

Otra vez Heidegger (parte II)*

George Steiner

Mi Introducción a Heidegger apareció por primera vez en 1978. Por aquella fecha resultaba perfectamente posible hacerse una idea general de la participación de Heidegger en el Nacionalsocialismo. La obra *Nachlese zu Heidegger* de Guido Schneeberger, publicada en 1962, contenía los textos esenciales. Allí se pueden encontrar los pronunciamientos públicos ultranacionalistas y pro nazi efectuados por Heidegger durante su *Rektorat* en la Universidad de Friburgo en Brisgovia. Nueve años antes, el acerbo e incisivo libro de Karl Löwith, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit* había expuesto la paradoja de la coexistencia en Heidegger de un filósofo de descolante estatura y de un activo partisano de la barbarie. Nuevos elementos del caso fueron aportados por la obra de Karl Jaspers *Notizen zu Martin Heidegger* (1978) y por la edición ampliada de su *Philosophische Autobiographie* que había aparecido en años anteriores. Una visión ampliamente apologética del asunto estaba al alcance en el estudio de Otto Pöggeler *Philosophie und Politik bei Heidegger* de 1972. Pero más que todo, cualquier lector interesado podía consultar la crucial entrevista a Heidegger— una entrevista intolerablemente astuta y evasiva—publicada postumamente por la *Spiegel* de 1966. Este texto solo debería haber focalizado la atención sobre el tema del casi total silencio de Heidegger acerca del holocausto durante las clases y escritos posteriores a 1945. Es este silencio y la única frase notoria que lo rompe — una frase en la que Heidegger equipara Auschwitz con la práctica de *battery farming* y con la amenaza nuclear— lo que, a mi parecer, constituye el *gravamen* de todo este trágico asunto. Hasta donde sé, mi pequeño libro estuvo entre los primeros —si no es que en realidad fue el primero— que señalaron que es este silencio de

1933-34, lo que desafía nuestra comprensión.

Desde 1984 en adelante, los artículos de Hugo Ott han proporcionado un invaluable y detallado examen de las actividades de Heidegger como *Rektor*, de su actitud hacia colegas y estudiantes y de sus relaciones con el régimen en Berlín (estos diversos artículos están reunidos ahora en la obra de Ott *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, 1988). El sereno pero devastador resumen que realiza Löwith del comportamiento y las ideas de Heidegger a mediados de los años treinta, se ha vuelto asequible en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1986). Numerosos aspectos del papel y la significancia política y pragmática de Heidegger son tocados en *Heidegger und die praktische Philosophie* (editado por Pöggeler y Annemarie Gethmann-Siefert, 1988). Pero, innegablemente, es la publicación en octubre de 1987 de la versión francesa del libro de Victor Fariás, *Heidegger et le nazisme*, lo que desató la tormenta. Desde esa fecha, la literatura polémica ha cobrado proporciones casi grotescas. Libros, artículos, números especiales de publicaciones periódicas filosófico-políticas han inundado la escena. Hay ya estudios monográficos y bibliografías de este debate. El asunto se ha vuelto más áspero y sombrío a raíz de las publicaciones póstumas del joven Paul de Man. *Hay* contigüidades, aunque de un tipo en extremo sutil, al *fracaso* de Heidegger. En los últimos dos años ha sido casi imposible estar al día del tumulto de voces acusadoras o apoloéticas, humanistas o desconstructivistas. El caso Heidegger es ahora demasiado *célebre*.

Esto es en parte extraño. El libro de Fariás es, allí donde aborda temas de filosofía, de la mayor vulgaridad e imprecisión. Está, además, plagado de *erratas*, no sólo en relación a hechos y fechas, sino en sus traducciones de Heidegger (algunas de éstas han sido enumeradas en el artículo de Thomas Sheehan sobre "Heidegger y los nazis", en la *New York Review of Books* de junio, 16, 1988, pp.38-39). Hay muy pocas cosas en el trabajo de Fariás que no se encontraran previamente disponibles en la investigación de Ott o en testimonios como el de Wilhelm Schoeppe sobre Heidegger y Baumgarten, publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (mayo 28 de 1983). Sin embargo, es verdad que el trabajo de Fariás posee un impacto acumulativo. La lograda ordenación de los documentos y de los reportajes efectuados a testigos, especialmente de los años 1933-1945, resulta impresionante. Algunas pepitas sombrías han sido desenterradas. Fariás ha mostrado que Heidegger estaba

mintiendo cuando pretendía ocultar que conservó su carta de afiliación al partido nazi hasta 1945. Ha aclarado asimismo en toda su amplitud el colapso psíquico de Heidegger tras la capitulación del Reich y ha puesto de relieve cuán claramente inadecuadas resultaban sus respuestas a todos los que investigaban su conducta durante la época de los tribunales de desnazificación. Debido a las excavaciones de Fariás, indocta y virulentamente selectivas como a menudo son, momentos específicos del trato abyecto que Heidegger dispensara a colegas académicos en peligro, de su admiración por el Führer y de sus arteras tácticas de supervivencia, no pueden ser más pasados por alto. Pero, al igual que muchos antes de él y aún hoy, Fariás no acierta a decir nada sustantivo sobre la posible concordancia entre la ontología de *Ser y tiempo* y el surgimiento del nazismo. Tampoco percibe la enormidad del silencio de Heidegger durante la posguerra, del rechazo del filósofo del Ser, del magistral lector de Sófocles y de Hölderlin, a dirigir su conciencia, su reflexión, su discurso hacia la inhumana negación de la vida en la que él había tomado parte (aunque de manera retórica y mandarina).

Ser y tiempo fue escrito a comienzos de los años veinte. Aparece, como ya dije, en medio del apocalipsis de 1918 y del clima expresionista. Es por completo anterior al Nacionalsocialismo. Ningún rufián nazi, hasta donde sé, lo leyó jamás ni hubiese sido nunca capaz de leerlo. El enigma —vuelto hoy más complejo por el problema de la Desconstrucción y de ciertos postheideggerianos como Paul de Man—es este: ¿hay en la *summa* ontológica incompleta de Heidegger categorías, vindicaciones del inhumanismo, destituciones de la persona humana que, en algún sentido, prepararan para el subsecuente programa del nazismo? ¿Es el juego de Heidegger con la Nada (un juego íntimamente análogo al juego de la teología negativa) un nihilismo *in extremis* más bien que, como profesa ser, una superación del nihilismo? Con toda seguridad, *Ser y tiempo* y la teoría de Heidegger del lenguaje que habla al hombre antes que resultar hablado por él, es absolutamente seminal en el moderno movimiento antihumanista. Hay poco en la Desconstrucción o en la abolición del hombre de Foucault, con su transfondo de Dada y Artaud, que no haya sido expresado en el *a*-humanismo de Heidegger —aquí el *privativum* del prefijo me parece más adecuado y justo que si fuera *in*-humanismo. En segundo lugar, está el conocido urgir de la muerte, de la voluntad de y el movimiento hacia la muerte en el análisis de Heidegger de la experiencia de ser, de la individuación humana. Enraizada en Pascal y en Kierkegaard, debido a que esta insistencia sobre la muerte intenta

liberarse del contexto teológico, conlleva una pesada carga de negación. ¿Podemos decir que este peso afecta la actitud de Heidegger y de sus lectores inclinándolos hacia las macabras obsesiones del nacionalsocialismo?

No veo respuesta fácil a ninguno de estos interrogantes. *Post hoc* no es *propter hoc*. Libros de la dificultad y la singularidad de *Sein und Zeit* no ejercen su influencia en la política y en la sociedad, de manera inmediata y pragmática. Podría en realidad ser que el tono de Heidegger, su carismática regencia de ciertos círculos de intelectuales y de la sensibilidad de la Alemania de fines de los años veinte y principios de los treinta, contribuyera a la atmósfera de fatalidad y de dramatización en la cual floreció el nazismo. Intuitivamente, tal conjunción parece plausible. Pero sólo podría ser probada si se pudiera mostrar que textos específicos del *magnum* de Heidegger generaron motivaciones de argumentación y de acción en el proceso de ascenso al poder de Hitler. Ninguna demostración de este tipo ha suscitado convicción, a pesar de los intentos en tal sentido de críticos como Adorno y Habermas. Podría ser que estuviésemos demasiado próximos a los hechos. La oscuridad puede enceguecer tan efectivamente como la luz, y puede tomar siglos dilucidar una u otra (considérense los debates, persistentes aún hoy, sobre el impacto en la política de Maquiavelo o de Rousseau).

Lo que me impresiona en cuanto perfectamente evidente es el alcance de la retórica de Heidegger y de su participación administrativa en la nazificación del mundo universitario alemán en 1933-1934. Al igual que muchos otros intelectuales, Heidegger fue manifiestamente apresado en la embriaguez brutal y festiva que arrasó Alemania después de unos quince años de humillación nacional y desesperación. El poder desnudo puede cautivar el temperamento del mandarín académico (Durante un cierto tiempo, Sigmund Freud fue fascinado por Mussolini, y aquellos pensadores y escritores que adoraban el altar de Stalin fueron legión). Indudablemente, Martín Heidegger se vió a sí mismo como un *praeceptor Germaniae* elegido, como un líder del pensamiento que podría plasmar una resurrección nacional. Viene a cuenta aquí la imagen platónica -no sólo en lo que respecta a las doctrinas platónicas del gobierno de los filósofos, sino también en referencia al papel de Platón como consejero del despotismo siciliano. El capítulo de la impericia de los filósofos en los asuntos de la política es extenso. El odio de Voltaire a los judíos era rabioso. El racismo de Frege era de la más negra especie. Sartre no sólo buscó evadirse o encontrar una apología

del mundo del Gulag, sino que falsificó deliberadamente cuanto sabía del insensato salvajismo de la revolución cultural maoísta china. Es un secreto mal guardado el de que los intelectuales enclaustrados y los hombres que pasan sus vidas encerrados entre muros de palabras y de textos, pueden experimentar con especial intensidad la seducción de violentos propósitos políticos, particularmente allí donde la violencia no roza sus propias personas. En la sensibilidad y en la perspectiva del maestro carismático, del filósofo absolutista, puede haber algo más que un toque de sadismo transferencial (*La lección* de Ionesco es una parábola macabra de esta condición).

Estas acotaciones y los datos psicológicos precedentes no son una apología. Los *Rektoratsrede*, sus claros discursos en apoyo de la ruptura de Hitler con la Liga de las Naciones, su elegía sobre un asesino nacionalista al que las autoridades de la ocupación francesa ejecutaron en las riveras del Rin y a quien los nazis convirtieron en un mártir, constituyen documentos nauseabundos. Exhalan apasionamiento con la ferocidad y la mística de un pequeño hombre abruptamente transportado (o, mas bien, creyéndose transportado) al centro de los grandes sucesos histórico-políticos. No encuentro nada más penoso, más desconcertante en la clamorosa acogida del libro de Fariás, que la determinación, por parte de ciertos espíritus eminentes, de salvar precisamente *estós* textos lamentables. En *De l'esprit: Heidegger et la question* de Derrida y en *L'imitation des modernes y La fiction du politique* de Lacoue-Labarthe, encontramos alegatos voluminosos y minuciosamente argumentados en pro de su eminente centralidad en Heidegger y, en verdad, en toda la moderna reflexión político-pedagógica. Resulta penetrante la comparación de los *Rektoratsrede* con la *Carta VII* de Platón, con Hobbes o con Rousseau. Las afinidades son desentrañadas de la retórica opaca y ridícula de los discursos de Heidegger de 1933-1934, como asimismo de sus artículos y del vocabulario de sus preeminentes escritos sobre ontología, metafísica y arte. Si fuéramos a creer a los maestros de la Deconstrucción francesa —quienes muy correcta y propiamente ven en Heidegger al creador de toda la hermenéutica deconstruccionista— los *Rektoratsrede* constituyen nada menos que una re-evaluación del papel del pensamiento y de la educación en el Estado moderno, y su significación en relación a conceptos tales como “conciencia” y “destino” es capital. Para creer esto —me arriesgo a decir— se debe ser sordo a la hinchada brutalidad, al macabro *Kitsch* del lenguaje y la sintaxis de Heidegger en este punto (la

traducción al francés, el retroceso etimológico hasta Kant e incluso hasta Aristóteles, tal como lo practican Derrida, Lacoue-Labarthe y Lyotard, enmascara la verdadera naturaleza del original). En no menor grado que, digamos, algunas de las pontificaciones de Bertrand Russell sobre Estados Unidos, los pronunciamientos burocrático-académicos de Heidegger durante e inmediatamente después de la asunción de Hitler al poder, constituyen un fenómeno indudablemente significativo, indudablemente problemático, pero asimismo fundamentalmente aberrante. Este *erratum* ha sido mal atendido por los exégetas.

Una vez más: el hecho descalificante es el silencio de Heidegger después de 1945. Esta espantosa abstención es contemporánea de alguna de sus obras más ampliamente logradas sobre la crisis ecológica planetaria y sobre la naturaleza del lenguaje y de las artes. Martin Heidegger está trabajando y conferenciando en la cima de sus capacidades durante los mismos años en que rehúsa toda respuesta a la cuestión de la verdadera condición del hitlerismo y de su concomitante Auschwitz. Notoriamente, en 1953 re-edita sin alteración alguna la famosa frase del prólogo de “¿Qué es metafísica?” en la que la “no-realizada” u oculta verdad del nacionalsocialismo fuera por primera vez invocada. Luego tenemos la otra frase que ya he citado. Fuera de esto, *silentium*. Heidegger no deja de pronunciarse, durante los años cincuenta y sesenta, acerca de la hegemonía ruso-americana sobre todo el planeta y acerca de la destrucción del medioambiente (lo que ya había advertido con suprema clarividencia en los años veinte). Como sabemos a raíz de la entrevista de *Spiegel*, estaba preparando una apología póstuma peculiarmente falaz de su desempeño en los años treinta y cuarenta. Pero el pensador del Ser no encontraba nada que decir del holocausto y de los campos de la muerte.

En mi estudio introductorio sugería que este vacío podría haber surgido de la visión específica que Heidegger tenía del destino o “mittance” (*Schickung*) alemán, de su convicción de que Alemania y el idioma alemán —el cual, según sostenía, sólo es comparable al antiguo griego— estaban destinados, “llamados” a manifestar, a experimentar conjuntamente la cima de la realización humana —en la filosofía alemana, en la música del mundo germanoparlante y en la poesía de Hölderlin— y el verdadero abismo. Juzgar la catástrofe de Auschwitz sería, en cierta ineluctable argumentación basada en la simetría, poner en cuestión la singularidad ontológico-histórica y la preeminencia del destino de la

“germanidad”. Todavía creo que puede haber algo de verdad en esta sugerencia. Pero ya no parece suficiente en absoluto. Y este es un mérito indudable de la acusación de Fariás y del debate que la ha seguido: que el mutismo de Heidegger tras el final del Reich y su hábilmente urdida rehabilitación como autoridad se han vuelto enceguedoramente centrales.

Numerosas respuestas han sido adelantadas. Los anti-heideggerianos han proclamado categóricamente que la tenebrosa y finalmente indescifrable ontología de *Ser y tiempo* ha sido puesta al descubierto de una vez por todas por la radical incapacidad de Heidegger para “pensar Auschwitz”, para ver de qué manera la bestialidad del nazismo puede ser situada en una comprensión racial de la historia social y política. El silencio de Heidegger después de 1945 desconstruiría, en esencia, las demandas de su filosofía para toda comprensión seria de la condición humana y de las relaciones entre la conciencia y la acción. Una opinión más calificada es aquella que se refiere a la *Kehre* de Heidegger, el discutible “giro” desde la ontología de *Ser y tiempo* hacia el vaciarse de pensamiento, de lenguaje y de arte por parte del hombre y la interrelación de la “tierra y los dioses” en sus últimas obras. A la pura y fría luz de esta lectura de la esencia, la historia política, incluso una historia política de tenor apocalíptico, resultaría, estrictamente considerada, insubstancial y extraña a todo riguroso “pensar del Ser”. Más sutilmente, los defensores de Heidegger han propuesto la idea de que la tecnología del proceso de exterminio nazi, del Gulag soviético y de los armamentos nucleares, confirman enfáticamente el profético análisis de Heidegger de la decadencia nihilista tecnocrática del presente-en-el-mundo del hombre. En tal caso, Heidegger ha tenido *demasiada razón*. Afirmar tal cosa en el clima de la posguerra le resultaba claramente imposible. Cualquier auto-referencia confirmatoria habría sido más escandalosa que el silencio. En su *Heidegger et les “juifs”*, Lyotard sugiere fríamente que Auschwitz actualizó, en grado supremo, aquél “olvido del Ser” que está en el corazón del análisis de Heidegger de la historia y la conciencia de Occidente. En semejante contexto dominante, el “olvido de los judíos” (aniquilación es la tautología final para el no-recuerdo) habría sido el producto perfectamente lógico y previsible. Heidegger necesitó articular esta terrible verdad, la cual resultaba estar, a los ojos del lector sensible, latente toda en su fenomenología de lo existente.

Están aquellos que reclaman paciencia señalando, con cierta justificación,

lo incompleto de las evidencias. Gran parte de los escritos, de las clases y de la correspondencia de Heidegger es, aún hoy, inaccesible. Documentos todavía por considerar podrían arrojar una luz decisiva sobre las opciones y decisiones de Heidegger tras la guerra. Alguna proposición fundamental y humanamente aceptable podría emerger aún del voluminoso *Nachlass*. Finalmente, hay apologistas de Martin Heidegger, aunque pocos, para quienes el gran silencio del Maestro significa una decencia y una *dignitas* profundas. Si mi percepción es correcta, la actitud hacia Heidegger del gran poeta y luchador de la resistencia René Char o de un admirador suyo como Braque, apuntan en esta dirección. ¿Qué podría haber dicho Heidegger? ¿Qué podría ofrecer, salvo banalidades oportunistas, el lenguaje de Hölderlin, de Kant, de Heidegger mismo, a propósito de esta bestialidad y esta auto-destrucción? ¿Qué filósofo, *dondequiera que sea*, ha tenido algo que decir que no fuera una más o menos vacua palabrería, sobre la noche que descendió sobre el hombre en 1940?

El embrollo entre estos diversos intentos de explicación y la posibilidad de coincidencias parciales entre ellos sugiere que deben contener alguna pertinencia. A ello puede sumarse la posibilidad (yo creo que es más que eso) de que Heidegger fuera, en *propria persona*, un pequeño personaje, un hombre envejecido obsesionado por los ardidés, por la ambición y por ciertas tradiciones “agrarias” de reticente ocultamiento y explotación profundamente grabadas. Su acre de tierra puede haber visto la cosecha del infierno, pero se trataba de su acre.

Paul Celan es importante en el trazado de un perfil de Heidegger y el tema de las relaciones entre él y este último se ha vuelto crucial para nuestra visión de la influencia de Heidegger y, más particularmente, en relación a su posición después de 1945. Los poquísimos estudiosos que han tenido acceso a la biblioteca y a las notas de Celan —Bernard Böschstein, el principal entre ellos— testimonian la constante intensidad de la preocupación del poeta por las obras de Heidegger. Parece ser que Celan anotó *Sein und Zeit*

minuciosamente y que conocía íntimamente las conferencias de Heidegger sobre Hölderlin, George y Trakl. Lo que resulta absolutamente claro es el grado en que el vocabulario radicalmente innovador de Paul Celan y, en ciertos aspectos, su sintaxis, son heideggerianos. Sin dudas, se trata a menudo de una común proveniencia: de la jerga barroca y pietista alemana, de Hölderlin y sobre todo de Rilke, cuya influencia lingüística en ambos era verdaderamente amplia.

Sin embargo, es la autoridad del propio Heidegger la que imprime en Paul Celan una vívida impronta. Es lo "heidegängerisch" lo que el poeta pone en movimiento (el juego de palabras adjetival, con su referencia a "maleza" y a "ir" o "caminar" no sólo es intraducible, sino que retrotrae el juego al propio registro de Heidegger de los términos "maleza" y "acre" en su mismo nombre). Es lo "heidegängerisch Nahe" (lo que está próximo a ese caminar-entre-la-maleza que es Heidegger) aquello hacia lo que Celan se vuelve en "Largo", uno de sus más densamente sugerentes y autoalusivos poemas líricos. Martin Heidegger, en cambio, permanecía expectante frente a la poesía de Celan y, en un raro acto público, asistió a la lectura de sus poemas. Aún sobre la base de una documentación incompleta, resulta palpable la intensidad y profundidad de esta íntima relación.

Junto con Primo Levi (y recordemos que ambos eligieron suicidarse en lo mejor de sus fuerzas), Celan es el único sobreviviente del holocausto cuyos escritos resultan, en cierta auténtica medida, conmensurables con lo indecible. Solamente en Levi y en Celan retiene el lenguaje su reticente integridad frente al rostro mismo de la sub-humana -- aunque en verdad demasiado humana -- enormidad y definitividad. El hecho-Auschwitz, la masacre de los judíos europeos en manos de Alemania, atraviesa la totalidad de la obra y la vida de Celan. Así, incluso sobre un plano puramente intelectual, el volverse de Celan hacia Heidegger sería problemático. Pero a su vez distaba mucho, según sabemos, de ser abstracto. Los dos hombres estaban presentes el uno al otro con una fuerza inusitada. La cristalización de ese recíproco estar presentes fue la visita de Celan a la famosa cabaña de Heidegger en Todtnauberg pocos años antes de su suicidio. Aquella visita y el único testimonio conocido de ella, el poema titulado "Todtnauberg", publicado en Lichtzwang en 1970, han llegado a ser el objeto de fervientes investigaciones y especulaciones. Toda una mitología hermenéutica ha proliferado alrededor de una opacidad central. Tanto Derrida como Lacoue-Labarthe han consagrado un tratamiento monográfico, agudo a la vez que fino y pulido, al poema y al complejo de significación del que surgió. De aquél encuentro no sabemos más que lo que el enigmático recuerdo de Celan nos dice o, mejor dicho, lo que opta por no decir. Que allí tuvo lugar una paralizante y desgarradora decepción -- en el sentido etimológico de esta palabra que es el de "desilusión" y de "falsedad" -- resulta inequívoco. Como "a través de un vidrio oscuramente", y más oscuro que oscuramente, percibimos

en "Todtnauberg" un pavoroso silencio. Celan llegó a cuestionar, a "poner en cuestión" la percepción o no-percepción de Heidegger del Shoah, de los vientos de muerte que habían convertido en ceniza a millones de seres humanos y al legado judío que informaba el destino de Celan. Si alguna persona tenía el derecho, la obligación de pedir una respuesta para el interrogante de lo inhumano, así fuera una respuesta sólo de impotente desolación; esa persona era Paul Celan. Cuando escribía su nombre, como lo hizo, en el libro de visitantes de Heidegger, Celan aceptaba el riesgo de una última confianza puesta en la posibilidad del encuentro, del renacimiento de la palabra más allá de una noche compartida. Hasta donde sabemos, dentro del alcance de lo que nos informa el poema "Todtnauberg", esa confianza fue defraudada, ya sea por una trivial evasión (como en la entrevista de *Spiegel*), ya sea por un completo silencio, por una total abstención del discurso, tal como solía hacer también en situaciones pedagógicas. De cualquier modo que fuera, se puede sentir que el efecto sobre Celan ha sido calamitoso. Pero el hecho trasciende con mucho lo personal. A través de sus escritos y de sus clases, Martín Heidegger había proclamado que el acto de interrogar es esencial y había definido al preguntar como la piedad del espíritu humano. Fuera lo que fuera lo que sucediera en Todtnauberg, cuando el mayor poeta de la lengua después de Hölderlin y Rilke acudió al "rey secreto del pensamiento", éste blasfemó en contra del sentido heideggeriano cardinal de lo sagrado de interrogar. Puede que esto, al menos para nuestra época, haya vuelto insalvable la brecha entre las necesidades humanas y el pensamiento especulativo, entre la música del pensamiento que es la filosofía y la música del Ser que es la poesía. Gran parte de la conciencia occidental tiene su origen en la expulsión de los poetas de la ciudad platónica. En sombrío contrapunto, la negativa de Heidegger a responder a Celan y al poema que entonces surgiera, equivale a una expulsión, a un auto-ostracismo del filósofo de la ciudad del hombre.

Un análisis más de la abstención de Heidegger en relación a los sucesos de los años 1933-1945 puede ser de valor aquí. El pensamiento heideggeriano es pródigo en ideas epistemológicas, fenomenológicas y estéticas. Invita a una revaloración de ciertos aspectos de la lógica y la retórica aristotélicas y escolásticas. Constituye, *ex-profeso*, la argumentación más abarcadora de la ontología de la facticidad de lo existencial de que disponemos. Pero ni contiene ni implica una ética. Heidegger mismo fue concluyente sobre este punto.

Rechazó por completo los intentos realizados principalmente por los teólogos de Marburgo y por ciertos humanistas existencialistas de Francia de derivar cualquier principio o metodología éticos de sus obras. Definió a la ética tal como la encontramos, por ejemplo, en Kant o como legítimamente podemos inferirla del historicismo hegeliano, como algo del todo extrínseco a su propia empresa estrictamente ontológica. El “pensar del Ser” es de un orden totalmente diverso del “pensar sobre la conducta” sea de tipo prescriptivo, normativo o heurístico. En el cuerpo monumental y reiterativo de los escritos de Heidegger, el gran ausente es precisamente el concepto del mal (salvo que podamos interpretar que la expropiación del mundo natural constituye una radical negatividad). Mucho más que Nietzsche, Heidegger piensa y siente en categorías al margen del bien y del mal. El precepto y la imagen por los que la muerte es un cofre (*shrine*) en el que el Ser está más desnuda y epifánicamente presente, suprime categóricamente (la dialéctica *Aufhebung*) el problema del bien y del mal en la forma en que el mismo hace frente a la metafísica en los sistemas tradicionales del pensamiento. Si Heidegger hubiese procurado comprender el mal del nazismo y de su propio papel en él, si se hubiese empeñado en “pensar Auschwitz” con el mínimo de profundidad requerido (¿pero qué filósofo lo ha hecho así?), le hubiese resultado indispensable el dominio de lo ético. Es este el dominio que, me aventuro a decirlo, había excluido al renunciar a la teología y esta exclusión mutiló su humanidad.

Desprovista de una ética, auto-mutilada frente a lo inhumano, la ontología de Heidegger permanece como un fragmento abrumador (tal como explícitamente lo es *Sein und Zeit*). A pesar de sus reales dimensiones -pocos filósofos han escrito y dictado conferencias tan abundantemente- la obra de Heidegger semeja el método fragmentario y a menudo esotérico de sus amados pre-socráticos. Incluso los más meticulosos y pacientes movimientos del discurso poseen en Heidegger algo de la cualidad heracliteana de la súbita iluminación, del “iluminar que reúne” (según la controvertida lectura heideggeriana de un similitud de Heráclito). Lo que resplandece en lo mejor de Heidegger es una lenta iluminación. Heidegger habría sido el primero en señalar lo fragmentario y preliminar de sus trabajos. Entendía que estos no constituían más que una preparación didáctica y depuradora para una revolución en el pensamiento y en la sensibilidad aún por venir. Nuestra incapacidad, la incapacidad de Heidegger para articular el Ser en una forma sistemáticamente inteligible, nos habla del

para articular el Ser en una forma sistemáticamente inteligible, nos habla del carácter transitorio y trágicamente fragmentado (*splintered*) de la modernidad. Como Hölderlin, como Nietzsche y en constante referencia a ellos, Heidegger está literalmente acosado por el intimidante fantasma de un retorno revolucionario a los orígenes, de un regreso al hogar (comparable a aquél de la poesía y la teosofía apocalípticas de Yeats). Habrá “nuevos dioses” y sólo su advenimiento en nuestra medianoche podrá salvarnos. Esta noción de “salvación” (*Rettung*) late a través de todas las enseñanzas de Heidegger tras el decisivo descubrimiento de Hölderlin y de Nietzsche en los años cuarenta. La misma se vuelve explícitamente mitológica en los últimos textos sobre arte. Es como si el *Feldweg*, el sendero del campo y la “senda perdida” que usara como figuras talismánicas de la travesía del pensador, lo hubiesen llevado de regreso a algunos de los *Lichtungen* (claros) cruciales de la soteriología y de las propuestas teológicas de salvación que el joven Martín Heidegger se había esforzado en rechazar. En último análisis, el *Logos* proclamado por Heidegger, la Palabra a través de la cual el Ser *es*, es como el par gemelo en retirada de aquél *Logos* que habla auroralmente en el Evangelio de Juan. Como para muchos espíritus creadores y magistrales en nuestra era del “epí-logo”, no fueron nuevos dioses quienes esperaban en la encrucijada, sino el antiguo Dios en todo su inaceptable retraimiento. Heidegger se debatió contra ese encuentro. La vehemencia de ese combate da la medida de su estatura. Y de su derrota, como pensador y como persona humana.

Pero seguramente ése es el punto. La única temporalidad, el único lenguaje adecuado al propósito de Heidegger, serían exactamente aquellos definidos por Celan: “*im Norden der Zukunft*” (“al norte del futuro”). Sólo allí pueden el caminante de la Selva Negra y el cantor del almendro, del *Mandelbaum* y del *Mandelstamm* que habían florecido en la sola esperanza de Celan, encontrarse otra vez.

* La primera parte de este trabajo fue publicada en *Nombres*, 3, 1993, pp. 15-27.

