una existencia ontológica inhospitalaria. En un lugar que no es ni patria ni morada. En estas precarias condiciones, se abre el ser a la muerte y se convierte en ser para la muerte. Precarias condiciones que son las del hombre en la Historia, en la temporalidad y en la cotidianidad, donde espacio y tiempo son todavía, pensados, a la manera hegeliana, en términos de negatividad.

⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1980, pp. 157 y sigs.

⁵ Cfr. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, p. 40.

Es el veredicto implacable del pesimismo dentro del cual se inscribe también el miedo ante la vida y la muerte, al cual como se acaba de ver someramente, Heidegger, en el marco inicial de toda su filosofía en su «pendant» existencial, le atribuye una fundamentación ontológica. Es la ontología, por tanto, desde la cual tenemos que partir y a la cual en definitiva nos acompañará en todas las preocupaciones esenciales de Heidegger, para establecer el lugar ocupado por este gran pensador ahora y aquí, en los cien años desde su nacimiento. Nietzsche utiliza en un sentido preliminar —en sus *Unzeitgemässe Betrachtungen II*— el tema de la «inadvertencia de Dios» en la creación del mundo. Porque si Dios hubiera pensado en la «artillería pesada» (*das schwere Geschütz*), no hubiera creado este mundo, o acaso ningún mundo. La apertura del nihilismo está allí presente.

Para Heidegger es su propio tiempo el que hace suyos los signos del nihilismo y la angustia. La situación del tiempo, *geistige Situation der Zeit*, que diría su amigo-enemigo Karl Jaspers. Tiempo de holocausto existencial o planetario que sea. Por ello hablaba el filósofo, concretamente, uniéndose a la estética angustiosa del expresionismo que le está tan cercano, de la *Destruktion*. Pero al filósofo nunca le faltará la grandeza de enfrentarse dignamente con ella. Grandeza estoica, en suma.

El filósofo más grande del siglo

Nadie ha pensado ofrecer el premio Nobel a Heidegger. Muchos nombres han sido dados antes que el famoso premio tocase en suerte, muy merecida, el mismo años en que se perfilaba el nombre de Heidegger, a Beckett, renovador del teatro y del lenguaje metafísico que tanto preocupaba al propio Heidegger. Pero el nombre de Heidegger no fue sopesado por nadie en el misterioso concurso de Estocolmo cuando cumplía sus ochenta años, ni en los años que siguieron hasta su muerte. Sin embargo la clase intelectual y filosófica del mundo, tanto en Occidente como en Oriente, ha tributado homenajes innumerables al más grande filósofo del siglo. Reuniones y celebraciones en su honor han tenido lugar en todas partes. En la televisión alemana han estado presentes las figuras de prestigio de toda Alemania, a excepción del propio Heidegger, que siempre ha rehuido su presencia delante del gran público, y más aún en las ocasiones de homenaje a su propia persona. Este momento nos recuerda el volumen publicado en Alemania hace cuarenta años, con ocasión del sesenta cumpleaños de Heidegger. En aquella ocasión, como en su muerte, como en la actual en su centenario, sobresalieron dos temas fundamentales, dos argumentos esenciales de nuestro tiempo, a los que Heidegger ha dedicado sus más sugestivos ensayos después de la segunda guerra mundial: el tema del nihilismo y el tema de la técnica.

Al rendir hoy homenaje a Martin Heidegger, nos viene a la mente una carta escrita por Hegel en 1805. Hegel tenía entonces treinta y cinco años. El autor de la *Fenomenología del espíritu* escribía a Voss, traductor de la *Iliada* expresando su deseo de ocupar una cátedra en la Universidad de Heidelberg. «Lutero —escribía Hegel— ha hecho que la Biblia hable en lengua alemana. Usted ha hecho la misma cosa con Homero. Si usted pudiese prescindir de estos dos ejemplos, yo podría explicarle mi intento de hacer que la filosofía hable en lengua alemana.» Este proceso de plenitud de la filosofía ale-

mana que se inicia con Kant y Hegel, culmina en nuestro siglo con Heidegger. Pocas veces el prestigio y el influjo de un filósofo han sido tan patentes, tan decisivos. Basta enunciar ahora los nombres más famosos de un Sartre o un Marcuse, discípulos de Heidegger, que los *mass media* han lanzado en el océano de la publicidad contemporánea. ¡Cuántos hablan, escriben y comentan el existencialismo sin pensar en uno de sus padres más rigurosos! Pero el magisterio filosófico de Heidegger en su época es indiscutible. Ninguno de sus grandes predecesores: Platón y Aristóteles, en la Grecia antigua; Leibniz, Kant y Hegel en la edad gloriosa de la filosofía alemana, pudieron cubrirse de tanto prestigio en su tiempo. Más que un sistema riguroso, su filosofía es una doctrina abierta, y, en cuanto tal, proyecta su universo sobre buena parte de la creación especulativa contemporánea. Si su primera obra monumental *Sein und Zeit* (1927), tan próxima al pensamiento fenomenológico de Husserl de amplias repercusiones sobre el pensamiento del siglo, podía ofrecernos las bases de un sistema, el propósito del propio Heidegger no fue éste. Hay dos categorías que lo prueban en este sentido. La primera, el hecho de que la preanunciada segunda parte de *Sein und Zeit* no haya aparecido jamás, sustituida por las incursiones del gran filósofo en los dominios de la poesía, de la teología, del humanismo, de la técnica, del lenguaje. La segunda, la propia afirmación del maestro, hecha en 1955: «No hay una filosofía de Heidegger y, aunque la hubiese, yo mismo no tendría interés en esta filosofía.»

Filosofía abierta

Esta filosofía abierta no ha sido jamás una filosofía sin rigor. Su justificación la constituye la convicción, profundamente radicada en el espíritu de Heidegger, de que la metafísica occidental muere con Nietzsche y su célebre tesis, tan diversamente interpretada, sobre la «muerte de Dios». Con esta convicción, si su filosofía no quiere constituir un sistema, no deja tampoco de ser una filosofía. Porque los estudios de Heidegger en el campo del humanismo vuelven a Kant, y sus trabajos estéticos y poéticos, sobre el nuevo significado del lenguaje, sobre Hölderlin y Trakl, sus ensayos sobre la ciencia y la técnica se dirigen al pensamiento griego más auténtico. *Logos, Moira, Aletheia*, son como manantiales puros, inseparables del inmenso caudal de la obra de Martin Heidegger.

Durante este medio siglo la obra de Heidegger se ha desarrollado en varias direcciones riquísimas en contenido. Su contemporaneidad es indiscutible. Su apertura espiritual al devenir es fuente de sugestivas comprensiones. Sus implicaciones son inmensas. La solidez aldeana de su espíritu ha sostenido la vasta arquitectura de su obra. Una obra que en la gran melodía del tiempo ha procurado una superación de la metafísica, mediante el diálogo con los pensadores griegos y una difícil apertura poética hacia los contemporáneos «camino en el bosque». Se trata de una obra vasta y de vastas y complicadas perspectivas. Es difícil que alguna síntesis suya evite la arbitrariedad, el apasionamiento o las limitaciones, como lo prueban estudios como los de Karl Löwith, tan fiel al maestro (*Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1953), o del francés Jean Beaufret, o del magnífico pensador italiano Armando Carlini, el más auténtico «introducción» de Heidegger en Italia. Es verdad que los comentaristas y discípulos de Heidegger han estado profundamente desconcertados por la no