

Otra vez Heidegger

Georges Steiner

La crisis espiritual sufrida por Alemania en 1918 fue más profunda que la de 1945. La destrucción material, las revelaciones de inhumanidad que acompañaron el colapso del Tercer Reich adormecieron la imaginación alemana. Las necesidades inmediatas de una supervivencia mínima absorbieron los recursos intelectuales y psicológicos que había dejado la guerra. La condición de una Alemania lacerada y dividida era demasiado nueva y la atrocidad hitleriana demasiado singular como para permitir una crítica o una evaluación filosóficas coherentes. La situación en 1918 era catastrófica, pero de una manera que no sólo comprometió la estabilidad del ámbito físico e histórico (Alemania estaba materialmente casi intacta) sino que influyó en la reflexión y en la sensibilidad incitando las fuerzas de la autodestrucción y la continuidad de la cultura europea. La supervivencia de la forma nacional y de las convenciones académicas y literarias, hizo posible un discurso metafísico-poético sobre el caos. (Nada comparable siguió a 1945).

De este discurso surgió una constelación de libros sin parangón con ningún otro de los producidos en la historia del pensamiento y la sensibilidad occidentales. Entre 1918 y 1927, en nueve cortos años, aparece en alemán media docena de libros que son mucho más que libros por sus dimensiones y la forma de su rigor. La primera edición de *Geist der Utopie* de Ernst Bloch data de 1918. Así también el volumen I de *La Decadencia de*

*Extraído de *Salmagundi*, Published by Skidmore College, No. 82-83, spring-summer 1989.

Occidente de Oswald Spengler. La versión inicial del *Comentario* de Karl Barth sobre la *Epístola a los Romanos*, su lectura de San Pablo, data de 1919. Sigue en 1921 *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig. *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger es publicado en 1927. La cuestión acerca de si un sexto título forma parte de esta configuración y, en tal caso, de qué manera, se cuenta entre las más difíciles: *Mein Kampf* aparece en sus dos volúmenes entre 1925 y 1927.

A simple vista, ¿qué tienen estas obras en común? Que son voluminosas. Esto no es un accidente. Habla de un esfuerzo imperativo por alcanzar la totalidad (después de Hegel), de procurar una *summa* de todo el conocimiento asequible, incluso allí donde el punto de partida es el de un orden histórico o filosófico especializado. Era como si la urgente prolijidad de estos escritores procurara construir una espaciosa casa de palabras allí donde la casa de la hegemonía cultural e imperial alemana había hecho colapso. Son estos textos proféticos, a un tiempo utópicos -la utopía de la promesa es tan manifiesta en Bloch como la utopía del ocaso, de un *nunc dimittis* debido al peso de la historia según Spengler- y, como lo es toda auténtica profecía, retrospectivos, conmemorativos de un ideal perdido. El clima de 1918 es tal que permite y exige una remembranza más o menos realzada de la civilidad y la estabilidad cultural del mundo anterior a 1914. (El abismo de 1933-1945 interrumpió semejante remembranza).

Estas obras son, en un sentido que es asimismo técnico, apocalípticas. Se dirigen hacia "las últimas cosas". Una vez más, la previsión apocalíptica puede ser saludable, como lo es en el movimiento de Rosenzweig hacia la redención o en el plan de Ernst Bloch para la emancipación secular -aunque por otra parte mesiánica-, o bien pueden ser figuraciones de la catástrofe. En este sentido, la enseñanza de Barth acerca de la absoluta inconmensurabilidad existente entre Dios y el hombre, entre la infinitud de lo divino y el inalterable estreñimiento de la percepción humana, resulta oscuramente ambigua. Habla de la necesidad de esperanzas que en esencia son ilusorias. Sabemos de la terrible presciencia y del pacto con el apocalipsis en *Mein Kampf*. Como su contraparte leviatánica en Austria, *Los últimos días de la humanidad* de Karl Kraus, estos escritos que surgen de la ruina alemana están destinados a ser leídos, en realidad, por hombres y mujeres condenados al ocaso, como en Spengler, o bien por hombres y mujeres destinados a sufrir una renovación fundamental, un renacer agonizante

desde las cenizas de un pasado muerto. Este es el mensaje de Bloch, el mensaje de Rozenzweig y, en una perspectiva de intemporalidad eterna, el mensaje de Barth. Es asimismo la promesa de Hitler al *Volk*.

Un tono profético, una escala descomunal y la invocación de lo apocalíptico contribuyen a una violencia específica. Estos son libros violentos. No hay en la literatura teológica sentencia más violenta que la de Karl Barth: "Dios dice Su eterno No al mundo". En Rozenzweig la violencia es de exaltación. La luz de la inmediatez de Dios irrumpe casi insoportablemente en la conciencia humana. Ernst Bloch canta y predica la revolución, el desmoronamiento del orden existente en la psique del hombre y en la sociedad. *El Espíritu de utopía* conducirá directamente a la encendida celebración, por parte de Bloch, de Thomas Münzer y de las insurrecciones de los campesinos-santos y de los milenaristas del siglo XVI. La violencia barroca y la satisfacción retórica en el desastre propios del *magnum* de Spengler -literalmente "el caer de las estrellas"- han sido a menudo señalados. Y no hay necesidad de detallar la cruda inhumanidad de la elocuencia de Herr Hitler.

Esta violencia es, inevitablemente, estilística. Aunque intensamente pertinentes, los criterios del Expresionismo son demasiado amplios. Son criterios que se relacionan decisivamente con la estética y con la retórica de la literatura expresionista, del arte y de la música. Ciertas voces premonitorias como la de Jacob Boehme, Kierkegaard y Nietzsche, resuenan a través del Expresionismo del modo en que lo hacen a través de estos seis libros. La atmósfera de rigor apocalíptico es penetrante. Pero el rigor que estoy tratando de identificar en Barth o en Heidegger o en Bloch, es de una índole particular. Sería fructífero indagar en los usos de la negación en el pensamiento y en la gramática del *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, de los análisis de la mundanidad efectuados por Rozenzweig o de las estrategias de anonadamiento y de exorcismo mediante la aniquilación en *Mi lucha*. No está presente aquí la negación hegeliana con su producción dialéctica de positividad. Los términos que ahora resultan fundamentales para nuestro estudio de Heidegger -"nada", "nadidad" (nothingness), *nichten*, tan intraducible como el verbo "nadar" -tienen sus análogos en todo este conjunto de libros. El Dios de Barth es "el Juez del Nichtsein (el no-ser, el ser nada) del mundo". Es a partir del "no-ser-ahí" de lo divino de las ontologías clásicas racionales que Rozenzweig deriva su programa

de salvación. No menos líricamente que la Molly Bloom de James Joyce, Ernst Bloch se esfuerza en instaurar un arrollador *Sí* de salvación en contra de la *Nichtigkeit*, la “nadidad” y la negación (*vereinen*) proferidas sobre la historia y las esperanzas humanas por la demencia de la guerra mundial. Tanto las resonancias de la nadidad, que tienen su historia entre las especulaciones metafísicas y místicas -la obra de Heidegger tiene su origen en la famosa pregunta de Leibniz: “¿por qué no sucede que no haya nada?”- como las exhortaciones a un renacimiento, poseen cruciales aplicaciones lingüísticas. El lenguaje mismo debe hacerse nuevo. Debe ser depurado de los obstinados remanentes de un pasado en ruinas. Ya sabemos en qué grado este imperativo *catártico* es inherente a todo el modernismo después de Mallarmé. Sabemos que escasamente hay manifiesto o escuela estética moderna, ya se trate del simbolismo, del futurismo, del surrealismo, etcétera, que no declare que la renovación del discurso poético está entre sus principales propósitos. Con un genio precioso e incisivo a la vez, Hoffmannsthal pregunta cómo es *posible* usar las mismas viejas, gastadas y mendaces palabras después de los hechos de 1914-1918 (Wittgenstein escucha atentamente esta pregunta). Pero en las obras que he citado, los intentos de renovar el lenguaje poseen una singular radicalidad. Allí donde Spengler permanece sin innovar, incluso quizás paródicamente como un mandarín, como un académico privado cuya entonación plena de solemnidades eruditas juega deliberadamente en contra del salvajismo de sus *pronunciamientos* -un juego a menudo modelado en el *Fausto* de Goethe- escritores como Bloch y Rozenzweig son neologistas, subvertidores de la gramática tradicional. En posteriores ediciones, Barth atenúa la extrañeza lapidaria de su lenguaje, un lenguaje que se proponía muy concretamente ejemplificar el abismo existente entre la lógica humana y el verdadero Dios, el cual es “el origen que se abstiene de toda la objetividad (o “facticidad”) de la crisis de toda objetividad” (“der aller Gegenstandlichkeit entbehrende Ursprung der krisis aller Gegenstandlichkeit”). Mucho en el lenguaje de Hitler, en esa antimateria del *Logos*, aún requiere ser analizado. En pocas palabras: más conscientemente, más violentamente que cualquier otro lenguaje y en modos que en verdad podrían haber sido influidos por Dadá y su desesperado llamado a una lengua humana totalmente nueva con la que expresar la desesperación y las esperanzas de la época, la lengua alemana posterior a la primera guerra mundial busca una ruptura con su pasado.

Dotado de una sintaxis particularmente móvil y de la capacidad de fragmentar y de fusionar casi a voluntad palabras y raíces de palabras, el alemán dirige su atención a ciertos solitarios escogidos de su pasado: Meister Eckhardt, Boehme, Hölderlin, y a innovaciones de su presente, como el surrealismo y el cine, para incitar a la renovación. La obra *Stern der Erlösung*, los opúsculos mesiánicos de Bloch, las exégesis de Barth y, sobre todo, *Sein und Zeit*, son actos de habla de la especie más revolucionaria.

Es sólo en este contexto lingüístico y emotivo que se vuelve inteligible el método de Heidegger. *Sein und Zeit* es un producto inmensamente original. Pero mantiene distintas afinidades con la constelación estrechamente contemporánea de lo apocalíptico. Como ésta, superaría el lenguaje del pasado alemán inmediato y forjaría un habla nueva, ambas cosas por virtud de una invención radical y mediante un retorno selectivo a las fuentes "olvidadas". Karl Löwith fue probablemente el primero en señalar las similitudes en materia de retórica y de visión ontológica que vinculan *Stern der Erlösung* a *El ser y el tiempo*. Los giros a menudo brutalmente oximorónicos del lenguaje y del pensamiento de Karl Barth, palmariamente su dialéctica del ocultamiento y la revelación divinos, tiene una estrecha correspondencia con la concepción de la verdad en Heidegger. En ambos textos, un violento existencialismo en referencia al "estado de yecto" propio del hombre en la vida acompaña a un sentido igualmente violento de la iluminación y de una presencia "detrás" del ente. El uso de la *parataxis* y de la reiteración anafórica por parte de Ernst Bloch tiene sus paralelismos en Heidegger, como asimismo los tiene el artificio de la personificación de lo abstracto y el tratamiento gramatical de éste y de las categorías preposicionales como si las mismas fueran presencias nominales. Hay mucho más que un eco accidental entre la pintura que hace Heidegger del ocaso psíquico y la decadencia planetaria en la modernidad y el *Menschen-dammerung* u "ocaso del hombre" de Spengler.

El lenguaje de Heidegger, que es absolutamente inseparable de su filosofía y de los problemas que su filosofía aborda, debe ser visto como un fenómeno característico surgido de las circunstancias de Alemania entre el cataclismo de 1918 y el ascenso al poder del Nacional Socialismo. Muchas de las dificultades que experimentamos al intentar oír e interpretar este lenguaje hoy provienen directamente de su extemporaneidad, del hecho de que

inevitabilmente nos lleva a hacer frente a nuestra semi-consciencia de la historia y del discurso tal como éstos se desarrollaron en los años 40 y 50 en un mundo-de-habla anterior. Con justicia habla Gadamer del *Wortgenie* de Martin Heidegger, de su "genio verbal". Heidegger puede intuir y seguir las "arterias etimológicas hasta la roca primigenia del lenguaje". El autor de *Sein und Zeit*, de las conferencias sobre el sentido de la metafísica, de la *Carta sobre el humanismo*, de los comentarios sobre Nietzsche, Hölderlin, Schelling, es, con Platón y con Nietzsche, un estilista de extraordinario vigor. Sus juegos de palabras -aquí "juegos de palabras" es una designación demasiado atenuada para lo que es una receptibilidad pavorosa de los campos de resonancia, de consonancia, y de ecos relegados de las unidades fonéticas y semánticas- han generado, hasta el grado de la parodia, el post-estructuralismo y el deconstruccionismo actuales. Heidegger pertenece a la historia del lenguaje y de la literatura tanto como -algunos dirán más que- a la historia de la ontología, de la epistemología fenomenológica o de la estética. Desde cualquier punto de vista, el *corpus* resulta abrumador. Alcanzará más de sesenta volúmenes (de los cuales, hasta ahora, sólo disponemos de una parte y ésta inadecuadamente editada).

Incluso esta prodigalidad y esta fuerza textual son en sí mismas paradójicas. Tienden a oscurecer una *oralidad* que resulta central en la enseñanza de Heidegger y en su concepto de la tarea del pensamiento serio. Testigos como Löwith, Gadamer, Hannah Arendt, son unánimes al decir que aquellos que no oyeron las conferencias de Martin Heidegger o el dictado de sus seminarios, sólo pueden tener una noción imperfecta, incluso distorsionada de su propósito. Son las conferencias y los seminarios anteriores a *Sein und Zeit*, los que en Marburgo, en los tempranos años veinte, constituyeron un shock de revelación para sus colegas y estudiantes. El "rey secreto del pensamiento", como memorablemente llamó Hannah Arendt a su maestro, actuaba a través de la palabra hablada. Gadamer caracteriza la experiencia de oír a Heidegger como una experiencia de "Einbruch und Umbruch", de un "irrumper e instaurarse (destrutivo-fundacional) de la transformación". Las escasas grabaciones que tenemos de la anciana voz de Heidegger conservan su fascinación. Los críticos se han referido a una suerte de hechizamiento histriónico, enmascarado por la sencillez del interrogar. Este cargo tiene, como sabemos, una antigua resonancia. El motivo socrático es de la mayor relevancia aquí. Sócrates es,

según dictamina Heidegger, “el más puro” de todos los pensadores occidentales; semejante pureza es concomitante del hecho de que “Sócrates no escribe”. El *Fedro* de Platón y su *Carta VII* expresan la contradicción primordial entre la búsqueda del *Logos* y de la visión filosófica, por una parte y el escribir por otra. La letra mata al espíritu. El texto escrito permanece mudo frente a la solicitud de responder. No admite desarrollo interno ni corrección ulteriores. Los textos subvierten el papel vital de la memoria (el término-clave de Heidegger es *Erinnerung*). Es el sofista, el retórico, el orador banal el que pone por escrito su arte. El verdadero poeta es un rapsoda oral. El verdadero pensador, sobre todo el auténtico pedagogo, confía en el hablar cara a cara, en la dinámica particularmente focalizada del discurso directo tal como se da en el tejerse de la pregunta a la respuesta y de la voz viva a su viva recepción. La abstención de la escritura propia de toda responsable enseñanza filosófica es un tema perenne de la tradición occidental (como así también de Oriente). De manera acentuada, lo encontramos en las prácticas de Wittgenstein; él mismo, como Heidegger, un académico antiacadémico y un escarnecedor de la “profesión de la filosofía” en su sentido más convencional y divulgado. (Esta es, según yo creo, la profunda vinculación existente entre Wittgenstein y Heidegger, los dos principales pensadores filosófico-lingüísticos de nuestra época, tan similarmente antitéticos que ofrecen el terreno más fértil para la investigación y la comprensión futuras).

Tal como ahora lo sabemos, la mayor parte de la obra de Heidegger está inédita. *El ser y el tiempo* permanece incompleto y en su momento fue publicado en su forma totalmente fragmentaria en contra de la intención inicial de Heidegger. La construcción interrogativa, las repeticiones definicionales y las tautologías que informan el texto de Heidegger son, frecuentemente, las propias del apunte de disertación, de la intervención en el seminario o del diálogo. La ficción de un diálogo con un estudiante japonés, está incluida en uno de los mayores ensayos de Heidegger sobre la naturaleza del lenguaje. Yo he encontrado que pasajes de Heidegger que permanecen opacos para el ojo que los lee y que semejan piedras en la página impresa, cobran vida inteligible y adquieren una lógica de una naturaleza casi musical cuando son leídos en voz alta, cuando se los oye leídos o dichos como hacen los estudiantes, la audiencia pública para la que fueran primeramente pronunciados. Leer a Heidegger puede ser, por tanto, no sólo

una empresa problemática sino, en cierto sentido, antinatural.

Pero la cuestión acerca de si Heidegger está diciendo algo substantivo y de *alguna manera* argumentable o si sus voluminosos pronunciamientos sobre el hombre y el *mundum* no son más que encantamientos tautológicos, se sitúa aún más profundamente. Desde Carnap hasta el presente, la filosofía analítica ha tratado al *El ser y el tiempo* y los subsiguientes textos de Heidegger como “pura mistificación”, como un “sin-sentido” de una especie peculiarmente oscurantista y melodramática. Lo que para Gadamer es uno de los principales “actos del pensamiento desinteresado” de la historia de la filosofía ha sido considerado, más acentuadamente en el ambiente del discurso anglo-americano, un espantoso ejemplo de irracionalismo y de desconstrucción hipnótica del argumento lógico, que como tales atraviesan la sensibilidad alemana y, en cierta medida, también la sensibilidad francesa después de Hegel y de Nietzsche. Desde esta lectura, la política de Heidegger revistió el mismo carácter de nocturna vacuidad y de primitivismo magistral que su prosa. He procurado aclarar a lo largo de mi pequeño libro sobre Heidegger las implicancias y el alcance de esta crítica fundamental; y he apuntado tentativamente a lo que entiendo que es el origen genético implícito de un dilema muy real. Permítaseme volver a esta hipótesis.

“Yo soy un teólogo” declara Heidegger a aquellos que en Marburgo y durante los primeros años de Friburgo, buscan una guía para vérselas con la naturaleza revolucionaria de su estilo y de su enseñanza. La formación de Heidegger es teológica. Es la inadecuación de la incorporación tomista del pensamiento de Aristóteles sobre el “ser” lo que impulsa la obra de Heidegger sobre el pseudo Duns Scotto y aquellos primeros seminarios sobre la *Retórica* de Aristóteles que revelaron una nueva presencia en el pensamiento europeo. La carta a Karl Löwith del decisivo año de 1921, es explícita: “No me mida a mí con los parámetros de ningún filósofo creador... Yo soy un teólogo cristiano”. Desde el principio, la manera de interrogar y de definir de Heidegger, sus tácticas de cita y de elucidación hermenéutica reflejan íntimamente las técnicas escolásticas y neokantianas en las que se había formado. Sus primeros modelos, aquellos que estudia y a los que inicialmente imita, son San Pablo, Kierkegaard, los religiosos *iluminati* como Eckhardt y los pietistas alemanes de los que Heidegger, como Hölderlin, deriva algunos de sus trazos gramaticales y léxicos más

audaces. Sobre todo, la determinación heideggeriana de acometer los últimos interrogantes, su postulado no negociado ni negociable según el cual el pensamiento humano serio debe morar persistentemente en el terreno de “las primeras y las últimas cosas” (es aquí donde las antinomias con la filosofía mundana de Hume y de Frege resultan más drásticas), tiene su origen y su justificación en una esfera religioso-teológica de valores. Si Martin Heidegger interroga incansablemente acerca del ser y del Ser, acerca del *on* y de la *ousía*, es debido a que la teología y los usos teológicos de Aristóteles lo han llevado a hacerlo. Es durante la composición propiamente dicha de *Sein und Zeit* que parece haber ocurrido lo que entiendo que es la *Kehre* (el giro) inicial y radical de la posición de Heidegger, a saber, aquella de lo teológico a lo ontológico. Conocemos la feroz insistencia de Heidegger sobre esta disociación. *El ser y el tiempo* y las obras subsiguientes rechazan toda referencia teológica.

Constituyen una crítica intransigente de la trascendencia en sentido teológico o en sentido neoplatónico. Más estrictamente, Martin Heidegger rechaza lo que denomina “lo onto-teológico”; vale decir que procura fundar una filosofía del ser o una epistemología de la conciencia sobre algún tipo de racionalidad o sobre una base teológica intuitivamente postulada. La inferencia de cualquier base semejante, tal como la encontramos principalmente en Kant o, más secretamente en la hipóstasis del *Geist* (el “Espíritu”) en el historicismo teleológico de Hegel es, a los ojos de Heidegger, totalmente ilícita. Una auténtica ontología, tal como él la desarrolla, es un “pensar sobre” la inmanencia existencial humana, cuya referencia al ser, a lo primordial, al hecho desnudo y a la verdad de la esencia, no tiene dimensión teológica. Una y otra vez, Heidegger hace de esta discriminación un imperativo de su empresa y de nuestra comprensión de la condición humana. Aún más drásticamente que una “superación de la metafísica” (cuyas bases teológicas son en la tradición occidental siempre transparentes), el pensamiento de Heidegger es una “superación de la teología” o, más precisa y crucialmente una liberación del fantasma teológico que obstinadamente habita en la filosofía occidental, incluso en su vertiente más explícitamente agnóstica o atea (la de Nietzsche). Las alusiones de Heidegger a la teología, a los usos que los teólogos de Marburgo o de cualquier otra parte hacían de su ontología, fueron tornándose cada vez más irónicas. La distancia entre él y los teólogos habría de volverse inequívoca. En los

últimos años, solía observar que el problema -sobre el cual él mismo no tenía opinión definitiva- no era el de si la teología podría ser una *Wissenschaft* (un corpus científico y positivo de método y conocimiento), sino el de si tenía algún derecho a serlo.

No hay razones para dudar de las convicciones de Heidegger sobre este tópico crucial. Es legítima la percepción de que su ansiedad por la diferenciación expresa precisamente su propia conciencia de la estrecha vecindad existente entre lo teológico y su propio radicalismo ontológico. Pero esto no refuta *a priori* las afirmaciones de Heidegger sobre la inmanencia existencial, sobre el "ahí del mundo" y sobre el carácter fenomenológico del ente en un conjunto de categorías que no son ni teológicas ni antiteológicas, sino enteramente extrañas a la dimensión teológica (así como análogamente lo son los modelos del ser en las modernas cosmologías científicas). La cuestión: ¿Cuál es, en el pensamiento y el lenguaje de Heidegger -estos dos aspectos son estrictamente inseparables- el papel de la renuncia y el rechazo de lo teológico? ¿Podría, en efecto, darse la articulación comunicable y argumentativamente inteligible de una ontología de pura inmanencia?

Esta es, según creo, la pregunta a dirigir a las enseñanzas de Heidegger. Me refiero a ella en un libro sobre éste. Pero requiere ser más firmemente presentada.

La violencia del neologismo y de la concisión gramatical del discurso de Heidegger refleja materialmente el empeño por forjar una persistente tensión, un lenguaje de la totalidad ontológica en el que la presencia teológica no se entrometiera. Los lenguajes de la matemática y de la lógica formal son capaces de cifrar una inmanencia sistemática. No precisan referirse a lo trascendente, a lo indefinible. Son, en cierto sentido, tautologías dinámicas. Paradójicamente, hay analogías de esta autoclausura en el lenguaje de Heidegger. La cópula, el es, que epistemológica y ontológicamente constituye el objeto constante de su meditación, también encarna el principal instrumento de su estilo. *Sein und Zeit*, las conferencias sobre la metafísica y sobre la experiencia del pensamiento, las exposiciones sobre Schelling y sobre Nietzsche, los últimos escritos sobre el arte abundan en tautologías manifiestas y veladas. En el dialecto heideggeriano, A es definida como A en un imperativo tautológico que, conscientemente o no, genera un contra-enunciado de la autodefinition tautológica de lo trascen-

dente tal como habla desde la zarza ardiente. El “Yo soy el que soy” o “Yo soy el que es” de la deidad mosaica está exactamente contra-imitado en la definición de Heidegger del Ser, *qua* Ser, en su enérgica negativa a permitir la dispersión definicional del Ser en los entes. La dificultad inabordable aquí es ésta: la matemática y la lógica pueden, ciertamente, desarrollarse en el interior de la tautología y de la circunscripción sistemáticas. El lenguaje natural que hemos heredado de las fuentes hebraicas y helénicas, y que ha sido marcado tan indeleblemente en Occidente por la inmaterialidad platónica y por el trascendentalismo judeo-cristiano, no puede ser depurado convincentemente de su registro metafísico ni de sus connotaciones e inferencias implícitas. Hablar después de las Escrituras y del *Fedro*, después de San Agustín y de Dante, después de Kant y de Dostoievski, es hablar trascendentalmente. Implica usar, así sea involuntariamente, las categorías fundamentales de “otra-dimensionalidad”, sean éstas teológicas, espirituales (también en un sentido psicológico) o mitológicas, donde “mitología” mienta al platonismo y al neoplatonismo que han inervado la vida del espíritu y de la imaginación de Occidente.

El contra-golpe de Martin Heidegger ha sido formidable. No sólo supone su propia refundación del lenguaje filosófico alemán, sino que alienta asimismo en sus discutidas traducciones metafóricas de los presocráticos, de Aristóteles y del latín de la Escolástica. Las lecturas y paráfrasis heideggerianas de Sófocles, Hölderlin y Trakl, son intentos de reclamar para un lenguaje de la presencia ontológica, de la *Gegenwart*, el alto fundamento ilícitamente tomado (según Heidegger) por la ontoteología y la metafísica que perpetúan nuestro “olvido del Ser”. Son, para usar un celebrado tropo de Heidegger, la labor de un leñador en procura de abrir un sendero hacia el “claro”, hacia el luminoso “ahí de lo que es”.

He sostenido que la prodigiosa depuración (*katharsis*) efectuada por Heidegger se cuenta entre los mayores hechos de la historia del pensamiento y del lenguaje. Su desafío, su provocación y su influencia serán inmensas. Pero resulta difícil reprimir cierta sensación de fracaso final. Notoriamente, Heidegger mismo no fue capaz de arribar a una definición del *Sein*, del Ser y del ser del Ser, que no es ni una pura tautología ni una cadena metafórica en regresión al infinito. Él mismo admitió este hecho, atribuyendo al habla humana misma una cierta inadecuación respecto al Ser. En realidad, hay una inestabilidad central, una contradicción en el corazón mismo de la

empresa de Heidegger. El epílogo de 1943 a *Was ist Metaphysik?* (“¿Qué es metafísica?”) propone que el “*Ser wohl west*” (acuñación heideggeriana intraducible literalmente que significa algo así como “es dinámicamente, alienta germinalmente”) sin el ente, pero que no puede jamás haber algo-ente sin el Ser” (“*das sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein*”). En la quinta edición de la conferencia, esta doctrina central resulta simplemente invertida. Ahora se nos dice que “*Dass das Sein nie ist ohne das Seiende*” (“jamás se da un ser del Ser sin el ente”). En el lapso de seis años, todo el postulado ontológico ha sido revertido. Gadamer infiere acertadamente el “*pathos escatológico*” que se abatía sobre Heidegger y sobre Alemania durante estos años. Pero el nudo se encuentra más profundo. Como todos los demás aspectos de Heidegger, el pensamiento y el experimento de lenguaje requeridos para “pensar el Ser” independiente de los entes, de aquello que real y existencialmente es, resultan abortados. O, lo que importa aún más, el experimento mismo consituye una regresión involuntaria a lo teológico. Reemplácese *Sein* por “Dios” en todos los pasajes claves y su sentido se volverá transparente. Un *Sein ohne Seiendes* (“un Ser sin entes”) tal como Heidegger *debe* postularlo si ha de mantenerse fiel a la antimetafísica y la anti-teología de sus enseñanzas, es inconcebible e inefable precisamente del mismo modo en que lo son el *Deus absconditus*, el Primer Motor inmóvil aristotélico y el trascendentalismo agustiniano.

Esta equivalencia es lo que Heidegger trata casi desesperadamente de eludir. Una y otra vez, su lenguaje y la pretensión de inteligibilidad de sus definiciones y traducciones se quiebran bajo esta presión. Heidegger explora las etimologías hasta profundidades sin precedentes y frecuentemente arbitrarias. En el corazón de lo oscuro encuentra, otra vez, a los antiguos dioses. De aquí el giro, inagotablemente fascinante, hacia la poesía, hacia las artes, después de que él mismo parece haber reconocido una derrota capital, no sólo en lo político, sino en lo filosófico mismo. En un movimiento que es casi aquel de Schelling y del esteticismo filosófico (después de Nietzsche), Heidegger sitúa en el *mysterium tremendum* de la Oda de Hölderlin y de la pintura de Van Gogh, aquella alteridad de la presencia absoluta, de la autosignificación ontológica para la cual no puede admitir un status teológico-metafísico. De aquí también, y más enigmáti-

camente el giro hacia “los dioses”, hacia el *Geviert* (“Cuadripartito”) de las fuerzas paganas ctónicas en los últimos escritos de Heidegger. Para el último Heidegger, el Ser se hace presente en la poesía y en el arte en que creemos. Pero ¿cómo puede ser pensado y dicho aquello que “resplandece a través” de la canción del coro de *Antígona*, aquello que “se oculta y se desoculta como el verdadero ser del Ser” en la pintura de los zapatos de campesino de Van Gogh en otros términos que en los de la trascendencia? Las palabras abandonan a Heidegger en una etapa decisiva de su vida y de su obra y Heidegger abandona las palabras. Las simetrías de la inmanencia son crueles.

Trad. del inglés: Ana María Ashwell.

Revisión, Sergio A. Sánchez.

