

## Encuentros y desencuentros: Heidegger y Ortega en una carta dirigida a Elizabeth Blochmann

Hay varias razones que nos llevaron a publicar esta carta, tomada de la correspondencia entre Heidegger y Blochmann; pero la más interesante es la que hace referencia al libro de Ortega que Blochmann envió al filósofo, casi seguramente una edición alemana que contenía *El tema de nuestro tiempo* (1923)<sup>1</sup>.

Es cierto que Heidegger no dedica más que unas breves observaciones al texto. Sin embargo, se entiende que el filósofo ha mostrado cierto interés en el trabajo de Ortega por algunas de sus implicaciones.

Si Heidegger señala su distancia de la filosofía de la vida y el biologismo, debe notarse que, como se ha demostrado<sup>2</sup>, su filosofía no puede considerarse completamente distante de la *Lebensphilosophie* (Dilthey, Simmel) y de la consideración de las obras del último Natorp.

Por tanto, la fecha (1932) y el contenido de la carta son sin duda de algún interés, tanto para la reconstrucción de la recepción de Ortega en Alemania como para lo que concierne el desarrollo de la filosofía de Heidegger después de *Sein und Zeit* (1927). El filósofo alemán aún no había revisado a fondo su filosofía, cosa que hará después de 1933 y especialmente en los *Beiträge*; pero ciertamente en los cursos y conferencias dictados entre 1928 y 1933-34 ya se pueden identificar los gérmenes del desarrollo de la filosofía de madurez de Heidegger.

### 1. Heidegger y la provincia en su filosofía de los años treinta

El mundo en el contexto heideggeriano, ya se sabe, es el mundo de la palabra, espacio y tiempo dominado por la voz que nombra con certeza lo que es universalmente estable en las cosas, y esta palabra es una palabra filosófica. ¿Se puede educar esta voz clara en la cabaña de la Selva Negra o el camino rural (*Feldweg*)? La palabra tiene su propia pertenencia específica, su estabilidad histórica; la ciudad, en cierto sentido, es el único espacio que puede abrir la palabra filosófica. En “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, un breve escrito de 1934<sup>3</sup> con el que Heidegger comienza su producción *völkisch* (popu-

lar), se encuentra el famoso episodio de Heidegger y el granjero: se sientan junto al fuego, en la *Stube*, en el banco, en el rincón de las oraciones, y fuman una pipa en silencio. El pasaje se presta a las bromas de Adorno, quien advierte que hay un evidente isomorfismo entre el pensamiento de Heidegger, la cultura *Blut und Boden* y el nazismo. Según Adorno, el texto de Heidegger revela su rendición original al nacionalsocialismo. Heidegger, un pensador que se moderaba en sus trabajos científicos, se convertiría en un vulgar fascista tan pronto como baje la guardia de la autodisciplina académica; entonces la contingencia histórica irrumpe en su construcción con toda su fuerza. Heidegger y el granjero guardan silencio, o más bien: Heidegger está en silencio, mientras que el agricultor, propiamente hablando, no tiene palabra. ¿Qué puede decir el granjero sobre la llamada que el profesor Heidegger ha recibido de Berlín, por ejemplo? El campesino, como mucho, y como veremos, según una costumbre que pertenece más a la comunicación oracular que a la comunicación filosófica, dice y no dice. De hecho, escribe Heidegger, el viejo granjero lo mira intensamente, lo toca con la mano, en el hombro, sacude la cabeza... pero no dice nada. No se puede hablar con el agricultor, de la misma manera que no se puede hablar con el hombre primitivo, que es, por definición, carente de palabras, de *logos*. El granjero es, por lo tanto, taciturno: solo puede dar pistas. La pregunta surge: ¿por qué el profesor Heidegger recurre al viejo amigo agricultor y no, por ejemplo, a algún colega universitario?<sup>4</sup>

El punto de partida del discurso “Sobre la *Gelassenheit*”, pronunciado en Meßkirch en 1955, es la conmemoración celebrada en honor del compositor romántico alemán Conradin Kreutzer, su conciudadano. Heidegger se pregunta si es una conmemoración y una ocasión para pensar, lo que significa, más allá de recordar la biografía del artista y sus obras, pensar “meditando sobre lo que invierte cada uno de nosotros, directamente y en todo momento, en su propio ser”<sup>5</sup>.

Pero existe una dificultad para implementar este propósito, porque el hombre de hoy está desorientado (“*Gedanken-fluch*”, huyendo del pensamiento). De

<sup>1</sup> Véase la “Nota” que acompaña a la traducción de la carta.

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, las referencias en: Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

<sup>3</sup> El texto se encuentra, en su versión original alemana, en el volumen 13 de las *Obras completas* de Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, V. Klostermann, 1983.

<sup>4</sup> M. Heidegger, “Por qué permanecemos en la provincia?”: “Es en las grandes ciudades donde el hombre puede quedarse más solo que en ningún otro sitio. Pero allí nunca puede estar a solas. Pues la auténtica soledad tiene un poder propio (*ureigene Macht*) que no nos aísla, sino que arroja la totalidad de la existencia (*Dasein*) del hombre en la extensa vecindad de la esencia de todas las cosas (*des Wessens aller Dinge*). Fuera de ahí es posible convertirse de manera instantánea en una celebridad (*Berühmtheit*), gracias a los periódicos y las revistas. Este es siempre, por cierto, el camino más seguro por el que el sentimiento más auténtico sucumbe al malentendido y llega al olvido profunda y rápidamente.”

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*. Neske, Pfullingen, 1959, p. 9. La traducción es mía.

hecho, nuestra era se caracteriza por el pensamiento científico, el pensamiento calculador y parece que no hay lugar para “un pensamiento que piense en ese «sentido» que domina todo lo que es”<sup>6</sup>. Un pensamiento que Heidegger llama “meditar” aquí y en otra parte, en la carta *Sobre el humanismo*, (*Über den Humanismus*) donde define la ética: “Ese pensamiento que piensa que la verdad del ser como el elemento original del hombre es *ek-sistant* y ya en sí mismo ética en el sentido original”. La ética es para Heidegger, por lo tanto, un pensamiento que piensa la verdad del ser. Un pensamiento que se refiere a “lo que nos toca más de cerca, lo que nos concierne a cada uno de nosotros en su individualidad, aquí y ahora”<sup>7</sup>.

El ser humano encuentra su hogar en su propia tierra (*Heimat*), en su lugar de origen. En particular, el poeta y el artista son quienes hacen un viaje para acercarse a este hogar originario. Sin embargo, nuestra era amenaza el “arraigo” (*Bodenständigkeit*) del hombre actual en su suelo. Nuestro tiempo se caracteriza por los descubrimientos de la ciencia y la tecnología, que implican una subversión radical de la visión del mundo: el mundo es considerado como un objeto. Este es un modo completamente nuevo, que surgió por primera vez en Europa en el siglo XVII. Hoy, las comunicaciones de masas, la investigación científica en el campo de la genética, en una palabra, los medios de la tecnología nos muestran una transformación inquietante del mundo. La era atómica, más allá del riesgo de extinción para el hombre, está preparando un ataque contra su ser, amenazando “el arraigo de las obras del hombre en su propio suelo”<sup>8</sup>. El verdadero peligro no es la destrucción del mundo, sino que el pensamiento calculador se convierta en el único pensamiento<sup>9</sup>.

## 2. Encuentros y desencuentros entre dos grandes filósofos

Precisamente a partir del rechazo heideggeriano de la metrópolis y su cultura, es posible desarrollar consideraciones sobre el encuentro con Ortega.

Lo que podría haber acercado al joven Heidegger y al filósofo español (es decir, el origen común en el

neokantismo y la consideración crítica de las filosofías de la vida), parece ser superado en este punto por el interés de Heidegger en la cuestión del ser y la diferencia ontológica.

Es necesario tomar nota de ello y, al mismo tiempo, no excluir por completo una cierta preocupación común por el destino de la cultura europea en esos años difíciles. La provincia de Heidegger y la filosofía “urbana” de Ortega parecen ahora distantes<sup>10</sup>, y de alguna manera lo están; sin embargo, si comenzamos a analizar los cursos de Ortega y Heidegger de esos mismos años también podemos encontrar algunos puntos en común, alguna convergencia sorprendente, una especie de “*Stimmung*” común.

Es de notar la proximidad entre el joven Heidegger y Ortega en su cercanía –crítica– a la filosofía de Dilthey y, en general, a la comprensión de la vida como realidad radical: sobre todo si analizamos el curso del Heidegger de 1919-20 titulado *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Vemos que allí abundan las referencias a Dilthey y a la *Lebensphilosophie*, así como al neokantismo y a Scheler<sup>11</sup>. La importancia de Dilthey es reconocida por los dos filósofos, aunque en una perspectiva crítica. Dilthey, para ambos, vio el problema, pero no lo solucionó de forma satisfactoria por su dependencia de la psicología de la época.

Las expresiones utilizadas por Heidegger, aunque no coincidan con las de Ortega, apelan a las mismas fuentes de inspiración y remiten a la búsqueda de caminos alternativos al contexto neokantiano (Cohen, Natorp, Rickert). No hay que olvidar que Ortega dedicó varios cursos y textos a este contexto entre 1911 y 1923<sup>12</sup>. Y otro botón de muestra de esta cercanía es la crítica a la fenomenología trascendental de Husserl, muy presente en los cursos de Friburgo de Heidegger y también en los textos de Ortega a partir de los años treinta. La fenomenología, en ambos autores (en Heidegger hasta 1923-24, y en Ortega a partir de la lectura de *Ser y tiempo*) es una investigación de lo concreto y de lo precategórico, del entorno vital del hombre<sup>13</sup>.

Más tarde, en el curso *Conceptos fundamentales de la metafísica*<sup>14</sup>, Heidegger desarrolla un análisis existencial del aburrimiento que, refiriéndose

<sup>6</sup> Op. cit., p. 30.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 31.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 37.

<sup>9</sup> Es obvio reenviar el lector a los textos de Ortega recogidos en *Meditación de la técnica*. Madrid, Alianza, 2004.

<sup>10</sup> Véase las «Notas de trabajo» de Ortega a Heidegger, editadas por José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez, en *Revista de estudios orteguianos*, nº 3, 2001 y en particular las pp.8 y 9, donde las discrepancias entre los dos filósofos sobre la ontología y las relaciones entre *lógos* y vida aparecen de forma evidente.

<sup>11</sup> Véase M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la Fenomenología*. Trad. de Francisco de Lara. Madrid, Alianza Editorial, 2014.

<sup>12</sup> Entre los textos de Simmel leídos por Ortega recordamos: G. Simmel: *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*. Berlin, Bard Marquardt, 1906; G. Simmel, *Goethe*. Leipzig, Klinckschardt und Biermann, 1913; G. Simmel, *Kant*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1905. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1900. Todos estos textos se encuentran en la Biblioteca personal de Ortega custodiada en la Fundación Ortega Marañón.

<sup>13</sup> Ortega, en los años veinte, se refiere muy a menudo a Simmel y también a sus ensayos breves. Luego, a partir de la lectura de *Ser y Tiempo* se dedicará a un análisis de las obras de Dilthey. Sobre la lectura orteguiana de la obra de Dilthey, que se desarrolla sobre todo a partir de 1932, remito a mi edición de las notas inéditas de Ortega sobre el filósofo alemán, y en particular al conjunto de notas publicadas en *Revista de Estudios Ortegaianos (REO)*: José Ortega y Gasset, *Notas de trabajo de la carpeta Dilthey*, en REO, n. 18, 2009, pp.49-75, y sobre todo los textos de p. 55 y 74; y Ortega y Gasset, *Notas de trabajo de la carpeta Dilthey, segunda parte*, en REO, n. 37, 2018, pp. 5-36.

<sup>14</sup> El curso citado es *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29-30. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1983. Se pueden

a la obra de von Uexküll, le acerca a los textos orteguianos, al menos en el intento de precisar el háberse del hombre con su entorno y con el tiempo. Según Heidegger, mientras tanto, “llamamos al ser del hombre a estar allí en un sentido decisivo, en su diferencia de la esencia de ser ahí”. Este “ser ahí” tiene una connotación particular. “La esencia del hombre, el ser en él, está determinada por el carácter del proyecto”. Lo que nos distingue es, por lo tanto, una idea sobre algo que hacer, una intención, un propósito que también es completamente vago. Pero, al mismo tiempo, este ingrediente puede convertirse en un itinerario de trabajo ordenado y detallado. Este “ser-ahí”, que siempre es nuestro ser, implementa un “proyecto como la estructura original del evento mencionado”, que es “la estructura fundamental de la formación mundial”. Y esto se debe a que el autor de *Ser y tiempo* ilustra tres tesis: 1. La piedra (la entidad material) no tiene mundo; 2. El animal es pobre en mundo; 3. El hombre es un “forjador de mundos”. Pero ¿qué es el “mundo”? Heidegger declara que “es la manifestación de la entidad como tal en su totalidad”. Después de todo, “estar en casa en cualquier lugar significa estar siempre y al mismo tiempo en la totalidad. Llamamos a esto el mundo entero y su totalidad. Estamos, y en la medida en que estamos, siempre esperamos algo. Siempre somos cuestionados por algo así como el todo. Este «en su totalidad» es el mundo”: “estamos en camino hacia este ser «en su totalidad». Nosotros mismos somos ese estar en camino, ese pasaje, ese «ninguno». ¿Qué es esto balanceándose aquí y allá entre el ni-ni? Ni una cosa ni la otra, este «sí y no y sí». ¿Qué es esta inquietud? Lo llamamos finitud”. Y luego, finalmente, “en esto hay finalmente un aislamiento del hombre en su ser”. Mundo, finitud y aislamiento son, por lo tanto, tres “problemas” que “deben surgir para nosotros desde un estado mental fundamental”. Heidegger dice acertadamente a este respecto: “los estados de ánimo no son algo meramente subsistente, sino una forma fundamental de ser, y precisamente de ser-ahí y como tal de estar-lejos”. Una vez más, hemos regresado a nuestro “ser-ahí”, que tiene la peculiaridad de avanzar. En el caso en cuestión, “el aburrimiento profundo es el estado mental fundamental”. A partir de ello, como hemos visto, el filósofo de Meßkirch insiste: “Pero la metafísica es un cuestionamiento conceptualmente totalizador que, a su vez, se vuelve explícito a través de las siguientes preguntas: ¿qué es el mundo, la finitud, el aislamiento?”. Por lo tanto, pasando a la filosofía misma: “La filosofía es [...] algo que viene antes de cualquier trato y representa

el evento fundamental de estar allí, algo autónomo y totalmente diferente de los comportamientos en los que comúnmente nos encontramos”. También en este caso (en el caso de la metafísica) somos catapultados al universo del “ser-ahí” (que continúa manteniendo su connotación de moverse-hacia). El “evento fundamental” de este “ser-ahí” es, por lo tanto, la misma metafísica. De lo cual Heidegger aísla tres preguntas, cuyas respuestas llevan de vuelta al “ser ahí”. Parecería un círculo casi perfecto, excepto que este mismo “ser-ahí”, precisamente en las últimas páginas del libro, se caracteriza como un “proyecto”. ¿Qué filosofía? ¿Qué especulación se desarrolla en este momento para los humanos? Sin embargo, tiene que ver con una sustancia que rodea algunas cosas. Hay un gesto proactivo y sobre todo regulador hacia una realidad, ya sea dada, presunta o totalmente inverosímil. Este avance es la raíz de toda metafísica, de la esencia misma del hombre, del mundo, de la finitud, de la soledad, de los estados de ánimo y de ese “estado de ánimo fundamental” que es el aburrimiento. En cuanto a la relación entre Heidegger y Dilthey, en los *Cuadernos negros* se puede encontrar una nota dedicada a recordar la importancia que Dilthey tuvo en la redacción de *Ser y tiempo*, y la que continuó teniendo en la reflexión de Heidegger por lo menos hasta 1932. Los siguientes apuntes son de 1931:

“Al recorrer su camino –no en su objetivo ni en su tarea–, *Ser y tiempo* no ha logrado solventar tres «tentaciones» que acechaban en los alrededores:

1. la postura de «fundamentación» a partir del neokantianismo (cf. p. 113);
2. lo «existencial»: Kierkegaard, Dilthey;
3. la «cientificidad»: fenomenología (cf. pp. 73, 133).

A partir de aquí se define también la «idea de destrucción» (cf. pp. 128 s.).

La «crítica al libro» se limita a ver estas dependencias por aislado, y cree que puede sumarlas para calcular a partir de ellas el objetivo y la tarea [no ve que eso resulta inadecuado a la tarea].<sup>15</sup>

Si aquí estamos ante un posible encuentro, está claro que, al final, las dos perspectivas se alejan a medida que Ortega va desarrollando su “segunda navegación” y llegando a dar una exposición más completa de su “razón histórica” a partir de 1932-33 y, sobre todo, en los cursos de 1940 en Buenos Aires y de 1944 en Lisboa.<sup>16</sup>

añadir tres cursos más de Heidegger de los años de 1932 a 1934, que atestiguan su alejamiento progresivo de *Ser y tiempo*: M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. GA 34. V. Klostermann, F. am Main, 1988; M. Heidegger, GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. V. Klostermann, F. am Main, 2012; M. Heidegger, GA 36-37. *Sein und Wahrheit (Cursos de 1933 y 1934)*. V. Klostermann, F. am Main, 2001; M. Heidegger, GA 38. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Curso de verano de 1934). V. Klostermann, F. am Main, 1998. Para una interpretación similar, véase G. Figal, *Introduzione ad Heidegger*: Pisa, ETS, 2006, p.106.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938) Reflexiones II-VI*, Madrid, Trotta, 2015, p.67.

<sup>16</sup> Véase la nota “Razón histórica y Dilthey” en *Notas de trabajo de la carpeta Dilthey*, edición de Jean-Claude Léveque, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.18, 2009, p.75: “Lo que D[ilthey] llama «razón histórica» se diferencia radicalmente de lo que con esa expresión yo denomino. Para D[ilthey] se trata sólo del modo de conocimiento que ejercita la ciencia histórica frente al que emplea la ciencia física. Razón histórica se opone,

Esta carta heideggeriana, no obstante, alude a cierta “atmósfera común” propia de la herencia de Husserl y de la fenomenología.

Jean-Claude Lévêque

---

pues, simplemente a razón naturalista y es sólo el método particular de una ciencia particular. Mas quien piensa como yo que la realidad radical es histórica entiende por “razón histórica” la solo, toda y universal razón—de que toda otra forma de razón es sólo parte, derivado y abstracción”. Las notas de Ortega sobre Dilthey son una fuente imprescindible para entender su relación con el filósofo alemán y el sentido de su “segunda navegación” como crítica a Heidegger a partir de la razón histórica.

## Nota de presentación para una carta de Martín Heidegger

Jean-Claude Lévêque; José Lasaga

Elisabeth Blochmann, Weimar, 1892-Marburgo, 1972. Estudió pedagogía y filosofía con Paul Natorp en Marburgo. Finalmente se orientó hacia la pedagogía. Enseñaba en la Universidad de Halle cuando, en 1933, las autoridades nazis la expulsaron de su puesto docente. Emigró a Oxford, donde consiguió un puesto como profesora y en 1947 la nacionalidad británica. En 1952 regresó a Alemania, invitada por la Universidad de Marburgo. Falleció en esa misma ciudad en 1972.

Era amiga de la esposa de Heidegger, quien los presentó, iniciándose una amistad entre la pedagoga y el filósofo que se sustanció en una importante correspondencia<sup>1</sup> iniciada en 1918. La primera carta tiene fecha del 15 de junio de dicho año. Blochmann se convierte en una de las confidentes de Heidegger, a quien le cuenta muchos detalles de su trabajo y de sus estados de ánimo<sup>2</sup>. El momento filosófico en que se encontraba Heidegger cuando llegó a sus manos el libro de Ortega es descrito por Safranski, basándose precisamente en la correspondencia del filósofo con su amiga y amante: “El 18 de septiembre de 1933, Heidegger escribe a Elisabeth Blochmann que *Ser y tiempo* es una obra que se le ha quedado lejana, y que el camino emprendido entonces ahora se le presenta totalmente «cerrado» e inviable. Desde 1930, en las cartas dirigidas a Elisabeth Blochmann y a Jaspers, habla frecuentemente de la necesidad de un «nuevo comienzo», pero también de las dudas acerca de si logrará llevarlo a cabo”<sup>3</sup>.

En cuanto al libro, identificado como “Ortega” en la carta de Heidegger, tiene que tratarse del volumen que había circulado en los medios académicos en lengua germana, traducido en 1928 con el título: *Die Aufgabe unserer Zeit*, con un prólogo de Ernst Robert Curtius<sup>4</sup>, amigo de Ortega, y traducción de Helene Weyl para la editorial Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Dr. H. Girsberger & Cie, Zürich, 1928.

Ortega felicitó a su traductora y amiga con un telegrama enviado desde Madrid el 27 de enero de 1928: “Edición admirable traducción exquisita yo avergonzado y agradecido saludos”<sup>5</sup>.

Hay una segunda edición en Deutsche Verlags-Ansatt (Stuttgart Berlin), Copyright by Verlag Dr. H. Girsberger & Cie, Zürich, 1932, idéntica a la primera. El libro que llegó a manos de Heidegger tuvo que pertenecer a una de estas dos ediciones que hemos podido cotejar en la biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón.

El contenido del volumen según su índice es el siguiente:

<i>Einführung</i>	9
[Introducción]	
<i>Die Aufgabe unserer Zeit</i>	21
[El tema de nuestro tiempo]	
<i>Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst</i>	111
[La deshumanización del arte]	
<i>Gedanken über den Roman</i>	163
[Ideas sobre la novela]	
<i>Atlantiden</i>	215
[Las Atlántidas]	

El segundo libro de Ortega traducido al alemán fue *La rebelión de las masas*<sup>6</sup>. El ejemplar conservado en la biblioteca de la FOM data la primera edición en 1932 pero sabemos por un telegrama de Ortega a Weyl que el libro estaba en su poder en la fecha de su envío, el 6 de mayo de 1931, en el que felicitaba a su traductora: “Magnífica traducción perfecta edición saludos = Ortega”.

La traducción de la carta ha sido realizada por los profesores Roberto Navarrete Alonso (UCM) y Jean-Claude Leveque (U. de Turín). Agradecemos a Elvira Herrera que leyera el borrador de la traducción.

<sup>1</sup> Martín Heidegger, Elisabeth Blochmann: *Briefwechsel, 1918-1969*, edición de Joachim W. Storck. Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989.

<sup>2</sup> Rüdiger Safranski en *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (Barcelona Tusquets, 1997) hace un generoso uso de citas y extractos de dicha correspondencia.

<sup>3</sup> Safranski, op. cit, pp 250-251.

<sup>4</sup> Ernst Robert Curtius (1886-1956), ilustre romanista, catedrático de la Universidad de Bonn, dedicó a Ortega un temprano estudio en 1924 que puede leerse en *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*, Madrid, Visor, 1989.

<sup>5</sup> *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Gesine Märtens (Ed.), Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, 2008, p. 66.

<sup>6</sup> En 1931 apareció la primera edición alemana de *La rebelión de las masas*, traducida por Helene Weyl, *Der Aufstand der Massen*, en Deutsche Verlags-Ansatt, Stuttgart und Berlin, 1932.

## Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann<sup>1</sup>

Friburgo, 24 de marzo de 1932

¡Querida Elisabeth!

Que esta carta se haya retrasado tanto hace verdaderamente inadecuado decirle que la he escrito en mi mente muy a menudo. No puedo agradecerle lo suficiente la gran alegría que me ha obsequiado con el «Ortega»<sup>2</sup>.

Y lo cierto es que no es tanto por el escrito en sí, sino por el hecho de que Ud. me lo regalara. Su vacilación tan solo otorga a esta posesión un verdadero brillo imborrable.

La templada auto-interpretación de su corazón, que llevo a cabo a partir del envío de su escrito, no me abandona desde entonces. Del contenido no quiero escribirle en detalle; hay muchas cosas –como Ud. misma ha observado– que no se comprenden de manera suficientemente profunda y que sobre todo están distorsionadas por la orientación hacia lo biológico; con lo cual no quiero decir algo así como que lo sensible deba permanecer al margen; por el contrario, sólo entenderemos la corporeidad y la fuerza del ideal si antes nos hemos apartado de las «ideas» y contemplamos la existencia del ser humano de forma distinta.

No obstante, el modo de pensar y la actitud son hermosos, a pesar de que también aquí resulten algo pequeños en comparación con el mundo griego.

Pero todo esto es accesorio y accidental, y no afecta, y no debe afectar a lo que Ud. me decía y al mismo tiempo exigía con todo esto. Y a esta reflexión y a esta alegre certeza de su proximidad se une una y otra vez la imagen de nuestra última o, mejor dicho, de nuestra primera excursión. Y durante estas últimas semanas he pensado que, en la brevedad y la fugacidad de la vida humana, nuestros encuentros son infrecuentes y escasos.

Hubiera sido ciertamente demasiado egoísta por mi parte que le hubiese rogado ir a esquiar esta primavera. Al margen por completo de las pobres condiciones de la nieve. Desde Navidad hasta comienzos de marzo no hemos salido. Habría sido para Ud. sin embargo, pensando en su brazo, una empresa excesivamente arriesgada, algo en lo que no había caído antes. A una de mis estudiantes, que se encuentra en una situación bastante similar y que antes solía caminar mucho y también practicar bastante deporte, se le ha prohibido terminantemente subirse a unos esquís. Por eso no me he atrevido a cumplir

la feliz promesa de enseñarle la Selva Negra también en invierno.

Desde el 3 de marzo estuve solo durante tres semanas en la cabaña. Elfride vino dos domingos con los chicos, que todavía tienen colegio. He cuidado de la casa, y cocinado, etc., yo solo, y han sido tres semanas inusualmente fructíferas en lo que al trabajo respecta porque al final del semestre estaba muy fresco. Hubo también tres días de maravillosa nieve, de modo que pude también hacer algunas hermosas salidas.

Ahora estamos abajo<sup>3</sup> y esperamos a la primavera, que todavía no se deja ver. A mediados de abril tengo que ir a Colonia o a Fráncfort por [la edición del] legado póstumo de Scheler<sup>4</sup>, con el que ahora estoy ocupado y que me llevará unas semanas de trabajo.

¿Quiere estar todo el tiempo en Halle y no viene para nada al sur? ¿O podríamos vernos en abril a mitad del camino? Me alegraría *mucho*. ¿Dónde estará a mediados de abril?

Elfriede<sup>5</sup> y yo hemos leído con gran alegría y admiración su discurso en conmemoración de Kerscheneiner<sup>6</sup>. No tiene nada de las necrológicas literarias habituales, sino que cobra forma en medio de un vivo trabajo y cooperación, de una profunda conexión interna con la propia tarea y responsabilidad, es decir, de un saber efectivo sobre las cosas. Y creo advertir cómo la mirada femenina hace más plástico lo esencial en Ud. Tales pruebas despiertan en mí realmente el deseo de poder conocer algún día algo más de sus cursos y en su contexto.

Espero que el trabajo al final de semestre no haya sido demasiado duro y agotador, de modo que conserve la frescura [necesaria] para tomar aliento de cara al próximo semestre. Desde que no doy más que dos horas de clase, descubro el modo tan diverso en que pueden crecer todavía las cosas. El trabajo para las clases no es poco –al contrario– pero uno puede trabajar con más seguridad *desde la abundancia* –y esto es realmente el presupuesto de una verdadera lección– que uno pueda incluso silenciar muchas cosas, y de ningún modo las carentes de importancia. Cuando hablamos desde esto silenciado, llega por primera vez la verdadera seguridad a las cosas.

Hemos pasado bien el invierno y somos muy felices por los chicos, por su crecimiento y por su descubrimiento de la autonomía y del deseo propio. A Jörg le hemos construido ahora un taller y un banco de madera en el jardín. Los dos también se han fabri-

<sup>1</sup> Amiga de Heidegger y profesora de Ciencias de la Educación en Alemania y, más tarde, en Oxford. La edición alemana de la correspondencia entre Heidegger y Blochmann es la siguiente: *Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann: Briefwechsel, 1918-1969*, ed. de Joachim W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach, 1989.

<sup>2</sup> El ensayo es, muy probablemente, *El tema de nuestro tiempo*, en la traducción alemana de Hella Weyl. Véase la nota de presentación.

<sup>3</sup> Es decir, en Friburgo.

<sup>4</sup> Max Scheler había fallecido en Fráncfort el 24 de mayo de 1928 por un fallo cardíaco.

<sup>5</sup> Esposa de Martin Heidegger, de soltera Elfriede Petri (1893-1992). Contrajeron matrimonio el 21 de marzo de 1917 por el rito católico y más tarde por el rito de la Iglesia Evangélica. Elfride estudiaba economía y se interesó por las conferencias de Heidegger. Así se conocieron. Elisabeth Blochmann era amiga de Elfriede y ella los presentó.

<sup>6</sup> Georg Michael Kerscheneiner (Múnich, 29 de julio de 1854 – Múnich, 15 enero de 1932), pedagogo alemán muy conocido en su época.

cado ya una piragua. La semana de Pentecostés queremos hacer juntos una salida, como es natural sólo, por lo pronto, en aguas tranquilas. ¿Ha probado en otoño el piragüismo?

Le escribo en otra carta sobre el trabajo.

Con cordial amistad,  
Suyo,

Martin.