




DE CAMINO A LA LIBERTAD: ATRAVESANDO LAS CONFERENCIAS DE HEIDEGGER DE 1915 A 1932

ON THE WAY OF FREEDOM: GOING THROUGH HEIDEGGER'S LECTURES FROM 1915 TO 1932

Diego Vega¹

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, México.

 <https://orcid.org/0000-0003-4997-823X>, e-mail: diegovecastro@outlook.com

Recepción: 3 de enero de 2026 – Aceptación: 20 de marzo de 2026

¹ Este artículo fue posibilitado por la Estancia posdoctoral realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (POSDOC) bajo la tutoría del Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán.

Resumen

En este artículo se encontrará un sondeo y examinación de la traducción al español recién publicada del volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, una serie de quince conferencias (1915-1931) que van desde la preocupación lógica y fenomenológica por el juicio hasta las más conocidas elaboraciones en torno a la parábola de la caverna y la esencia de la verdad. Dividido en tres secciones, este artículo realiza una estructuración de los posibles bloques en los que pueden agruparse las conferencias —mostrando así una especie de narración del pensamiento de Heidegger y no una mera yuxtaposición de textos— y presenta, finalmente, una reflexión algo más larga —guiada por Leo Strauss y Christopher Bruell— sobre la relación entre libertad y verdad o libertad y fundamento.

Palabras clave: Heidegger, conferencias, esencia de la verdad, naturaleza.

Abstract

In this article, readers will find a survey and examination of the recently published translation into Spanish of the volume 80.1 of Heidegger's *Gesamtausgabe*: a series of fifteen lectures (1915-1931) that range from the logical and phenomenological concern with judgment to the more familiar elaborations on the allegory of the cave and the essence of truth. Divided into three sections, this article outlines the possible thematic blocks in which the lectures may be grouped —thus revealing a kind of narrative of Heidegger's thought rather than a mere juxtaposition of texts— and concludes with a somewhat more extended reflection —guided by Leo Strauss and Christopher Bruell— on the relation between freedom and truth or freedom and ground.

Keywords: Heidegger, lectures, essence of truth, nature.

Lo oculto y el estar-ocultado muestran una ambigüedad muy peculiar.
 Ocultando, encubriendo está por un lado la apariencia –el engaño– la decepción;
 ocultando, manteniendo oculto en otro sentido está también el misterio.
 Es por eso que el ser humano a menudo convierte lo que es un engaño en un misterio,
 y viceversa, considera que el misterio es un engaño.
 Martin Heidegger

Introducción

En 2025, finalmente salió a la luz la esperada traducción al español del volumen 80.1 de la *Gesamtausgabe*² de Heidegger, una reunión de quince conferencias que comienzan con el joven Heidegger (1915) y terminan en 1932 con las reflexiones en torno al *Teeteto* de Platón (la falsedad frente a la verdad) y un breve análisis sobre el fundamento del principio de no-contradicción (la proposición de contradicción). Más allá de si los textos aquí editados aparecen como una novedad o no, en este artículo se argumentará que representan, tanto para los lectores muy familiarizados con su obra como para los que no son propiamente “académicos” de Heidegger, al menos dos cosas. En primer lugar, muestran una narración sobre los problemas fundamentales que preocuparon a Heidegger desde su juventud y la concreción radical que de ellos logró al abrirse paso hasta *Ser y tiempo*. Del mismo modo, quien lea de corrido esta serie de conferencias se expondrá a experimentar, al menos en su superficie, la vehemencia con que las temáticas de *Ser y tiempo* se desbordan y parecen propulsar a nuevas y más profundas investigaciones sobre fundamentos propiamente dichos y no más una analítica del *Dasein*. Con esto me refiero a las reflexiones históricas que Heidegger emprende sobre el destino y crisis de la filosofía occidental, la pregunta por la verdad y el descubrimiento de sus experiencias fundamentales, tal como son expuestas por Platón, por ejemplo, en la liberación del cavernícola hacia la luz del sol.

Estas conferencias representan, en segundo lugar, una oportunidad para reexaminar la radicalidad no solo del autor de *Ser y tiempo*, sino también del autor de otras conferencias tan paradigmáticas como lo fueron “¿Qué es metafísica?” o “De la esencia del fundamento”. Se propondrá que, para ser capaces de medir nuevamente la vehemencia de este periodo de –por decirlo así– transición, una posible vía es precisamente alejándose de Heidegger y abordándolo desde reflexiones que en cierto modo le son –al menos en primera instancia– ajenas. Con este fin me volcaré en la última sección hacia el modo en que particularmente Christopher Bruell planteó las dificultades a las que se enfrentó Leo Strauss de cara al pensamiento de Heidegger, con especial referencia a la sentencia: “La

.....
 2 A lo largo de este trabajo, las referencias a la *Gesamtausgabe* de Heidegger se indicarán mediante la sigla GA, seguida del número del volumen correspondiente.

libertad es el origen del principio de razón” (GA 9 172 [147]²) y la puesta en duda de la noción de naturaleza como presuposición de la vida filosófica.

Antes de llegar a esta reflexión, los lectores encontrarán una breve primera sección dedicada a señalar las virtudes de la traducción realizada por Ángel Xolocotzi y un segundo apartado donde ensayaré una partición temática y periódica de las conferencias aquí ofrecidas. Con ello se pretende hacer manifiesto el modo en que uno puede orientarse al interior de estas quince conferencias y demostrar, al mismo tiempo, que en modo alguno se tratan de textos meramente “unos junto a otros”.

Sobre la traducción

El desafío que representa traducir a Heidegger se agudiza cuando se trata de textos de carácter fragmentario o esquemático, como es el caso de un buen número de las conferencias incluidas en este volumen. Y si bien esta no es una excepción, sino quizás la regla en lo que a la obra de Heidegger concierne –pues la mayor parte de la *Gesamtausgabe* está compuesta de conferencias, clases y textos que no fueron publicados en vida–, no está de más recordarlo e indicar que, aunadas a las dificultades que emergen al interior del pensamiento de Heidegger, la reconstrucción y, en nuestro caso, traducción de sus escritos representan una labor monumental.

Así, al enorme trabajo de Günther Neumann, editor original de los manuscritos alemanes, se suma la también ardua tarea de traducción de Ángel Xolocotzi (GA 80.1). Quisiera dedicar algunas páginas a poner de relieve las virtudes de esta traducción, las cuales pueden resumirse de antemano reconociendo que Xolocotzi no complica a Heidegger en ningún caso ni en ningún pasaje más de lo necesario. La versión castellana que encontramos de estas conferencias refleja el profundo descenso hacia el lenguaje cotidiano y la inmensa complejidad filosófica que, enraizada en ese suelo, se despliega a partir de él. La traducción de Ángel Xolocotzi tampoco simplifica ni intenta deliberadamente resguardar a sus lectores de pensar por sí mismos aligerando la carga del lenguaje heideggeriano.

Con el fin de señalar casos concretos del trabajo de traducción, haré referencia únicamente a la conferencia “Fenomenología y teología” en su versión alemana y su traducción castellana. La referencia obvia se encuentra en la segunda parte de esta conferencia publicada ya en la edición aumentada de *Wegmarken* y traducida por Helena Cortés y Arturo Leyte (GA 9). Esta es, en cierto modo, la “vara de medida” para una versión castellana. Puesto que las conferencias de este volumen encuentran su versión plena y acabada en cursos que han sido ya traducidos (por ejemplo, los seminarios en torno a la parábola de la caverna y el *Teeteto* de Platón (GA 34), traducidos por Alberto Ciria, en conexión con

.....
2 Se indicará en primer lugar paginación original y en segundo lugar, entre corchetes, paginación de la traducción al español.

los últimos tres textos de este volumen de conferencias) tales varas de medida son de un peso considerable. En ese contexto, la traducción de Xolocotzi se yergue con fuerza propia y autonomía; baste mencionar que, al menos según lo he examinado, Ángel Xolocotzi no recurre nunca a la paráfrasis cuando se enfrenta a pasajes cuya sintaxis es verdaderamente rebuscada. Debe encomiarse aún más esta pericia si se considera que el texto en castellano logra unificar la literalidad y la ligereza.

Los pasajes que señalo a continuación no contienen en general conceptos fundamentales, pero sí muestran detalles y sutilezas que evidencian lo que he descrito:

“Al tratar con lo ente ya develado podemos *atenernos* a él (darauf *richten*), es decir, deliberar circunspectivamente (umsichtig überlegen)” (GA 80.1 189 [146]). En vez de utilizar el más típico “orientarse” o “dirigirse”, Xolocotzi utiliza “atenerse” complejizando así la relación del trato con lo ente en la vida cotidiana como suelo precientífico: nos atenemos a él en el sentido de dejarnos dar medida y no de *decidir ir hacia* u orientarse a voluntad.

“Con la objetivación se establece la tarea de mostrar al ente contrapuesto en sí mismo: esta mostración, empero, es siempre una determinación desarticulada del contenido material (*Sachgehalt*) del ente” (GA 80.1 191 [148]). El traductor toma aquí una decisión particular al decantarse por “contenido material” y no “contenido cóscico”, término que parecería concordar más con el contexto del pasaje referente a la objetivación como “esencia del comportamiento científico”. Entiendo que la decisión quizás recae en la actitud científica misma que Heidegger tiene aquí en mente: una actitud que se atiende al contenido cóscico está ya más cerca de la “cosa”, esto es, del ente y su *ser*, de lo que estaría la mirada objetivada que atiende la “materia” –eso que es la cosa desde una mirada ya ofuscada o limitada–.³

Más adelante se atestigua una de las dificultades que enfrentó primero el editor del manuscrito alemán y, después, el traductor al español: “También se dice que la observación de los hechos tiene lugar (a partir [?] de un ver pre[científico] apenas ahora crecido” / “Man sagt weiter: die Beobachtung der Tatsachen vollzieht sich (aus [?] vorw[issenschaftlichem] Sehen gerade erst heraus erwachsen” (GA 80.1 194 [149-150]). Es ya notorio que hay alguna ambigüedad o inseguridad respecto al *aus* al que le precede un signo de interrogación. Además, unas líneas más abajo el editor indica una palabra ilegible. Por otra parte, deducimos que la palabra “precientífico” estaba abreviada como “vorw.”; pero la traducción de Xolocotzi da más bien a entender un añadido entre la división de pre- y -científico. Por último –como indiqué en referencia a los retos de traducir textos de carácter más bien fragmentario o anotativo–, el verbo *heraus erwachsen* no es del todo aprehendido en el más bien seco “crecido”. Una traducción al inglés, por ejemplo, podría salvar el espectro con un *grown out of*, y en español solo podría mantenerse con un pesado y poco idiomático “crecer

3 Cf. GA 80.1 193 [149], allí aparece la traducción de *Sachheit* como *quididad*.

desde / a partir de”.

Fuera de estas dificultades, un par de ejemplos más que revelan la pericia del traductor en detalles que podrían parecer nimios, pero que, vistos con atención, son más bien finos, se dejan ver en lo siguiente: “El proyecto de la constitución del ser se asienta como (*schlägt sich nieder als*) fijación de los conceptos básicos de la ciencia en cuestión” (GA 80.1 195 [150]). Lo que usualmente sería traducido tan solo como “se expresa en la...”, “se refleja como / en la...”, “se encuentra...” o “se manifiesta...”, es volcado hacia un sentido más fiel al alemán como “asentarse”. La automatización mecánica del traductor promedio volcaría con obviedad ese *sich niederschlagen* en verbos en castellano que, estrictamente, no tendrían nada que ver con el término alemán: literalmente, *golpear(se) abajo*, y, en el plano del lenguaje cotidiano-meteorológico, *precipitación (Niederschlag)*. El término escogido por Ángel Xolocotzi es excelente, pues muestra, visto en contexto, que la constitución del ser que atraviesa las ciencias positivas está condicionada desde sus fundamentos, lo que significa que los conceptos básicos de la ciencia positiva *se asientan* en su constitución y la determinan de fijo.

En suma, uno no exageraría al ver aquí una conexión con el hecho de quedar *sedimentado*, caído en el fondo, y, por tanto, eventualmente olvidado y dogmatizado, como mostraría Husserl respecto a las sedimentaciones de conceptos de las ciencias europeas que más bien eran experiencias vividas. La pericia con la que Xolocotzi se vincula al pensamiento de Heidegger y los fenómenos por él referidos, aunada al dominio del alemán, le permite solucionar con una increíble facilidad pasajes que, de lo contrario, quedarían plasmados en un lenguaje pesado y de difícil acceso. Por ejemplo:

En el fondo, la tesis de Kant afirma que toda ciencia positiva de lo ente es sólo ciencia en la medida en que ella, explícitamente o no, se apropia *en términos de adecuación conceptual (begrifflich angemessen*, literalmente: conceptualmente adecuado / conceptualmente-adecuadamente) de [[las] presuposiciones ontológicas que se encuentran dentro de ella (GA 80.1 205 [156]).

La lista de pasajes como estos sería interminable si ensancháramos el horizonte hacia los conceptos fundamentales de Heidegger y al resto de conferencias. Basten estas líneas para evidenciar que el trabajo del traductor de esta obra es para nosotros, lectores de Heidegger y hablantes del español, una vara de medida por sí misma.

2. La narración hacia el fundamento

Quienes están familiarizados con Heidegger verán en este volumen una narración y difícilmente un mero compendio de conferencias. Sin embargo, no creo que esté de más indicar por qué la reunión de textos desde 1915 hasta 1932 constituye, en efecto, una narración editorial sobre el pensamiento de Heidegger: aquello que lo lleva a *Ser y tiempo*, el asentamiento de ese proyecto y aquello que lo aleja o lo impulsa desde allí hacia otros caminos de bosque. En lo siguiente buscaré desplegar el “plano estructural” de estas conferencias y enfatizar que en modo alguno se presentan en calidad de un *Nebeneinandersein*, es decir, de una mera yuxtaposición o de un estar unas junto a otras.

Sin el afán de reducir la complejidad de este volumen a un simple esquema, pero sí con la intención de orientarse en su interior, me parece que las conferencias pueden ser divididas en tres estadios.

- I **Un** Heidegger metodológico, tironeado por la tensión entre ser y vida, entre lógica e historia. Asimismo, un Heidegger que se vale ya de la fenomenología como modo de acceso preeminente a las distintas regiones ópticas, y, sobre todo, como modo de acceso a aquello nunca tematizado en cada región. Se tratan de las conferencias previas a *Ser y tiempo*: *i-v*.
- II **Un** Heidegger volcado de lleno al proyecto de *Ser y tiempo*. No es nada sencillo marcar el punto de transición hacia aquello que ya no participa de los linderos de la “metafísica del *Dasein*”, pero no erraríamos al localizar desde la conferencia *vi* hasta la *viii* en este terreno.
- III Usualmente mentado como la más tardía *Kehre*, aquí más bien podría señalizarse la transición como un dirigirse hacia el fundamento, el ocultamiento y la manifestación de una libertad que, más que característica o rasgo que posee “el hombre”, es donación del ser. Lo obvio sería situar este estadio a partir de las distintas conferencias “De la esencia de la verdad”, pero me parece que no sería desacertado hacerlo desde la conferencia sobre Hegel y, por tanto, desde las reflexiones en torno al idealismo alemán de 1929. Esta sección contemplaría desde la conferencia *ix* hasta el final del volumen en la conferencia *xv*.

Esquemáticamente, en el estadio I encontramos de la conferencia *i* a la *v*; en el II, de la *vi* a *viii*; y en el III, de la *ix* a la *xv*.

Sin reparar propiamente en el contenido de cada conferencia, veamos ahora de cerca el esquema propuesto. El primer escrito, que se titula “Pregunta y juicio” y que parte temáticamente de *El objeto del conocimiento* de Heinrich Rickert, nos sitúa ya en el joven

Heidegger y su tesis doctoral sobre Scoto y las categorías. El bloque que hemos propuesto es en realidad bastante largo (1915-1926) y parece inconsecuente si se considera la enorme distancia que hay entre el Heidegger embebido en el problema de la lógica, el juicio, el valor –y el peso respectivo que le pertenece a la parte “objetiva” y “subjetiva” del juicio y su validez en cada caso–; la fenomenología “historizada” de la conferencia sobre Dilthey (*iv*); la crítica a Husserl por malinterpretar su propio trabajo (GA 80.1 135 [107]); y los análisis fenomenológicos de la vida cotidiana (GA 80.1 138 [109]). Lo cierto es que sí hay un hilo conductor en estas conferencias, el cual puede mentarse, entre otras formas, afirmando que el problema emergente aquí es la intencionalidad y la necesidad de referir a la *necesaria* participación subjetiva para tomar a cualquier objeto, o ente, como tal. Esta participación subjetiva poco tiene que ver con un subjetivismo o solipsismo –como Heidegger fincará de una vez y por todas en y después de *Ser y tiempo*–; remite más bien a un sujeto histórico referido a la vivencia a su vez posibilitada por un espacio más allá de la totalidad de los objetos lógicamente cognoscibles.⁴

Así, después de que la primera conferencia nos sitúa en la fuente misma del problema en 1915, los siguientes textos pueden ser leídos escalonadamente. Por ejemplo, la segunda conferencia “Sobre psicología” ha de relacionarse directamente con la *iv* en torno a Dilthey: ¿cómo avanzar metodológica y filosóficamente desde una psicología superficial hasta una fenomenología histórica sustentada en la temporalidad del *Dasein*? La conferencia *iii* sobre Aristóteles, del mismo modo, ha de vincularse con la *v* dedicada a la investigación fenomenológica y su método.⁶ Difícilmente puede uno contentarse diciendo que estas son preparaciones o tan solo textos “previos” a *Ser y tiempo*, pues no sería exagerado proponer que, de hecho, son ya *Ser y tiempo*.

¿Pero qué marca entonces la diferencia entre estas conferencias y las que propiamente pertenecen al periodo de 1927 y sus años inmediatos? A mi juicio, la respuesta es que solo ahora se mide el impacto y las consecuencias del significado de una metafísica del *Dasein*, de la finitud, la temporalidad y el acceso fenomenológico a la pregunta por el ser. Debe así entenderse que la primera conferencia que atribuimos a la segunda sección sea “Fenomenología y teología”, un escrito cuya primera parte sale apenas a la luz en la edición de Neumann redondeando con ello la segunda parte publicada en la versión extendida de *Hitos*. Fácilmente se admitirá que lo verdaderamente relevante ha sido ya publicado y se encuentra precisamente en *Hitos*, cuyo apéndice de 1964 pone en juego, además, la pregunta por la teología y la fe en un marco de conexiones que abarcan todo el pensamiento de

4 Cf. GA 1 400-411; por otra parte, su temprano artículo de 1912 “Neuere Forschungen über Logik” (17-43).

5 Cf. GA 56/57.

6 Cf. GA 58 y 62.

Heidegger. Si en *Wegmarken* el autor se adentraba en la enorme y mortal tensión entre dos formas de existencia, a saber, la existencia de la fe y la “libre asunción propia de todo el *Dasein*” (GA 9 66 [65]; cf. GA 6.1 169 [161-162]) –las cuales, sin embargo, se contraponen no en tanto “visión del mundo”, sino en tanto modo de existencia misma–, en la primera parte publicada en este volumen la profundidad y radicalidad de la pregunta se queda corta. Hay ciertamente una provocación: la teología, en tanto ciencia positiva, tiene más que ver con la química o la matemática que con la filosofía (GA 80.1 183 [142]). Filosofía y teología no son meramente dos formas de entender al ser humano y al cosmos.

El texto incluido en el presente volumen brinda, con todo, una enorme ayuda para comprender el *de dónde* de esta reflexión: cómo ha llegado Heidegger a la caracterización de toda ciencia positiva, cómo ha hecho resurgir a la filosofía y su pregunta por el ser como la más original y fundamental pregunta *previa* a toda posibilidad de ciencia o tematización del ente. Pero, aún más importante, una mirada atenta notará las consecuencias radicales de *Ser y tiempo* –o el camino que ha llevado hacia *Ser y tiempo*– para la comprensión de la relación entre filosofía y los sagrados dioses (no únicamente la teología cristiana): “Ser *no* es por tanto algo *más allá* de lo ente, sino *en este lado*, lo anterior, previo, *a priori*. La ciencia del ser no es una *ciencia positiva* de lo ente” (GA 80.1 201 [154], las cursivas son mías). Realizaré una breve reflexión conectada a este punto hacia el final, pero debe ya notarse que las consecuencias para toda ontoteología son devastadoras. La teología, a lo más y en tanto ciencia positiva, es un conocimiento sobre la fe y no sobre un ente más allá de todo ente. Si se trata, en cambio, de un conocimiento sobre el ser como “trascendente”, ello es dominio de filósofos y no en modo alguno de sacerdotes.

Las conferencias que siguen (*vii* y *viii*) pueden juzgarse en el mismo sentido, a saber, como concreción del impacto de *Ser y tiempo*. La séptima, por ejemplo, dedicada a la antropología filosófica y la metafísica del *Dasein*, pone de relieve el enorme problema ya manifestado en párrafos como el 43 y 44 de *Ser y tiempo*: cuál es el nexo originario entre antropología y metafísica; qué lleva preeminencia, el problema de la verdad y el ser o el del hombre y su condición. Heidegger apunta –de un modo que sigue recordando a la idea de una ciencia originaria o total–⁷ a la necesidad de una ciencia total de la totalidad, la cual, en términos antropológicos, hará recordar a su vez el impacto de la filosofía heideggeriana en múltiples estudiantes y latitudes.⁸ La actitud e impresión aquí es la del acabamiento de la metafísica tradicional y el esfuerzo por alzar nuevamente al ser huma-

7 Cf. GA 58 180, 203 [190, 213].

8 Cf. La conferencia de Leo Strauss dedicada a Kurt Riezler (1959), por ejemplo; y, especialmente, la segunda conferencia inédita “Some Critical Remarks on Man’s Science of Man” (2014) dedicada críticamente a las pretensiones cuasi-heideggerianas de Riezler en torno a una ciencia total del ser humano que reúna antropología y metafísica (cf. Bruell 98).

no a una posición *nodal* de toda comprensión sobre el ser y el mundo.

No obstante, lo cierto es que Heidegger deja perfectamente claro, como si *Ser y tiempo* no hubiera bastado, que la antropología filosófica entendida como una ontología regional de ser humano es insuficiente (GA 80.1 223 [171]): la esencia de la filosofía es la metafísica (no la antropología), pero la pregunta fundamental de la metafísica es por la esencia del *Dasein* (GA 80.1 227 [175]). Mantener aún la mirada puesta en la conferencia sobre fenomenología y teología permite esclarecer a su vez el “límite interno” de toda ciencia positiva y el suelo desde el que se realiza toda “constitución del ser”. La filosofía, en cambio, trata del ente patente antes de toda ciencia. El pasaje más relevante de toda esta conferencia (cf. GA 80.1 236 [180]) deja claro que la filosofía de *Ser y tiempo* ha elevado la antropología filosófica a una centralidad insólita al mismo tiempo que la ha modificado radicalmente: el acontecimiento fundamental de esa antropología no es el “hombre”, sino su comprensión del ser. Pero es precisamente este pasaje el que muestra ya las líneas a las que el lector se enfrentará en la última sección propuesta de conferencias: los énfasis caen ahora en la trascendencia, la liberación, el dejar ser, la libertad original del *Dasein* y el enorme problema de la posibilidad del ente sin *Dasein*; en pocas palabras, se vislumbra ya el *fundamento* del *Dasein* que impide cualquier comprensión solipsista o subjetivista del pensamiento de Heidegger.

Del mismo modo, la octava conferencia podría entenderse acaso como una nueva ramificación de los análisis de *Ser y tiempo* en torno a la angustia, la disposición anímica, el mundear, entre otros fenómenos; en este caso, un largo desarrollo sobre el fenómeno del aburrimiento. Lo que debe resaltarse es, a mi juicio, la manera en que Heidegger ha hecho desembocar de esta reflexión la “opresión” y el “misterio” a los que se enfrenta el *Dasein* desde el aburrimiento (GA 80.1 274 [208]). No sería exagerado vincular estos pasajes con las reflexiones en torno a Nietzsche y el nihilismo europeo que Heidegger emprenderá solo tres años después.⁹ El vacío revelado del *Dasein*, y, hay que agregar, el vacío particular del hombre moderno, consiste en “la falta de opresión y de misterio”. A tal referencia sobre el nihilismo debe también sumarse el carácter que la resolución adquiere formándose ya como un proyecto de atrevimiento y riesgo: no estamos lejos del famoso discurso del rectorado y de una metafísica, en cierto modo, *völkisch*, esto es, la idea de “devolverle al pueblo su metafísica”, como se hará patente a continuación.¹⁰

En todo caso, el lector cuidadoso se dará cuenta de la vastedad y complejidad del pensamiento y obra de Heidegger, de modo que un esquema sobre épocas, periodos y etapas se muestra absolutamente insuficiente, pues si bien es cierto que en esta y la siguiente

9 Cf. Específicamente: GA 6.1 90 ss. [94 ss.].

10 Cf. Heidegger “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”; “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”.

conferencia sobre Hegel se hace manifiesta –o al menos visible– tanto la vinculación hacia el riesgoso proyecto del *Dasein* resuelto como su imprudente politización en una metafísica del pueblo y el clímax del discurso rectoral –en pocas palabras, la vertiginosa fama y ascenso del autor de *Ser y tiempo* como portavoz de la emergencia de un “algo” nuevo y radical–, también es cierto que no puede ignorarse en lo que sigue, en las conferencias que van de 1930 a 1932 integradas en este volumen, que Heidegger casi al mismo tiempo profundiza en una libertad que no es posesión ni “voluntad” del *Dasein*, sino más bien aquello que constituye un fundamento del que él mismo no dispone (por ejemplo, en el sentido de resuelto proyecto político).¹¹ Quien lea de corrido las conferencias que integran este volumen difícilmente llegará a la conclusión de que hay una línea clara y uniforme que condujera a Heidegger a izar la bandera nacionalsocialista. Las diferencias, énfasis y puntos nodales entre periodos de apenas tres años (1927 y 1930, con las conferencias “De la esencia de la verdad”) deben obligar a ser moderado frente a los vertiginosos “cambios” en el pensamiento de Heidegger.

Lo más obvio sería situar el tercer bloque de conferencias precisamente en 1930 con “De la esencia de la verdad” (x).¹² Con todo, me parece que también la conferencia sobre Hegel (ix) puede darnos indicaciones fundamentales sobre la distancia frente a las conferencias pasadas. En primer lugar, esta conferencia debe ser pensada en concordancia con el libro sobre Kant (*GA 3*) y el curso sobre el idealismo alemán (lo cual, una vez más, hace equívocas las esquematizaciones de periodos). Si en *Ser y tiempo* se encontraba la necesidad de la *Destruktion* para abrirse paso por una tradición obscurecida, en este texto, ya desde su primera página, el juicio hacia la tradición es más bien lapidario: la metafísica de Hegel es el *acabamiento* de la metafísica. Heidegger pretende *confrontarse* con la tradición occidental *entera*. Se dirá que esta es, de hecho, la programática de 1927; quisiera únicamente enfatizar 1) que no se trata ya de un asunto metodológico de la fenomenología (si bien es cierto que para Heidegger esta no se reducía en modo alguno a mero acceso o método, sino

11 En las mismas ambigüedades se adentra el lector al confrontarse con pasajes radicalmente políticos en *Nietzsche I* y su simultánea atenuación; véase, por ejemplo: *GA 6.1* 105 [107], 114 [115] (en torno a la “brutalidad braquial”), 135 [133] y 160-1 [154-5]. Y en lo que respecta al volumen aquí tratado, Heidegger introduce los escalofriantes llamados a salvar la tradición del pueblo (*Volkstum*), proteger la patria y liberarla a su arraigo originario, en los siguientes términos más bien reticentes: “El arraigo –¿lo comprendemos cuando lo hacemos el contenido de programas, movimientos y coloquios? ¿Qué pasaría si eso fuese un malentendido, el más fatal que pudiesen encontrar?” (*GA 80.1* 339 [256]).

12 “Como nadie ignora, tras la publicación de *SZ* en 1927 y hasta comienzos de los años '30 el pensamiento de Heidegger entra en una fase que, desde la óptica de lo que ocurre poco después con ocasión del famoso ‘giro’ (*Kehre*) y la aparición del llamado ‘pensamiento ontológico’ (*seingeschichtliches Denken*), bien podría llamarse ‘de transición’, al menos, si se toma la expresión en un sentido que no enfatice demasiado las connotaciones negativas que, a primera vista, pudiera sugerir. Se trata, en efecto, de un período en el cual las inseguridades acerca del camino a seguir de allí en más se acrecientan y llegan muy pronto a jugar un papel determinante. Pero ello no impide, sino que, más bien, explica en buena medida el derroche de creatividad y la redoblada radicalidad que exhiben los escritos que Heidegger produce en esos pocos años, en una sucesión de esfuerzos que, por su combinación de intensidad y concentración, resultan asombrosos” (Vigo 187).

que era *la Urwissenschaft* o la ciencia de lo originario) y 2) que la *confrontación* adquiere ahora dimensiones titánicas frente a filosofía de la historia o la historia de la filosofía.

En plena concordancia con *Ser y tiempo*,¹³ Heidegger juzga que el acabamiento de la metafísica en Hegel no es un acabamiento originario: “falta la pregunta fundamental” (GA 80.1 297 [225]). El destino de la comprensión del ser como sustancia o presencia constante, aunado a la ingenua obviedad con la que esta “presencia” fue tomada desde la Antigüedad, es precisamente el impulso con el que se abre paso desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en los pasajes más relevantes de esta conferencia (cf. GA 80.1 309-315 [233-237]), Heidegger afirma que tal ausencia de la pregunta fundamental es el *destino* de la filosofía occidental y no un mero capricho o error contingente que pudiera ser tan solo enmendado. En ese sentido, “la metafísica de Hegel es el acabamiento de una pregunta no planteada originariamente” (GA 80.1 309 [233]). Como además lo atestiguan los suplementos donde Heidegger escribe de sí mismo algo parecido a “yo vs Hegel”, la cuestión planteada con absoluta falta de timidez es: ¿Fenomenología del espíritu o metafísica del *Dasein*? Por si fuera poco, como ya se mencionó, este clímax concluye con la idea de que Heidegger no difiere de Hegel en cuanto a la intención: “¡Corresponde a nosotros percibir este acontecimiento, sentir este jalón! [...] Si hacemos esto, entonces servimos a la tarea misteriosa que precisamente Hegel ha conceptualizado en toda su grandeza —la tarea de devolver a un pueblo la metafísica perdida” (GA 80.1 314 [237]). No es aventurado decir que Heidegger, sin diferir en lo fundamental de su proyecto de 1927, se ha erigido en el lapso de tres años en nuevo profeta, y que, a pesar de su sesudo estudio de la diferencia entre ciencia originaria y visión del mundo,¹⁴ no tuvo la moderación de ver el golfo que separaba y ponía en tensión la ciencia original de la “doctrina popular” y la “edificación” de la que habla Hegel en esa misma página (GA 80.1 315 [237]), un golfo insoslayable por una “metafísica del pueblo”. Aunque sea anacrónico, esta serie de razonamientos debe ser también tomada en cuenta cuando Leo Strauss indica que “Heidegger aprendió la lección de 1933” (*Studies in Platonic...* 34).¹⁵

La última sección de conferencias, inaugurada, según proponemos, por el escrito sobre Hegel (ix), comprende todavía un buen número de textos (ix-xv) y abarca prácticamente la mitad del volumen. A la extraordinaria edición ampliada de las cuatro versiones

13 Tal concordancia es evidenciada por el propio Heidegger, que no parece pensar nada distinto al Ser y al tiempo: “Cuestionar la pregunta conductora tradicional significa: *preguntar más originariamente el τί τὸ ὄν*[:] significa preguntar por Ser y tiempo. —¿Es ésta la pregunta fundamental absoluta? ¿No puede afirmarse eso, ni siquiera decirse? ¡porque nunca es absoluto! Y es precisamente esta incertidumbre la que hace que el *filosofar* sea decisivo, es decir, *en cualquier momento!* (instante) ¡Terminando!” (GA 80.1 301n40 [228n40]).

14 Cf. GA 56/57 22-23 [27-28].

15 Cf. La interesante —no por ello correcta— interpretación de Altman a este respecto (181 ss.).

de la conferencia “De la esencia de la verdad” se suma el texto sobre *quid est tempus* en Agustín y una serie “platónica”: la parábola de la caverna en dos versiones y la conferencia sobre *to pseudos* en referencia al *Teeteto*, que a su vez nos reenvían a la publicación de los cursos de invierno en Friburgo de 1931/1932. La última conferencia, “La proposición de la contradicción”, de 1932, viene a cerrar este ciclo de nuevos y más profundos problemas en torno al ocultamiento, la *alétheia*, la verdad en tanto libertad, etc. Hay aquí un movimiento en el pensamiento de Heidegger cuya evidencia permite, por ahora, ahorrarse las justificaciones en torno a tal tránsito.¹⁶ Por ello, quisiera presentar una breve reflexión crítica que se apoya en esta última sección de conferencias.

3. Naturaleza, libertad y el *de dónde del Dasein*

El acompañamiento que Leo Strauss (1899-1973) le dio a la obra de Heidegger fue, sin dudas, a tuestas y de lejos. Sería absurdo comparar los textos a los que él tuvo acceso con la voluminosa *Gesamtausgabe* que llena la biblioteca de todo especialista en Heidegger. No obstante, su mirada penetrante y las sugerencias que se atrevió a pronunciar esporádicamente en público son tanto o más agudas que muchos de los voluminosos comentarios contemporáneos.

Esa “lección de 1933” que, a juicio de Strauss, Heidegger habría aprendido es el cabo de un hilo de razonamientos en una conferencia dedicada más bien a Husserl y la filosofía política. Strauss vio con claridad la transición del “historicismo existencialista” plasmado en *Ser y tiempo* –términos utilizados por Strauss que probablemente no serían admitidos por ningún heideggeriano– hacia un pensamiento enraizado, atento, devoto y, aún más, enigmático: un pensamiento que no tiene la mirada puesta tanto en el mundo particular que el *Dasein* vive ahora, sino en Occidente y su acabamiento, agotamiento o peligrosísima obscuridad. Tal tránsito está atravesado evidentemente por 1933, y no es casualidad que Strauss reconstruya esta transición (lo que él llama la obligación a la que Heidegger se enfrentó al esbozar su propia filosofía de la historia frente a los límites del “existencialismo”) echando mano de Hegel, Marx y Nietzsche. Al menos en esta conferencia, Strauss enfatiza la *Bodenständigkeit* y el “diálogo” que Occidente está compelido a entablar con Oriente. Los

.....
 16 Como lo dice el mismo Heidegger mirando en retrospectiva (suplemento a la cuarta versión de 1940, diez años después): “La pregunta decisiva (*Ser y tiempo*, 1927) sobre el ‘sentido’ (verdad) del ‘ser’ (no de lo ente) permanece adrede no desplegada. El pensar parece seguir el camino de la metafísica, pero, en sus pasos decisivos de la verdad como corrección a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como ocultación y errar, lleva a cabo un cambio (*Wandel*) del preguntar que pertenece a la *superación* de la metafísica. / El saber obtenido en la conferencia no se agota en otro ‘concepto’ de verdad, sino que se colma en la experiencia esencial de que sólo a partir del *Da-sein* se puede preparar una proximidad a la verdad del ser para el ser humano histórico. Toda ‘antropología’ y toda subjetividad del ser humano como sujeto no sólo es abandonada, como ya en *Ser y tiempo*, y buscada la verdad del ser como ‘fundamento’ de una posición fundamental transformada e histórica. Ahora más bien se intenta pensar a partir de este otro ‘fundamento’ (*Da-sein*)” (GA 80.1 428 [317]).

fuertes elementos que Strauss arroja en apenas unas líneas tienen que ver con la noción, o más bien el afán heideggeriano, de encontrarnos plenamente en casa frente a un mundo occidental que ha imposibilitado toda “casa” mediante su extraviada, olvidada y errónea actitud teórica-tecnológica. En otro lugar Strauss afirma que el Oriente de Occidente es la Biblia (el elemento anti-griego) y que la filosofía de Heidegger es una apuesta cuasi-bíblica (“Existentialism” 317).¹⁷ Sospechosamente, aquí Strauss renuncia a continuar: “Permitámonos volver de estas esperanzas fantásticas, que han de esperarse más de visionarios que de filósofos, a Husserl” (*Studies in Platonic...* 34).

A primera vista, todos estos elementos son seguramente incomprensibles y extraviados del hilo tejido en la sección anterior siguiendo la secuencia de conferencias publicada en el volumen que nos atañe. Sin embargo, sostengo que solo alejándose de Heidegger logra uno acercarse a lo que en él es más esencial. En lugar de limitarme a la exposición esquemática de periodos y transiciones, quisiera mostrar en apenas unas páginas no solo cómo los medidos razonamientos de Strauss recién mostrados están efectivamente vinculados a la última sección de conferencias, sino también cómo a través de ellos se eleva y enfatiza la radicalidad heideggeriana y la necesidad que tenemos nosotros mismos de arriesgarnos a pensarla.

La pretensión ahora es simplemente espolear los primeros pasos de lo que con toda obviedad pertenece a una reflexión de muy anchas magnitudes, una reflexión más ardua y amplia que tiene que ver con Leo Strauss. No la consideraremos aquí como una “confrontación Heidegger-Strauss” (pues ello ameritaría una larga contextualización sobre la vinculación entre ambos), sino como un impulso para evaluar la firmeza de lo que estamos presenciando en esta última sección de conferencias.

Para ir ya al grano, recorro a la conferencia dictada en la Carl Friedrich von Siemens Stiftung por Christopher Bruell en 2002 sobre la pregunta por la naturaleza en el pensamiento de Leo Strauss. Se trata de una conferencia sorprendentemente breve para la magnitud de las preguntas que ahí plantea. Su carácter aporético logra envolver a sus destinatarios y, al final, abandonarlos. Bruell se esfuerza por conducirnos al problema de la naturaleza a partir de la situación propia que Leo Strauss entendió como urgente, profunda y peligrosa: el relativismo o la anarquía en términos filosóficos y políticos. Este es un hilo muy largo que Bruell traza con enorme pericia en tan solo unas páginas, y nosotros, por necesidad, debemos estrecharlo aún más para mostrar su coincidencia con Heidegger: la filosofía occidental ha llegado a su agotamiento, la Ilustración ha perdido su autoevidencia y los grandes problemas, como denunciaron ya Rousseau o Nietzsche, han llegado

.....
 17 Y en la conferencia dedicada a Husserl y la filosofía política: ese diálogo llevaría a “la consumación preparada, acompañada o seguida de un retorno de los dioses” (*Studies in Platonic...* 33 *in fine*).

al más alto grado de superficialidad (Bruell 94).¹⁸ Esta denuncia (que no es sino la voz del siglo XX) es perfectamente expresable en los términos que ya hemos visto de Heidegger: absoluta carencia de misterio e insatisfacción ante el rumbo que ha tomado el curso del pensamiento europeo.¹⁹

Es sabido que Strauss no atribuye, como Heidegger, este agotamiento a un destino ínsito del pensamiento occidental y manifiesto desde sus orígenes en Platón, sino que lo identifica particularmente con el debilitamiento del pensamiento moderno y su dogmatización. Bruell no toma la típica vía que separa a “antiguos” y “modernos”, sino que afronta, sin más, la esencia de la cuestión. Los lectores de Strauss suelen coincidir con que la solución a la crisis del pensamiento moderno es precisamente la “vida filosófica” y un retorno (no necesariamente histórico) a su significado original. Strauss parece dar esta “esperanza” de que la crisis pueda ser superada, particularmente por almas filosóficas, especialmente por aquellas que sean capaces de experimentar en carne propia el significado y la agudeza de tal crisis del pensamiento, la tradición y el curso del proyecto moderno. En otras palabras, tal posibilidad queda excluida para quienes se contentan o hasta regocijan con el relativismo cultural de fines de la modernidad (Bruell 94-95).

Bruell, sin embargo, pone en tela de juicio la *validez* de aquella premisa. Si la “vida filosófica” es la única salida de tal crisis, tendríamos que ser capaces de dar evidencia, argumentos y signos sobre cuál es su significado y no orientarla hacia una experiencia privada y en cierto modo incommunicable. Bruell da más de una vuelta a esta cuestión (es importantísimo seguir tales vueltas con cuidado)²⁰ hasta llegar a la que parece ser la tesis específica de Strauss: la filosofía, si acaso puede mostrarse como vara de medida para el mejor o el más correcto modo de vida, es descubrimiento y conocimiento de la naturaleza (*physis*) (96).

Bajo tal baremo, es posible que Heidegger sea un *great thinker* y, como reconoce Strauss múltiples veces, el más grande pensador de la época, pero no necesariamente un filósofo: “Heidegger parece haber logrado deshacerse de la *physis* sin dejar abierta una puerta trasera a la Cosa-en-sí y sin necesitar una filosofía de la naturaleza (Hegel)” (Strauss, “Existentialism” 333). La tensión ya se ha creado: Heidegger elimina la naturaleza, muestra sus presuposiciones, aniquila la confianza tradicional en verdades eternas y suelos objetivos más allá del ser humano.

Entramos ahora de lleno al asunto y advertimos al lector que esta crítica a Heidegger

.....
18 Cf. Las menciones de Spengler en las conferencias de Heidegger dedicadas a la psicología y a Dilthey.

19 Cf. El paralelismo con el “fin del arte” tratado por Heidegger en su *Nietzsche I* (GA 6.1 90 [94]).

20 En una frase, la filosofía tendría que demostrar *previamente* ser el mejor modo de vida y no una vez que uno se ha comprometido con ella, pues “the undertaking of a task cannot be equated with its successful completion” (Bruell 95).

no es tan ingenua como parece, pues no sostiene verdades objetivas frente a un supuesto relativismo heideggeriano. De hecho, quien lea las conferencias que motivan el presente artículo encontrará repetidamente la negación y “superación” del antropologismo, subjetivismo, etc. En este marco, Bruell se decanta por una línea en particular del significado de naturaleza en Strauss –la más importante para comenzar un diálogo con Heidegger–: conocer la naturaleza es conocer la necesidad (98).²¹ Así, por ejemplo, el reino de la libertad es tan solo una parcela del reino de la necesidad. La necesidad es el principio de razón (suficiente) o la demostración lógica y ontológica de que, ante las “naturalezas” en las que creen generalmente los hombres, hay *physis* propiamente dicha, fuerza compulsiva, necesidad; y que, descubierta tal naturaleza, aquellas naturalezas en las que los hombres generalmente creen no son sino opiniones convencionales.²² Sin embargo, en Heidegger leemos: “Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde” (GA 9 172 [147]). Aunque Bruell y los textos citados de Strauss se mueven en obras de Heidegger aquí no tratadas (“De la esencia del fundamento”, “¿Qué es metafísica” o ¿Qué significa pensar?), las tesis principales son perfectamente reconocibles y tratables en las últimas conferencias que componen el volumen; baste pensar que “La esencia de la verdad es la libertad” (GA 80.1 357 [269]).

Parece que lo que ahora se juega *contra* Strauss es que la naturaleza/necesidad no solo es el núcleo y la cuestión misma de la filosofía, sino su *presupuesto*, y que, a partir de Heidegger, este se trata de un presupuesto de lo más cuestionable. Quien lea las primeras secciones que componen las conferencias “De la esencia de la verdad” en este volumen podrá fácilmente ver que Heidegger muestra la insuficiencia del “sentido común”, el cual dirige la verdad tanto hacia la proposición (la famosa adecuación) como hacia la cosa en sí a la que se le mienta en la proposición. No habría verdad, ni cosa, si en principio el *Dasein* no tuviera una relación primigenia con el ente. Cuando Strauss afirmaba que Heidegger se deshacía de la *physis* sin dejar acceso alguno a la cosa-en-sí se refería precisamente a esto: no se trata siquiera de que nosotros percibamos de tal y cual manera el mundo, sino que el mundo mismo es *coetáneo* –para usar ahora los términos más cercanos a Strauss– al hombre.²³

21 Cf. Por ejemplo, en el marco de la interpretación heideggeriana de la idea platónica GA 6.1 185 contra 186 [175 contra 176]: estar sometido a cierta necesidad vs el dios queriendo ser “creador” u “ocasionador” (*Hervorbringer*) de cosas que esencian o que son esenciales.

22 O como lo plantea Strauss en *Natural Right and History*, la naturaleza, antes de la filosofía, no es sino un “nomos” pre-filosófico, esto es, naturaleza pre-filosófica: el *nómos* de las mujeres menstruar cada mes, el de los perros mover la cola, el de los judíos no comer cerdo, etc. (82).

23 Cf. Los mismos pasajes que Bruell nos indica: Strauss, *Natural Right and History* 32; *What is Political Philosophy* 39, 249.

El mismo Heidegger es consciente del escándalo tradicional e ironiza al respecto: la verdad se reduce a una propiedad del ser humano. El ser humano y sus caprichos son la medida de todas las cosas. [...] Mientras la verdad sea y siga siendo lo opuesto a la no-verdad, y ésta [no-verdad] ciertamente recaiga sobre el ser humano, entonces la *verdad* no puede ser fundada en el ser humano y sus caprichos (GA 80.1 360 [271]).

¿Pero está Strauss “escandalizado”? Como lo muestra Bruell, no es nada claro que Strauss haya apoyado explícitamente la tesis de la permanencia ni de la finitud del hombre; en todo caso, sus repetidos énfasis en la permanencia de cierto orden son contrastados con nuestra finitud e incapacidad de aprehender el orden: la permanencia es de *problemas fundamentales*.

¿Pero puede haber problemas fundamentales y *permanentes* a la luz de la finitud del *Dasein* y de todas las consecuencias que Heidegger extrae de ella al examinarla a fondo? Strauss entiende, en principio, que la necesidad (la naturaleza) es inmutable y cognoscible, que toda libertad, por tanto, presupone necesidad. Como Bruell apunta magistralmente, nos encaramos con el problema monumental sobre hombre y cosmos: para Strauss, es imposible que “primero haya sido el Caos” o que las primeras cosas, las “cosas” fundamentales, hayan surgido *ex nihilo*. La implicación obvia es que para Heidegger *sí* surgen los entes de la nada (cf. Strauss, “The Problem of Socrates” 329), una tesis que, si bien está pensada dentro del contexto de “¿Qué es metafísica?”, puede ser intuida por un parte a partir de la no-verdad en la que se funda la verdad y la libertad; por otra parte, a partir del ocultamiento como *fuerza* –si se me permite la reformulación– de la verdad en tanto des-ocultamiento (“Parábola de Platón”). Es obvio que para Strauss la tesis de Heidegger es una revitalización de la postura bíblica frente a la filosofía del misterio, de lo insondable, de la afirmación de la vida entregada al misterio como el mejor modo de vida frente a la aparente claridad y superficialidad de la vida filosófica: el presupuesto de la filosofía es indemostrable y, sin embargo, se le toma, valiéndonos de las palabras de Heidegger, como “la joya atesorada de la más venerable filosofía” (GA 80.1 360 [271]).

Pero Heidegger no afirma explícitamente que a partir de la nada todo ente surge como ente. Es más, en el contexto de las conferencias que aquí conciernen, ante la pregunta por el fundamento del principio de razón, la esencia de la verdad, el fundamento de todo ente o la esencia del des-ocultamiento como ascenso a la idea, Heidegger contesta: el fundamento o la esencia es la libertad. Leo Strauss no está satisfecho con esta respuesta, dice Bruell (99 *in fine*). De hecho, pide que consideremos la idea del surgimiento *ex nihilo* literalmente, no como paso intermedio o provocación. El asunto no es baladí. En su conferencia “Existencialismo”, Strauss narra breve, pero profundamente el camino de Heidegger en *Ser y tiempo* y la respectiva insuficiencia de contentarse con el plano “existencialista”

que aquella obra abrió. El *Dasein* mundeia, vive en un mundo; la verdad solo es verdad en el mundo y los entes solo son en tanto son en un mundo, etc. En esta misma línea, Strauss plantea lo siguiente:

En última instancia, somos confrontados con la mera facticidad o contingencia. ¿Pero no somos capaces, no estamos incluso obligados a plantear la pregunta por las causas de nosotros mismos y de las cosas en el mundo? En efecto, no podemos evitar plantear preguntas por el *Dé* dónde y el *Hacia* dónde, o por el *Todo* (Strauss, “Existentialism” 311).

Por supuesto, para Heidegger estas preguntas no son realmente originarias. Strauss, sin embargo, insistirá en el carácter ineludible de esta cuestión e incluso en el eventual reconocimiento por parte de Heidegger –después de *Ser y tiempo*– de la necesidad de dar una respuesta a tal pregunta. Que la respuesta heideggeriana a ese “de dónde”, al fundamento que exige Strauss, coincida con la del propio Strauss es la cuestión de la que ahora puedo brindar tan solo una intuición.

Christopher Bruell plantea el final de esta discusión de un modo muy interesante. En principio, Strauss no tiene por qué tomar con seriedad la tesis sobre la libertad heideggeriana, pues no concede la base misma del planteamiento, a saber, la finitud humana como núcleo del problema sobre el ser. Sin embargo, *si tuviera* que dar una respuesta desde esa misma base –y tal condicionalidad no es ingenua–, Strauss podría alegar distintos razonamientos; entre ellos, quizás el más típico y desarrollado: el hecho de que aquello que pone en duda el principio de razón, la causalidad y la naturaleza-necesidad no es la finitud como tal, sino la historicidad que reclama Heidegger junto a la finitud. La “historicidad”, sin embargo, es un concepto sumamente dudoso y lleno de presupuestos. Puede decirse con plena justicia que Strauss dedicó una gran parte de su obra y pensamiento a mostrar la historia misma de la historicidad y las razones por las cuales se ha asumido con una autoevidencia dogmática.

Más allá de esto, la *verdadera* solución a la puesta en duda de la causalidad –el ¿de dónde?– solo podría ganarse, dice Bruell, mostrando que el ser humano es un ser natural y que, por tanto, es la naturaleza y no el hombre el fundamento de todo ente. El giro casi arqueológico que Strauss tomó para evidenciar el problema que aquí tenemos entre manos es lejano al proceder de Heidegger, aunque bien puede notarse que lo tiene perfectamente en cuenta.²⁴ El enorme desafío al que se enfrentan los filósofos modernos para asegurar el principio de causalidad (Spinoza o Kant, por ejemplo) fue impuesto por la religión revelada y su aniquilación del viejo principio *ex nihilo nihil fit*. La insatisfacción ante aquellas empresas filosóficas de fundamentación condujo y contribuyó, entiende Strauss, al vuelco

24 Cf. GA 9, en específico las páginas sobre la religión revelada en “De la esencia del fundamento” (119-120 [106]).

hacia la historia. Pero si fuésemos capaces de retornar al suelo más originario y simple en el que la causalidad fue concebida, el suelo pre-bíblico, podríamos quizás orientarnos de nuevo (cf. Heidegger, *GA 80.1* 348-349 [264]). Bruell, siguiendo los impulsos del retorno socrático de Strauss, consulta la tesis aristotélica: es manifiesto que hay muchos entes naturales; y es necio y ridículo, por otro lado, querer demostrar lo manifiesto recurriendo a lo no-manifiesto.²⁵ En efecto, este tipo de argumentación es recurrente en Strauss.

Bruell, preluando ya la aporía, vuelve a cuestionar: si la consecuencia de un principio aparentemente claro es más bien confusa, ¿no obscurece la luz del principio mismo? La tesis aristotélica es, pues, insuficiente para hacerle frente a Heidegger.

De hecho, es el mismo Heidegger quien ha partido de ese suelo aparentemente claro del sentido común. La reunión de distintas versiones de esta conferencia brinda una claridad insólita a este respecto. Heidegger no se levanta contra el sentido común *simpliciter* a la manera típicamente moderna;²⁶ en realidad, considera que el sentido común revela ya una comprensión sobre la esencia de la verdad (*GA 80.1* 356 [254]), y, aún más, que “en el mismo instante del mundo en que surge el filosofar, nace *lo que* llamamos el sentido común y se coloca bajo su dominio. Filosofar es, por tanto, el ataque constante al sentido común y a su desafortunada irritabilidad”. Guardo las objeciones que podrían hacerse a esta sentencia para exaltar su carácter no evidente: solo hay sentido común una vez que la filosofía se ha hecho espacio, en el sentido de que solo hay verdad una vez que la filosofía ha irrumpido en el ser humano. ¿Difiere esto de la afamada frase de Strauss: “Sócrates descubrió el hecho paradójico de que, en cierto modo, la verdad más importante es la verdad más obvia o la verdad de la superficie” (*The Rebirth...* 142)?

Por otra parte, debe destacarse que la tensión hasta ahora presentada entre Heidegger y Strauss está planteada en términos que no terminan de hacer justicia a la discusión sobre la libertad, ya sea como origen del fundamento, ya sea como esencia de la verdad. Y mientras no sea tratada a fondo esta cuestión, tampoco se le hace justicia a la complejidad con la que Strauss acompañó la obra de Heidegger. Pues al menos tal como lo atestiguan las conferencias “De la esencia de la verdad” y, en parte, su estudio sobre la parábola de la caverna, no podría afirmarse sin más que la vara de medida es el *Dasein* y su finitud. Heidegger, ese pensador donde todo es *al revés*, dice “El ser humano no es el portador y dueño de la verdad y de la libertad – todo es *al revés*” (*GA 80.1* 361 [272]). Libertad es dejar-ser, compromiso con que lo ente gane poder en nosotros. Es el ente y no el *Dasein*

25 “Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. Aunque es evidente que se puede experimentar tal confusión [...] los que así proceden solo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen” (Aristóteles, *Física* 193a2-8).

26 Cf. *GA 80.1* 332 [251], 347 [262], 389 [290].

quien propiamente da la medida; con la condición de que el *Dasein* esté, por decirlo así, a la altura.²⁷ Esto lo muestra particularmente su reflexión sobre los diferentes estadios de la parábola de la caverna, donde liberación no equivale simplemente a ser despojado de cadenas (como quien, loco de liberación, más bien se ciega), sino más bien a vincularse a la luz, aclarar el camino de bosque:

La luz ilumina –mejor y más concisamente, *aclara*. Hablamos de un ‘claro’, por ejemplo, un claro en el bosque; es decir, un lugar libre de árboles y que abre el paso. Aclarar significa despejar– liberar. La luz aclara, despeja y da paso. Mirar a la luz, tener el rayo de luz, es decir, tener la mirada para lo que libera. La luz es lo que libera (GA 80.1 471 [352]).

Es cierto, pues, que hay reticencia y abandono a la pregunta por el “de dónde”. ¿Pero no es cierto que, según se esforzó el propio Strauss por mostrar, Sócrates también consideró tal pregunta inapropiada (considérese la famosa “segunda navegación”) (Strauss, *Natural Right and History* 123)? Y, en última instancia, la frase tan citada, pero raramente llevada a su extremo, ¿se diferencia del planteamiento de Heidegger?:

Sócrates estaba tan lejos de comprometerse con una cosmología específica que su conocimiento era conocimiento de la ignorancia. Conocimiento de la ignorancia no es ignorancia. Es conocimiento del carácter elusivo de la verdad, del todo. Sócrates, entonces, vio al hombre a la luz del carácter misterioso del todo. [...] Pues articular la situación del hombre significa articular la apertura del hombre al todo. (Strauss, *What is Political Philosophy* 38-9).

Finalmente, no puede pasarse por alto el hecho de que Heidegger, al menos en el periodo que aquí fue tratado, está convencido de que esta verdad-libertad originada por la filosofía es un “acontecimiento” histórico, que abre historia, la proyecta al futuro y, sobre todo, tiene la tarea de brindar una metafísica popular.²⁸ Son pocos los pasajes donde Strauss llega a mostrarse aún más acre ante el retorno heideggeriano de los dioses que al final de su conferencia “Existencialismo”:

Esse, tal como Heidegger lo entiende, puede ser descrito cruda y superficialmente, e incluso equívocamente, aunque no del todo equívocamente, diciendo que es una síntesis de las ideas platónicas y el Dios bíblico: es tan impersonal como las ideas platónicas y tan elusivo como el Dios bíblico (318).

27 Cf. *Nietzsche I* (GA 6.1), donde se encuentra una exposición muy parecida respecto al arte y la verdad (143-164 [140-157]).

28 Heidegger, en este sentido, no parece siquiera intuir la posibilidad de tensiones respectivas entre poetas, científicos, historiadores y filósofos; todos llevan a cabo un “proyecto libre” o “el proyecto paradigmático del ser” (GA 80.1 472-473 [353]).

Por mostrar apenas una de las implicaciones de esta oscura comparación, Heidegger buscaría una síntesis total de dos modos de existir que son aniquilados al fusionarlos; la vida filosófica no admite la devota espera del llamado.

Conclusión

Ciertamente el volumen de conferencias aquí tratado no representa una “novedad” para quienes han estudiado con detenimiento las grandes obras y cursos de Heidegger en torno a temas centrales como la historicidad, la metafísica del *Dasein*, la esencia de la verdad, los estudios sobre Platón, etc. Cada una de estas conferencias refiere a otro lugar donde Heidegger ha sido más profundo y extenso en el tratamiento de los problemas. Hay, por supuesto, excepciones, como el largo trazado de versiones de la conferencia “De la esencia de la verdad”, uno de los textos más vehementes de todo este volumen.

Este trabajo muestra que el orden de esta compilación de conferencias puede entenderse como una narración. Es posible que revisar y releer este camino no sea una novedad, pero la filosofía, dice Heidegger en una evidente tensión consigo mismo, nunca ha tratado sobre novedades. Para muchos de sus lectores este recorrido de conferencias representa también un mapa en el que podemos reconocer transiciones, cambios e impulsos de unos temas fundamentales a otros, es decir, permite una comprensión general de más de quince años de su pensamiento; huelga decir que tal comprensión, de otro modo, requeriría de un largo esfuerzo por reparar en cada curso, obra y detalle.

Por último, como fue ensayado en la tercera sección de este escrito, la publicación de estas conferencias permite *matizar* cuestiones que adquieren, casi por necesidad, una presunta evidencia hasta sedimentarse en malentendidos. El modo en que se ha puesto en cuestión el tratamiento de la verdad y la libertad de la mano de Leo Strauss y Christopher Bruell ha resultado, paradójicamente, en una puesta en cuestión sobre la puesta en cuestión. Con ello se pretende espolear la necesidad no tanto de ahondar en los mínimos detalles de la obra de Heidegger, sino de usar sus conferencias para desplegar, nuevamente, las preguntas más fundamentales para el quehacer filosófico, la pregunta por la preeminencia del *Dasein* y la cuestión sobre el origen, fuente o fundamento de lo que es.

Referencias

- Altman, William. *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*. Lexington Books, 2011.
- Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo Echandía. Gredos, 2007.
- Bruell, Christopher. "The Question of Nature and the Thought of Leo Strauss". *Kl̄esis–Revue philosophique*, vol. 19, 2011, pp. 92-101.
- Heidegger, Martin. *Wegmarken (GA 9)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1976. [*Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, 2014.]
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit (GA 2)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1977. [*Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 1997.]
- Heidegger, Martin. *Frühe Schriften (GA 1)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1978.
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (GA 56/57)*. Editado por Bernd Heimbüchel. Vittorio Klostermann, 1987. [*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducido por Jesús Escudero. Herder, 2005.]
- Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (GA 34)*. Editado por Hermann Mörchen. Vittorio Klostermann, 1988. [*De la esencia de la verdad*. Traducido por Alberto Ciria. Herder, 2007.]
- Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1991. [*Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por Gred Ibscher. Fondo de Cultura Económica, 1986.]
- Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)*. Editado por Hans-Helmuth Gander. Vittorio Klostermann, 1992. [*Problemas fundamentales de fenomenología (1919/1920)*. Traducido por Francisco de Lara. Alianza, 2014.]
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I (GA 6.1)*. Editado por Brigitte Schilbach. Vittorio Klostermann, 1996. [*Nietzsche I*. Traducido por Juan Luis Vermal. Destino, 2000.]
- Heidegger, Martin. "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität". En Brandt, Reinhard. *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Akademie Verlag, 2003 [*La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducido por Ramón Rodríguez. Tecnos, 2009].
- Heidegger, Martin. "'Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat'. Übung aus dem Wintersemester 1933/34". *Heidegger Jahrbuch 4 – Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente*. Editado por Alfred Denker y Holger Zaborowski. Karl-Alber-Verlag, 2010. [*Naturaleza, Historia, Estado*. Traducido por Jesús Escudero. Trotta, 2018.]
- Heidegger, Martin. *Vorträge. Teil I: 1915-1932 (GA 80.1)*. Editado por Günther Neumann. Vittorio Klostermann, 2016. [*Conferencias: 1915-1932*. Traducido por Ángel Xolocotzi. Fondo de Cultura Económica, 2025.]
- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy*. The University of Chicago Press, 1959.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. The University of Chicago Press, 1965.
- Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. The University of Chicago Press, 1983.
- Strauss, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Editado por Thomas Pangle. The University of

Chicago Press, 1989.

Strauss, Leo. "Existentialism". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, no. 3, 1995, pp. 303-319.

Strauss, Leo. "The Problem of Socrates". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 22, no. 3, 1995, pp. 321-337.

Strauss, Leo. "Some Critical Remarks on Man's Science of Man". En "Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers". *The Review of Politics*, editado por José Colen y Svetozar Minkov, vol. 76, 2014, pp. 619-633.

Vigo, Alejandro. *Verdad, libertad acontecer. Estudios heideggerianos II*. Logos Berlin Verlag, 2021.