

LA SOMBRA DE LA MONTAÑA
(Otra vuelta de tuerca a dos lecciones
de Adorno sobre Heidegger)*

por

MANUEL BARRIOS CASARES

En estos últimos tiempos en que tanto han proliferado los varapalos, exorcismos, anatemas y groseras descalificaciones del pensamiento de Martin Heidegger por parte del opinar uniformado, que siempre ve la paja en ojo ajeno, pero no la viga dogmática ni los reaccionarios cimientos donde a menudo reposa, feliz, ciego y bien pensante, su propio discurso, por fuerza ha de resultar algo intempestivo negarse a prescindir de la apertura heideggeriana hacia un esclarecedor horizonte desde donde poner en cuestión el acomodaticio régimen pragmático de nuestra lánguida modernidad; mucho más sensato, sin duda, y adecuado al correr de estos tiempos —que no corren, sino tan sólo dilatan su agotamiento de vida e ideas— es limitarse a colapsar bajo la siniestra adscripción de ideología nazi todo aquello que la figura filosófica de Heidegger¹ sigue planteando

*: Este trabajo está dedicado al alumno respondón de Adorno, del que se hablará más adelante, y a mis no menos respondones alumnos de primer año de licenciatura en Filosofía de la Universidad de Sevilla (Curso 90-91), que compartieron conmigo su gestación.

1: Insistimos: Heidegger en tanto que figura filosófica capital de nuestro siglo, y no el Sr. Heidegger, como muy bien se encargó ya de puntualizar Eric Weil en 1947 en «Le cas Heidegger», por no querer renunciar —del mismo modo en que no queremos renunciar nosotros— a calificar el compromiso político del filósofo con el régimen nacionalsocialista como algo bastante más grave que una *grandísima tontería*, ni querer tampoco considerar que su filosofía «tendría que ser calificada de falsa simplemente porque Heidegger se haya inscrito en el partido nazi» (Hay traducción castellana de «El Caso Heidegger» a cargo de José Luis López López en *Er, revista de filosofía*, núm. 9-10, Sevilla, 1989-90, pp. 257-271. La cita pertenece a la página 270. Según el testimonio de Otto Pöggeler, entre otros, la expresión «grösste Dummheit» fue empleada a la postre por el propio Heidegger para referirse a su filiación política).

aún al humanismo contemporáneo como reto, como pregunta por él incontestada e incontestable: la esencia de la técnica, la extensión planetaria de su voluntad de dominio como cabal cumplimiento del lógos de la metafísica occidental y su consiguiente carácter de destino histórico al cual nos urge corresponder. Así las cosas, parece por lo tanto un poco arriesgado, cuando menos, atreverse a reflexionar sobre las ácidas enseñanzas que se derivan de esa inquietante pregunta heideggeriana por la técnica. Mas, como supo decir el poeta, «ahí donde está el peligro, crece también lo que nos salva». Y así hoy, intempestivamente hoy, aventurarse en el reverso tenebroso de las fuerzas que constituyen la existencia cotidiana del hombre en un mundo absolutamente tecnificado, planificado y administrado con vistas a su máximo rendimiento —esas fuerzas que ya *Sein und Zeit* supo intuir— bien pudiera ser uno de los escasos recursos que nos quedan para escapar a la cerrazón irreflexiva, que se niega a reconocer el profundo nihilismo y hastío de la vida que están a la base del bienestar burgués de nuestras sociedades liberal-democráticas. Una tarea tal, por supuesto, no la realiza un solo individuo, una sola colectividad, ni es fruto de una sola jornada, por laboriosa, esforzada y productiva que ésta pueda llegar a ser. Es la tarea de una época —la del final de la metafísica— y se ha de cumplir *poéticamente*, si es que somos capaces de pensar otro modo de habitar la tierra que no sea devastándola. Justamente para ello es preciso también que, por irracional o ignota que nos pueda parecer en principio la secuencia que liga, dentro de la esfera del pensar calculante, el discurso de los totalitarismos y el de las democracias neoliberales burguesas, no renunciemos de antemano a comprenderla, desterrando nuestros propios fantasmas a la absoluta extrañeza²; o asimismo, por plantear las cosas desde el eje inverso, que

2: Así, por ejemplo, ¿qué oscura secuencia lleva en nuestra época, pongamos por caso, desde el simple contento del usuario de un PC ante la mejora del rendimiento de su trabajo merced a ese avance tecnológico, o desde el mero disfrute infantil de los juegos de ordenador, hasta la estremecedora complacencia del general Schwarzkopf o sus adláteres, en medio del más sangriento conflicto bélico de este fin de siglo, cuando dedicaban buena parte de sus conferencias de prensa a relatar satisfechos, con el auxilio de soportes informáticos, el excelente rendimiento

tampoco renunciemos de entrada a considerar hasta qué punto no son precisamente los “peligrosos” textos de Heidegger los que, al abrirnos la posibilidad de pensar de manera radical el dispositivo (*Gestell*) del mundo actual, nos liberan del chato sometimiento a sus exigencias con tanta o mayor rotundidad que esas ideologías críticas y emancipadoras, que en algunos de sus máximos representantes teóricos se han complacido en el sistemático repudio de la obra heideggeriana.

De hecho, la intención más inmediata del presente escrito no es otra que la de saber sugerir en lo que sigue, más allá de contraposiciones escolares, una singular red de relaciones entre la actitud filosófica de Heidegger y la del filósofo marxista de la Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno, que abundan en lo antedicho; y no sólo por evidenciar lo discutible de algunas de las descalificaciones que éste vierte contra aquél, sino más bien con el fin de mostrar en qué medida algunos de los elementos que caracterizan el diagnóstico heideggeriano sobre nuestra época (v.g., su análisis del entramado moderno de la producción y el consumo donde, en medio de palabras y urbes desarraigadas, una vacía abstracción lo rige todo, desposeyendo al individuo de auténtica capacidad decisoria y reduciéndolo a mero apéndice de la cadena industrial, mecánicamente intercambiable por otro) resultan irrenunciables desde la perspectiva de un auténtico pensamiento emancipador.

Para cumplir tal propósito, nos vamos a centrar en el texto de dos lecciones dictadas por Adorno en la Universidad de Frankfurt durante el mes de julio de 1962 y que formaban parte de un curso

tecnológico de su ultramoderna industria de guerra, verificando de paso el progreso de la humanidad en términos de la mayor eficacia de los misiles Patriot frente a los Scud? Por lo demás, pensar secuencialmente todos estos procesos a los que hacemos mención implica de forma irrenunciable para nosotros saber dotarlos de una gradación estimativa, que es la que nos hace preferir en cualquier caso un régimen de libertades democráticas, incluso “meramente formales”, antes que uno totalitario del género, especie o *esencia* que sea, del mismo modo que preferimos *juegos de guerra* menos reales a la devastación que ha padecido Oriente Medio. Y aunque el tema no sea objeto del presente trabajo, digamos, con todo, que nuestros reparos al pensamiento heideggeriano vendrían justamente de sus insuficiencias a la hora de posibilitar una adecuada discriminación al respecto.

introdutorio a la filosofía, impartido asimismo por él al año siguiente. El texto completo de ese curso bianual —en donde las citadas lecciones aparecieron numeradas, respectivamente, como lección decimotercera y decimocuarta— fue establecido a partir de un manuscrito basado en grabaciones magnetofónicas y publicado en 1973 por Rudolf zur Lippe, bajo el título de *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, en la editorial Suhrkamp.³ Las suspicacias que en principio pudiera despertar en el lector la imposibilidad de disponer de una edición crítica de los textos que aquí se barajan, creemos sinceramente que se verán disipadas una vez se compruebe cómo nuestra interpretación atiende esencialmente a las líneas generales de la discusión con Heidegger planteada por Adorno y cómo, por otro lado, no viene a ser desde el punto de vista formal sino otra reedición del proceder hermenéutico que él mismo aconsejaba ahí a sus alumnos. En ese sentido, bien puede decirse, efectivamente, que nuestro escrito practica “otra vuelta de tuerca” a la polémica de Adorno contra la torsión heideggeriana de la metafísica.

Dicha polémica se inicia, pues, como decimos, en la lección decimotercera, primera de las dos que han de ocupar nuestra atención. En ella, Adorno prosigue su análisis de los aspectos negativos de una errónea concepción de la profundidad que parece propia de la filosofía, tema al cual había dedicado ya las dos clases anteriores. Pero es ahora cuando lo aborda tomando como ejemplo destacado de este tipo de falsa profundidad filosófica al pensamiento de Heidegger e introduciendo del siguiente modo la cuestión: «Seguramente uno de los conceptos de profundidad más extendidos y casi tácitamente supuestos hoy en Alemania es esta imagen de ir al fondo de las cosas, como de modo inmediato se expresa en la llamada ontología fundamental».⁴ Tras esta somera contextualización his-

tórica —donde, por cierto, la ontología fundamental heideggeriana («ir al fondo de las cosas») es considerada aún en estrecha continuidad con la fenomenología de Husserl («ir a las cosas mismas»)— y con objeto de precisarla algo más, Adorno explica el surgimiento de aquella tendencia filosófica como reacción al creciente relativismo extendido en la generación de pensadores en torno a 1900, y frente al cual toda una generación posterior se propuso la búsqueda de «lo absolutamente seguro y firme». Fue, así pues, «la necesidad de no depender de los fenómenos superficiales y de los momentos efímeros y relativos en la determinación de la verdad»⁵ —una exigencia legítima, reconoce Adorno, pero distorsionada en este caso— lo que llevó a cultivar esa «superstición de las cosas primeras» que a su juicio aparece inequívocamente en Heidegger y que debe ser denunciada como pura y simple reificación: «Creo que la idea de perseguir una verdad que no se agota en los epifenómenos y en la apariencia, que nos deslumbra hasta transformarse tácitamente en un motivo de fe en lo que se llama el origen, efectúa una especie de cosificación de lo auténticamente buscado».⁶

Una vez planteados de este modo los presupuestos de su criticismo, verdaderamente en unos términos que ya de entrada dejan bastante que desear por lo que se refiere a la determinación más propia de una ontología fundamental (incluso si se reducen sus contenidos no ya a los de un “primer Heidegger”, sino a los de un joven fenomenólogo friburgués)⁷, Adorno se dispone a pasar revista a las ideas heideggerianas con el propósito de desenmascarar aquella cosificación. En un principio, parece que su discusión va a concentrarse en el núcleo más íntimo de dicha filosofía, puesto que comienza a

5: *ibid.*, p. 113.

6: *Idem.*

7: Para una caracterización más contrastada del proyecto fenomenológico husserliano de ida hacia las cosas mismas, donde el «fundamento» de la actitud transcendental no es tanto una inmaculada experiencia originaria, sino el regreso interrogativo a una actitud mundano-vital cuyo horizonte experiencial ya se presenta en cierta manera mediado, «predonado» desde el principio, remitimos al lector interesado al valioso estudio de César Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata (Suplementos-Serie mayor, 1), 1989, en especial a su primera y segunda parte.

3: Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*. Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1973.

En el primero de los dos volúmenes en que apareció la edición castellana de *Terminología filosófica* (en Madrid, Taurus, 1976, con traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, revisada por Jesús Aguirre) puede consultarse la nota editorial de Rudolf zur Lippe.

4: Adorno, *Terminología filosófica* I, ed. cit., p. 112.

hablar de la denominada diferencia ontológica; pero lo cierto es que la complejidad intrínseca a esta concepción heideggeriana de la diferencia entre el ser y el ente resulta despachada por él de forma tan sumaria como simplificadora. Prácticamente, Adorno se limita a decir ahí que en este pensamiento «la idea de lo primero tiene un sentido ontológico excelsamente sublimado, el del ser», que éste se encuentra más allá de la separación entre ente singular y concepto propia del ámbito óntico, y que, a fin de obtener su concreción correspondiente en tanto que algo situado fuera de dicha escisión, su sentido se expresa «casi siempre en locuciones tales como suelo, origen, fundamento. De tales expresiones —prosigue el filósofo frankfurtiano— asegura continuamente Heidegger que dicen solamente algo sobre estructuras del ser, que de ninguna manera implican valoraciones sobre ningún fenómeno concreto intrasocial. Pero como tales expresiones proceden de manera necesaria de relaciones agrarias o pequeño-artesanas más o menos residuales, se efectúa un cambio que precisamente acopla de algún modo determinadas figuras ideales de una estrecha vida provinciana, regional, comunitaria, con aquellos caracteres del ser».⁸

Como vamos a tener la oportunidad de comprobar de inmediato, el debate experimenta, a renglón seguido de esta última consideración, un notable giro desde el plano estrictamente ontológico hasta otro bien distinto, en el que el tono de la crítica adorniana se tiñe por momentos de cruel ironía e instrumenta eficaces recursos retóricos, tendentes todos ellos a poner literalmente en evidencia al adversario. Y así, para demostrar ahora cómo, en efecto, en la concepción heideggeriana del suelo, origen y fundamento del ser, presuntamente abstracta y descontextualizada históricamente, se desliza después de todo una valoración socio-histórica favorable a esa vida campesina que aparece más cercana de los presuntos orígenes de lo que lo está la vida industrializada de la ciudad, Adorno acude a un texto poco conocido de Heidegger que lleva por título «¿Por qué

8: Adorno, op. cit., p. 115.

permanecemos en la provincia?». Dicho trabajo —publicado originalmente el 7 de marzo de 1934 en «Hacia nuevas orillas», el suplemento cultural de *Der Alemanne, Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*— apareció reimpresso por Guido Schneeberger dentro de su monografía, *Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, editada en Berna en 1962, es decir, en el mismo año en que Adorno dictaba sus lecciones en la Universidad de Frankfurt. Hay que tener presente que la relectura de Heidegger por parte de Schneeberger contenía todo un minucioso recuento de las vinculaciones políticas del filósofo con el partido y la ideología nazis, profusamente documentado. Incidiendo pues en una perspectiva tan recientemente avivada entonces como en nuestros días lo ha sido por un libro muy alejado del rigor del de Schneeberger, Adorno viene así a aducir que en aquel escrito puede verse «cómo la pureza presuntamente ontológica de los textos de Heidegger da paso a una alabanza de la vida sencilla, campesina, y por tanto a una especie de ideología de la sangre y el suelo».⁹

Convendrá, por tanto, que a continuación reproduzcamos del citado texto el significativo pasaje escogido por Adorno para legitimar su argumentación de que, en esa búsqueda del origen absoluto, la filosofía heideggeriana termina cayendo en lo más relativo al glorificar ciertas relaciones interhumanas específicas. En concreto, el pasaje de «¿Por qué permanecemos en la provincia?» en el que Adorno basa su razonamiento comienza así: «El trabajo filosófico no transcurre como ocupación retirada de un solitario. Está *inmerso en el trabajo de los campesinos*. Cuando el joven labrador arrastra la pesada carreta, y cargada de troncos de haya en un viaje peligroso» [Adorno pregunta con ironía: *¿por qué habría de ser necesariamente peligroso el viaje?*] «la conduce a la granja; cuando el pastor [de nuevo arremete Adorno: *ya no existen muchos pastores así*] con paso lento y meditabundo conduce por la cuesta su ganado; cuando el campesino en su alquería dispone adecuadamente las tejas innume-

9: *Ibid.*, p. 115. Subrayado mío. M. B.

rables para su tejado, entonces compruebo que *mi trabajo es de la misma especie*. Ahí arraiga la pertinencia inmediata del campesino (*die unmittelbare Zugehörigkeit zu den Bauern*).¹⁰

Ya se ve, por el tono de las primeras interpolaciones, cómo a lo largo de todo el comentario Adorno se despacha a gusto contra el conservadurismo de las ideas heideggerianas y «lo cazurro de su prosa», mostrándose inspirado y tremendamente convincente en su paródica reconstrucción de los aspectos reaccionarios de dicha filosofía. De hecho, sería un poco inútil, cuando no francamente pacato, tratar de reprimir la malévola sonrisa que despierta en nosotros el ejercicio de su inteligencia mordaz; aunque también es verdad que no debiéramos evitar la sospecha de si con tal subterfugio no se pretende que nos ahorremos una meditación más reposada sobre los supuestos teóricos del procedimiento arbitrado. De cualquier forma, nos ocuparemos de ello más adelante, pues ahora hemos de volver al texto, que prosigue diciendo: «La pertinencia interna del trabajo propio a la Selva Negra y sus hombres viene de un autoctonismo suaboalemán de siglos no sustituible por nada. (...) *Por otra parte* tiene el pensamiento campesino (*das bäuerliche Gedenken*)¹¹ su fidelidad sencilla, segura y aplicada. Hace poco murió una anciana campesina. Charlaba conmigo a menudo y con gusto» [Comenta Adorno

10: Heidegger, «Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz», en *Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, Folge 67 a: *Zu neuen Ufern*. Die wöchentlich erscheinende Kultur-Beilage der Alemannen, Folge 9, Friburgo, 7 de marzo de 1934, p. 1. El texto completo es accesible ahora en las pp. 216-218 del referido libro de Schneeberger. No obstante, tomamos aquí las citas directamente de la obra de Adorno, ed. cit. p. 115-117, aunque indicando a veces entre paréntesis términos y expresiones alemanas traducidos de forma no muy adecuada (como v.g. *Zugehörigkeit zu*: «pertenencia a»). Asimismo, hemos restituido al texto las cursivas que aparecen en el original.

11: La fidelidad alabada aquí por Heidegger no es la del «pensamiento» (*Gedanke*), sino la de la «memoria» (*Gedenken*) campesina, o sea, la del modo de acordarse de uno. Realmente, la traducción castellana desfigura el sentido del texto original en beneficio de la interpretación interesada de Adorno, que no reproduce íntegramente el párrafo, con lo que oscurece su verdadera intención. Esta no es otra que la de narrar cómo la anciana campesina que visitaba de vez en cuando a Heidegger en su retirada cabaña, tuvo también un último recuerdo para él cuando, sintiendo cercana la muerte, encargó a sus familiares que enviaran un saludo de su parte al «señor profesor». Es por tanto tal recuerdo (*solches Gedenken*: vid. supra) el que Heidegger estima más valioso que el más hábil reportaje sobre su pretendida filosofía, no un supuesto «pensar campesino».

con malicia: *podría pensarse, según la filosofía heideggeriana, que al charlar incurría en la esfera de la inautenticidad y del «se», pero como se trata de una campesina anciana no vamos a condenarla a ese infierno*] «y sacaba a colación viejas historias de la aldea. Conservaba en su lenguaje fuerte y figurativo muchas palabras antiguas, y expresiones ya incomprensibles para la juventud actual, perdidas ya para el lenguaje vivo». [Otro pildorazo de Adorno: *Aunque sólo charlaba, se ve que estaba en el secreto de las cosas*] «Tal pensamiento (*Solches Gedenken*) vale incomparablemente más que el más hábil reportaje de una gran publicación sobre mi supuesta filosofía». ¹²

Por fin, el texto concluye: «Hace poco recibí un *segundo llamamiento de la Universidad de Berlín*. En tales ocasiones me retiro de la ciudad a la aldea. Oigo lo que dicen los montes, los bosques y las granjas de labradores. Me acerco a un viejo amigo, un labrador de setenta y cinco años. Se ha enterado por el periódico de la propuesta de Berlín. [*¡Algo es algo!*, celebra jocoso Adorno, por la puntual llegada de al menos un mass-media a ese recinto de autenticidad] ¿Qué dirá? Lentamente pone la mirada segura de sus ojos claros en los míos, mantiene la boca rígidamente cerrada, coloca sobre mis hombros sus manos fieles y prudentes y —*mueve* la cabeza apenas perceptiblemente. Lo que quiere decir: *no, inexorablemente*». ¹³

Hasta aquí, el fragmento seleccionado por Adorno para fundar su crítica. Según se observa, al final del mismo hay una clara alusión de Heidegger a un episodio concreto de su biografía, al que Adorno no presta especial atención y que quizá merezca la pena mencionar después de todo. El caso es que Heidegger alude ahí a algo que sucedió apenas unas semanas antes de su dimisión como rector de la Universidad de Friburgo: su negativa a aceptar el llamamiento de las autoridades nacionalsocialistas para trasladarse a la Universidad de Berlín como filósofo oficial del régimen; lo que algunos biógrafos suyos han interpretado ya como un signo evidente del inicio de sus serias discrepancias con la facción dirigente del movimiento nacio-

12: *Ibidem*, p. 116.

13: *Ibid.*, pp. 116-7.

nalsocialista y posterior alejamiento del mismo.¹⁴ Vistas así las cosas, la circunstancia de que Heidegger publicara precisamente en una «Hoja de combate» como *Der Alemanne* un escrito en el que venía a desmarcarse con nitidez de las directrices que querían serle impuestas desde altas esferas gubernamentales en Berlín, introduce una nota discordante en la fácil asociación de ideas que se puede sugerir con la sola referencia a que la revista en cuestión fuese un órgano de propaganda nazi. De manera que uno podría sentirse inclinado a hacer que también aquí se volvieran las tornas contra la argumentación adorniana, no viendo a este nivel en el «lírico intermezzo» (sic) de Heidegger otra cosa que el artificioso intento del filósofo por suavizar su ya inevitable fricción con el régimen nacionalsocialista a través de una justificación, más sentimentaloides que racional, del por qué de su permanencia en la provincia y consiguiente rechazo del llamamiento oficial en unos términos que, por ser tan cercanos al lenguaje chovinesco entonces usual como al propio discurso heideggeriano, resultarían convincentes al partido. Pero puesto que Adorno tiene la «delicadeza» de no referirse explícitamente al nazismo de Heidegger (aunque sí lo hace de modo implícito, cuando le atribuye una ideología del *Blut und Boden*), no insistiremos más en este

14: El propio Heidegger ha recordado así esta etapa de su vida en *El Rectorado. Hechos y Reflexiones*, redactado en 1945 como escrito de defensa presentado ante la comisión de depuración de la Universidad de Friburgo: «En la entrevista con el ministro —que aceptó enseguida mi dimisión— se mostró con claridad que existía una divergencia insuperable entre la concepción nacionalsocialista de la Universidad y de la ciencia, y la mía. El ministro declaró que no deseaba, sin embargo, que esta oposición, que para él descansaba en la incompatibilidad de mi filosofía con la visión nacionalsocialista del mundo, trascendiera públicamente como un conflicto entre la Universidad friburguesa y el ministerio. Respondí que yo no podía tener ya ningún interés en ello, puesto que la Universidad y el ministerio marchaban al unísono y a mí no me interesaba, por un conflicto, exponer mi persona a las habladurías. El ministro respondió que, si la dimisión no era muy llamativa, era muy dueño de hacer lo que creyera necesario. Y algo hice, dado que, en la ceremonia de transmisión del rectorado, me negué a participar de la forma habitual como rector saliente y a dar el correspondiente informe. En la Universidad se entendió este rechazo y, por supuesto, no se me invitó a las deliberaciones ulteriores, como habitualmente se hacía y, después de mí, se siguió haciendo con el rector saliente. Desde abril de 1934 viví fuera de la Universidad, por cuanto ya no me ocupaba de los «acontecimientos», sino que intentaba cumplir, de acuerdo con mis fuerzas, lo más necesario de mis deberes de profesor. Pero incluso la enseñanza fue, en los años siguientes, más que nada un diálogo del pensamiento esencial consigo mismo» (Tomamos la traducción de las pp. 40-41 de la edición castellana a cargo de Ramón Rodríguez, publicada en Madrid, Tecnos, 1989).

punto, pasando directamente a considerar aquéllos en los que vienen a cifrarse sus reproches al carácter reaccionario de ese pensamiento.

Bajo tal perspectiva, hemos de indicar ante todo lo siguiente: 1) Heidegger no explicita en ningún momento una relación directa entre el sentido del ser y la experiencia de la vida campesina que describe en las páginas del texto que nos ocupa; 2) sí, en cambio, evidencia ahí una predilección por el «lenguaje fuerte y figurativo» de la campesina, que conserva «muchas palabras antiguas», frente al lenguaje periodístico, donde la expresión del pensamiento se rebaja a las formas de la comunicación de masas, analizadas ya en *Ser y Tiempo* como distintivas del modo de existencia inauténtica; 3) y, en última instancia, desliza una fuerte valoración nostálgica de la bondad del «autoctonismo (*Bodenständigkeit*) suaboalemán», susceptible tal vez de ser leída con tintes conservadores (aunque no creemos que equiparables sin más a los de una ideología pangermana del suelo y, sobre todo, *de la sangre*).¹⁵

No obstante, Adorno vendría a replicar a nuestra primera puntualización más o menos en los términos en que argumenta ahí cuando dice que si alguien se presenta con pretensiones de ser, no sólo un filósofo académico, «sino un pensador en el sentido enormemente enfático, según el cual el pensar es un modo de comportamiento que abre el ser mismo, no se pueden despachar esas frases como simple ocupación de domingo, entretenimiento poético festivo de un profesor»; y que, por tanto, «cuando la pretensión es tan enfática, y por lo que respecta a la famosa concreción se expresa en una prosa como ésta, cae inevitablemente una pesada sombra —la sombra de la montaña— sobre el contenido de la ontología». ¹⁶ Por

15: Sería una cuestión que desbordaría con mucho los márgenes que nos hemos fijado para el presente escrito investigar en qué medida piensa Heidegger, cada vez de forma más resuelta, ese «suelo patrio» en los términos del propio decir, esto es, del lenguaje mismo como *casa natal del ser*. Por otro lado, si bien es verdad que dicha temática despunta ya en su dilucidación del poema hólderliniano *Retorno a la patria* (1944), sin embargo, no se formula con total nitidez hasta la conferencia *Sprache und Heimat* (1960), pronunciada con tan sólo un par de años de antelación a las lecciones de Adorno y cuyo contenido es posible, por tanto, que éste no llegará a conocer en aquel entonces.

16: Adorno, op cit., p. 117.

eso es por lo que se siente autorizado a trasponer las ideas del texto heideggeriano al conjunto de su planteamiento filosófico y, en consecuencia, denunciar ahí la sombría presencia de una ideología reaccionaria, en la medida en que Heidegger habría expuesto en él «como sustanciales y obligatorias relaciones que ciertamente pueden sobrevivir acá o allá en el mundo en que existimos, pero que sólo viven gracias a la tolerancia del proceso de industrialización».¹⁷ Sin duda, tiene razón Adorno cuando opina que se trata de algo efímero y pasajero todo lo que describe Heidegger en esas páginas; probablemente, la tiene también cuando sentencia que dichas formas «no son adecuadas a la sustancia real de la vida actual», ni a «los procesos por los que todos nosotros nos mantenemos con vida» (idem). Ahora bien, ¿hasta qué punto debemos limitarnos, pues, a santificar tales procesos industriales, simplemente por considerarlos la única alternativa realmente real que nos cabe seguir? Sólo desde la asunción absoluta del destino de la industrialización del mundo como ciego e inexorable destino parecen cobrar sentido los reproches que a este nivel se le dirigen a Heidegger; lo cual no deja de ser curioso si tenemos en cuenta que ha sido precisamente Heidegger quien ha asumido con entereza la necesidad de meditar a fondo ese envío histórico, de responder al llamado de la época sin desertar de él, pero entendiendo al mismo tiempo este diálogo de un modo ciertamente mucho menos fatalista de lo que lo hace aquí el pensador frankfurtiano.

Por lo demás, es cierto que Adorno no quiere dar la impresión de que carga demasiado las tintas en este aspecto de su crítica, e incluso reconoce —con cierto aire de suficiencia— que, a fin de cuentas, él «sería el último en negar que en el actual estado de industrialización determinadas relaciones aldeanas o campesinas adquieren una especie de brillo sosegado y arrastran a la nostalgia, precisamente porque están condenadas a morir».¹⁸ De ahí que argumente que lo que de veras le reprocha a Heidegger no es el que éste

17: Idem.

18: *Ibid.*, p. 119. La cursiva es nuestra.

se sienta atraído por un cuadro idílico de la vida campesina opuesto a la civilización industrial, sino el que, más allá de su voluntad de negar el proceso histórico sugiriendo lo ideal de ese tipo de «retorno al origen», en última instancia, no crea ya seriamente en la realización de dicho ideal: «la falsificación empieza con la inversión de esa nostalgia, de manera que vista hacia atrás se estanca en algo inalcanzable e irreconstruible, y por otra parte esboza un cuadro ideal no querido propiamente, puesto que en realidad no es más que una especie de adorno de la realidad que progresa inconteniblemente. Cuando Heidegger habla en un escrito mucho más tardío de las diferentes posibilidades del ser y pone una junto a otra, como posibilidades del ser en cierto modo equivalentes, la civilización americana, el comunismo ruso, y quién sabe qué más cosas, él mismo descubre, dicho sea de paso, qué poco tienen que ver en el fondo estas supuestas concepciones sustanciales con lo pensado por él».¹⁹

En base a todo ello, Adorno concluye su lección del 10 de julio de 1962 con este severo dictamen acerca de las pretensiones del pensar heideggeriano: «La idea de que se tiene un suelo firme y seguro bajo los pies cuando el proceso de pensamiento puede ser detenido o interrumpido en determinado lugar, es un sustituto de la verdad misma. Ahí me parece que radica hoy el error o falsedad de la pregunta por lo primero y originario».²⁰ En realidad, para ser más exactos, deberíamos afirmar que lo que con tal dictamen venía a dar por concluido Adorno, no era tan sólo aquello que había tenido ocasión de criticar al falso concepto de profundidad filosófica heideggeriano en una primera lección, sino más bien lo que él consideraba todo su repertorio de alegatos contra el mismo previsto para aquel curso introductorio, puesto que su propósito inicial no era el de dedicar una segunda lección al tema; y si finalmente lo hizo así, fue, antes que para desarrollar nuevas objeciones, para tratar de justificar las anteriormente expuestas. Pero sucede además que esta exigencia no surgió espontáneamente de él, sino a consecuencia del

19: *Ibid.*, pp. 119-120.20: *ibid.*, p. 120.

escrito de protesta que le dirigió uno de sus alumnos, disconforme con el estilo de la polémica.

De manera que es debido a una motivación del todo imprevista por lo que vemos a Adorno retomar el hilo de su discusión con Heidegger al inicio de la lección decimocuarta, volviendo a razonar el por qué de su planteamiento en el siguiente sentido: «Puesto que en la doctrina de Heidegger de que hablamos, se emplea con el mayor rigor el concepto de suelo como contraconcepto de un supuesto pensar sin fundamento, es legítimo preguntar qué es lo que se entiende exactamente por suelo. Y puesto que dicho suelo no es en él algo conceptual abstracto (...), sino precisamente algo muy real, y como además el mundo metafórico de Heidegger se refiere siempre al contexto de las relaciones agrícolas, tiene uno realmente derecho a investigar las implicaciones de ese modelo real allí donde aparezcan». ²¹ Claro que habría que preguntarse también si a base de proyectar la pesada sombra de la montaña sobre el contenido de la ontología fundamental, no se acaba por oscurecer del todo la posibilidad misma de discutir de veras con ella en un plano estrictamente filosófico; porque, veamos: ¿acaso lo que Heidegger ha contrapuesto a un pensar sin fundamento ha sido pura y simplemente un «pensar con fundamento», concebido al modo del *Grund* de la metafísica tradicional? ²² ¿No es, por el contrario, justamente la concepción heideggeriana de un fundamento infundado, abismático (*abgründlicher Grund*), la que hace —ya incluso en *Ser y Tiempo*— que la existencia humana no venga impuesta por él de forma unívoca y necesaria, antes bien, quede arrojada a sus múltiples posibilidades y sea tarea de cada individuo diseñar su proyecto de vida? ¿Y no entraña de hecho la asunción de tal proyecto el afrontar, como elemento de la posibilidad más propia, la pertenencia a ese «suelo sobre el cual vivimos y morimos, cuando no nos vanagloriamos de no ser lo que no somos» ²³, en un sentido, pues, que se distingue radicalmente del

21: *ibid.*, p. 123.

22: Cfr. *Der Satz vom Grund* (Pfullingen, Neske, 1957), así como *Nietzsche*, vol. I (Pfullingen, Neske, 1961, pp. 577ss.

23: Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 17. Para demostrar rotundamente cómo

acuñado por la Onto-teo-logía con su idea del fundamento? Difícilmente cabe derivar a partir de tales coordenadas una noción mixtificada y cosificadora del origen (y en absoluto un biologismo racista, que Heidegger ha denostado expresamente en sus *Beiträge zur Philosophie*), o del ser, según pretende Adorno, cuando ya al menos desde la *Carta sobre el humanismo* queda claro que este *Seyn* no ha de ser pensado en términos entitativos, como «lo que es» (por tanto: como el «suelo firme y seguro», el *Weltgrund* del que habla el frankfurtiano), sino que más bien se da al pensar como ese ámbito de desvelamiento, esa tachadura o herida primordial que abre épocas y a la que luego se referirá Heidegger con el término *Ereignis*. ²⁴ En cualquier caso, resulta desde luego enormemente discutible que, por lo que hace a este punto en concreto, las objeciones de Adorno tengan la suficiente consistencia teórica como para reducir por las buenas el pensamiento heideggeriano a una Ontoteología del fundamento.

Pero todavía resta por considerar otro punto, en torno al cual gira a nuestro entender la faceta más interesante del presente debate. Se trata de la explicación que ahora, y por primera vez, aduce Adorno de los motivos de su elección de un texto más bien secun-

esta noción heideggeriana de *Boden* salta fuera del circuito onto-teo-lógico, habría que leer el pasaje completo de *¿Qué significa pensar?* citado arriba (que, en traducción de H. Kahnemann, reza así: «pues el caso es que hemos dado un salto, saliendo del ámbito común de las ciencias y aún, como se verá, de la filosofía. ¿Y a dónde nos llevó el salto? ¿Acaso a un abismo? ¡No! Antes bien sobre un suelo. ¿Un suelo? ¡No! Sobre el suelo, aquél en que vivimos y morimos, cuando no nos estamos engañando») en continuidad con el siguiente texto de «El principio de Identidad», en el que Heidegger propone apartarse del modo de pensar representativo para acceder a la copertenencia de hombre y ser: «Este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto. Al mismo tiempo, el salto salta fuera del ser. Ahora bien, éste ha sido interpretado desde la aurora del pensamiento occidental como el fundamento (*Grund*) en el que se funda todo ente en cuanto ente. ¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento? ¿Salta a un abismo? Sí, mientras nos limitemos a representar el salto, y en concreto, en el horizonte del pensar metafísico. No, mientras saltemos y nos dejemos ir. ¿A dónde? Allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser. Pero el ser mismo nos pertenece, pues sólo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia» (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, en: Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 77-79).

24: Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*. Berna, Francke, 1975³ (1947), p. 76.

dario como clave de lo que Heidegger entiende por autenticidad, e incluso «como clave de su filosofía». Dice entonces Adorno: «Sigo así un método que ahora libremente y con mucho gusto les confieso: que se puede conocer claramente lo que de veras hay en un pensamiento, a partir de manifestaciones excéntricas que aparentemente no están tan estructuradas como la gran filosofía oficial, pero en las que el pensamiento se suelta, por así decirlo. En ocasiones se puede sacar más de la auténtica sustancia de un pensamiento de tales manifestaciones excéntricas, y quizá en cierto sentido periféricas, que de las oficiales, y por oficiales entiendo aquí las exposiciones cuidadosas del mismo pensamiento.»²⁵ Después de haber leído esto, no cabe la menor duda de que debemos estar profundamente agradecidos al alumno que escribió aquella nota de protesta a Adorno, pues gracias a tal circunstancia éste se vio en la tesitura de tener que razonar más a fondo la legitimidad su argumentación, explicitando así los presupuestos metodológicos de su crítica a Heidegger de un modo ciertamente revelador, que no había sido puesto de manifiesto por él a lo largo de toda la lección decimotercera. Pero vayamos por partes. En primer lugar, reiteremos que lo que con esta reconsideración se pretende no es tanto exculpar al pensamiento de Heidegger de ciertos aspectos ideológicos poco amables —que sin duda están presentes en él— cuanto señalar los límites de la posición a su vez tan *enfática* asumida por el pensador de la Escuela de Frankfurt. Aun así, en descargo de Heidegger debemos indicar antes de nada que la interpretación que hace Adorno del uso de metáforas «agrarias» por parte de aquél resulta bastante corta de vista, en la medida en que su excesiva dependencia de una filosofía hegel-marxista le impide atender al hecho de que, por lo menos desde Nietzsche, toda una corriente de pensamiento —que llega hasta el post-estructuralismo, en autores como Derrida, Foucault o Deleuze— elabora su crítica a la metafísica decimonónica del progreso y de la teleología de la conciencia histórica instrumentando metáforas espaciales.²⁶ También

25: Adorno, op. cit., p. 124.

26: Hemos tratado este tema de la proliferación de metáforas espaciales como indicativa de la crítica

se debe probablemente a su dependencia historicista el que Adorno no repare en la función arquetípica que bien pueden cumplir dichas metáforas como modelo inspirador de auténticas recreaciones, y no de simples *revivals*, limitándose a considerarlas residuos del pasado sin proyección de futuro.

Y ahora, sí, una vez hechas estas salvedades, podemos pasar a discutir con mayor amplitud de miras la conveniencia o no de remitir, siquiera metafóricamente, ese suelo nutricio de un pensar postmetafísico a elementos de una vida campesina, como hace Heidegger. Ante todo, hay que reconocer que las reticencias de Adorno son hasta cierto punto comprensibles: si el pensar esencial heideggeriano queda prendido a esa instancia socio-histórica (los modos laborales del campesinado suaboalemán como ámbito privilegiado de desvelamiento del sentido), no sólo no se ve en qué supera éste a la tradición onto-teo-lógica, sino que de hecho parece reproducirla en forma ideológicamente amenazante. Otra cuestión es la de si la insistencia de Adorno en permanecer atento al despliegue real del proceso histórico no corta en definitiva las alas a toda dimensión utópica o, a lo sumo, la reduce a un mero resultado mecánico del inexorable desarrollo de las leyes de producción. En este sentido, si no se quiere caer en una especie de fatalismo histórico, rendido al carácter insoslayable de lo que es «nuestro presente» (y no parece que Adorno mismo lo quisiera en absoluto), hemos de dejar un espacio abierto a lo intempestivo, a lo que no se deja subsumir en el ritmo efectivo de los procesos históricos correspondientes a cada época. Pensamos que ésa es la significación y la enseñanza más activa que se puede extraer del concepto heideggeriano de suelo (*Boden*), opuesto al concepto tradicional de fundamento (*Grund*), y así lo hemos empleado nosotros mismos en nuestro ensayo *La voluntad de poder como amor*: como una instancia crítica, que se ejemplifica en

a la hegemonía de la conciencia en nuestro artículo «Notas sobre la génesis de la episteme idealista en la *Aufklärung*: Lessing y Kant», en *Er, revista de filosofía* 2, noviembre de 1985. Especialmente ilustrativos a este respecto nos parecen además los trabajos de José Luis Pardo, «El ser y el espacio» (*Er*, 7/8, 1988/89, pp. 207-227) y Angel Gabilondo, «El final de la escritura y el final de la modernidad» (*Er*, 4 —mayo de 1987— pp. 143-163).

el modo en que la vida en las afueras, en la periferia, denuncia los límites históricos del centralismo urbano y huye de sus promesas, no para refugiarse en un nostálgico —y vano— intento romántico de recuperar el pasado (algo así como una supuesta comunidad de hombre y naturaleza), sino para activar desde ese espacio marginal (desde esa «*pólis sin pólis*» vislumbrada ya por Hölderlin en el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles) formas experimentales, tentativas de otra vida, otros sueños y otros pensamientos, capaces asimismo de diseñar un proyecto cívico. Es este ámbito despejado —al que Heidegger nombra con el término *Lichtung*— el que nos permite aclarar con mayor viveza el horizonte histórico-hermenéutico de nuestra época, justo por no quedar mostrencamente apegado a sus realizaciones discursivas y saber evidenciar además la existencia en él de un impensado (*Ungedachtes*), que es fondo de provisión para nuevas aperturas históricas. Nada tiene esto que ver, por consiguiente, con el altivo retiro a una cabaña o torre de marfil desde donde contemplar con indiferencia la vulgar cotidianidad, sin ánimo ni capacidad para valorarla. Se trata por el contrario de articular medios para sumergirse transvaloradoramente en ella, como a nuestro juicio ha sabido proponer Nietzsche con más acierto, ilustración y apego al sentido de la tierra que el propio Heidegger.²⁷

Para terminar, una vez reconsiderado en estos términos²⁸ el sentido positivo de la apelación heideggeriana al suelo de la post-metafísica (o sea, a la irreductible multiplicidad de espacios concretos desde donde formular nuevas relaciones entre hombre y mundo),

27: Para una exposición más detallada de algunos de estos contrastes entre Nietzsche y Heidegger, remitimos al ensayo antes mencionado, *La voluntad de poder como amor* (Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990), donde se apuntan algunas de nuestras discrepancias con éste último.

28: Términos que vienen a desmentir la necesidad de que el concepto post-metafísico de *Boden* tenga por fuerza que aparecer metafóricamente ligado al contexto de las relaciones agrícolas y campesinas suaboalemanas de la Selva Negra (¿cabe decir, incluso, «pre-capitalistas»?). Según aludimos antes, en el caso de nuestro ensayo, por ejemplo, la salida fuera del circuito urbano donde se registra el proceso histórico de industrialización no se concibe como vuelta a la vida rural, retorno a la naturaleza ni nada parecido, sino como pura y estricta permanencia «a la intemperie» (Hölderlin), en los márgenes de un mundo a partir de los cuales —precisamente por lo inhóspito del lugar— se empieza a construir, pensar, habitar otra morada: no es, así pues, ni algo trans-histórico, ni tampoco un paso atrás a algún tiempo pasado y mejor de la misma historia. Es, radicalmente, otra historia.

cabe dar una última vuelta de tuerca a las lecciones de Adorno, preguntándose si no es este mismo modo de operar el que uno descubre a la postre en ellas; pues cuando Adorno dice emplear un método que, para conocer lo que de veras hay en un pensamiento, abandona sus centros expositivos, sus revestimientos oficiales, y se dirige hacia sus «manifestaciones excéntricas», incluso «periféricas»,... ¿acaso no opera según una metodología equivalente a ésa que busca desvelamientos de sentido, antes que en el centro histórico de la vida de la ciudad, en la intempestiva excentricidad y periferia de una vida en las afueras? ¿Es que Adorno pretende por asomo que la verdad originaria de la filosofía heideggeriana halla un suelo firme, seguro e inmovible en esos textos marginales? ¿O se trata más bien de sugerir una estrategia textual que puntualmente desplace la atención hacia relaciones que no suelen aparecer como sustantivas en la comprensión habitual de un pensamiento y que, precisamente por ello, pueden hacer que éste se nos muestre bajo una luz distinta, menos familiar y, así, más iluminadora? En fin, quede constancia por último de que esta ligera sospecha de las ocultas afinidades²⁹ entre uno y otro pensador no viene en definitiva más que a sugerir que, en esa voluntad común de trascender los modos convencionales de la razón, así los de la razón instrumental, ambos, aun desde diferentes puntos de vista, se han mantenido fieles a lo esencial de su tarea, y por ello nos son imprescindibles. Recordar —también por fidelidad a *Mnemosyne*— que tal fue asimismo el único compromiso irrenunciable de Heidegger como pensador, es sencillamente lo que hemos pretendido aquí, aunque para ello, claro está, haya sido inevitable apretarle un poco las clavijas a dos lecciones de Adorno.

29: Pueden consultarse los trabajos de Hermann Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1980) y *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung* (ibid., 1981), para una determinación más amplia de estas y otras afinidades conforme a un planteamiento que, obviamente, difiere en principio del nuestro, en virtud del «juego de lenguaje» aquí seguido, aunque no tanto en sus resultados.