

## LIBROS

Martin Heidegger, *Seminario de Le Thor 1969*, Alción Editora, Córdoba, 1995. Traducción y prólogo de Diego Tatián.

Se trata de uno de los tres seminarios que, “a resguardo de la publicidad”, transmitió Heidegger en casa de su amigo el poeta René Char a un grupo muy reducido de oyentes. “En Le Thor -escribió Giorgio Agamben, uno de los participantes- Heidegger impartía su seminario en un jardín, bajo la sombra de unos frondosos árboles. En algunas ocasiones, en cambio, salíamos fuera del pueblo, caminando en dirección a Thouzón o hacia el Rabanquet, y entonces el seminario tenía lugar frente a una cabaña perdida en medio de un olivar. Un día en que el seminario llegaba ya a su fin y los alumnos le asediaban a preguntas, el filósofo contestó tan sólo: ‘vosotros podéis ver mi límite, yo no puedo’”.

Recientemente el *magazine littéraire* (febrero de 1996) ha publicado un texto inédito de Jean Beaufret donde evoca “esas horas discretas que fueron los seminarios del Thor”: “En la casa de los Busclats, a la orilla de las lavandas, en la siesta del 10 de septiembre de 1966, Heidegger leyó para Char el fragmento 30 de Heráclito.

‘Este cosmos que vemos, el que es el mismo para todos, no es ninguno de los dioses ni de los hombres el que lo ha conducido hasta el ser, sino que siempre estuvo, está y estará; fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas’.

*Cosmos*, dijo Heidegger, no es el gran Todo, en el sentido de la cosmología moderna. Es necesario tratar de entender su sentido. El verbo *cosméo* evoca el poner en orden. No alineando las cosas alrededor de alguna de ellas, sino ensamblándolas según se respondan y, por tanto, se pertenezcan, como el día y la noche que se hacen eco entre sí. *Cosmos* no se refiere a ninguna cosa, sino, en todo cosa, a lo que es su manera de ser. Esta, sin embargo, lleva la cosa a su estallido. A *cosmos* corresponde lo que en alemán llamamos *Zier*, no lo que está allí sólo para ornamentar, sino lo que procura a la cosa su aparición en belleza. Homero llama *cosmos* a todo lo que adorna a los humanos, no siendo lo propio de cualquier adorno el brillar para sí mismo sino, como el oro, el hacer brillar al que lo lleva. Esta unidad de los tres sentidos es la que, según el habla de Heráclito, da su sentido a *cosmos*.

-¿Tal palabra es la del poeta? preguntó Char. Y Heidegger: usted acaba de decirlo, pues para los griegos el rasgo fundamental de su relación con la naturaleza era siempre: dejarla abrirse en el colmo de su esplendor.

Y es así, agregó, que el *cosmos* tomó el nombre de fuego. También el fuego, para Heráclito, tiene varios sentidos. Es la llama que asciende, ardor que incubaba, luz que alumbraba. Esta riqueza plural es el *cosmos*. Nosotros, los modernos, hemos terminado por creer, como lógicos, que una palabra sólo tiene sentido cuando tiene un sentido. Pero sin la relación esencialmente plurívoca del *cosmos* y del fuego que, como el oro, “sin temor del herrumbre ni de los gusanos”, brilla a través de todo, envolviendo todo en todas sus partes. ¿qué entenderíamos de la palabra de Heráclito que incluso osa decirnos ‘Como un montón de podredumbre

amontonadas al azar, así es el más hermoso *cosmos*'? El más hermoso, en sentido griego, es el más manifiesto, como explicó Platón. Pero para Heráclito el *cosmos* como tal no tiene nada de manifiesto. El abriga en sí su propio secreto. Como el arco y la lira nos lo hacen pensar, su ensambladura es en lo propio inversa. Es *ensambladura* no aparente. Más profunda que la belleza es la maravilla del *cosmos* cuya eclosión y no agotamiento de la eclosión. Este es, como usted sabe, el enigma de la fuente. Pero nosotros hemos perdido su sentido. Puesto que, como usted lo sabe, es lejos de la fuente que el hombre de hoy está dedicado a no ver en una flor sino la consecución de procesos químicos, condicionados como estamos a ir a todas partes como 'amos y señores de la naturaleza'.

Pero, preguntó el poeta rebelde, ¿no estamos frente a una elección?

Acaso no estamos también, respondió el Resistente, al término de una larga declinación que nos lleva a meditar, y la sobrevivencia del poeta es el signo más claro de que tal meditación no es vana. Por esto yo estoy en su casa y usted ha querido que esto fuera así, en el corazón de la distancia que para nosotros, tanto para usted como para mí, es la relación con lo Mismo".

A. D.

Jacques Derrida, *Khôra*, Alción Editora, Córdoba, 1995. Traducción y nota preliminar de Diego Tatián. En 1993 Jacques Derrida publicó tres pequeños libros en la editorial *galilée: Passions, Sauf le nom y Khôra*; los tres forman una unidad pero, al mismo tiempo son obras "independientes y que pueden leerse como tales": "Si, no obstante -dice una hoja adjunta a los textos- se juzgó oportuno publicarlas simultáneamente, fue porque pese al origen singular de cada una de ellas, las atraviesa el hilo de una misma temática. Forman una suerte de *Ensayo sobre el nombre* -en tres capítulos o en tres tiempos. Tres ficciones también". *Khôra* es una re-actualización del concepto (pero no sólo del concepto) esencial del *Timeo*: "Ni sensible ni inteligible, ni metáfora ni designación literal, *ni* esto *ni* aquello, y esto y aquello, participando y no participando en los dos términos de la pareja, *khôra* dice también 'matriz' o 'nodriza' [...] No hay, en relación con *khôra*, ni teología negativa ni pensamiento del Bien, del Uno o de Dios más allá del ser. Esta increíble e improbable experiencia es también, entre otras dimensiones, *política*. Ella anuncia un pensamiento, o, más bien, sin prometerlo, una puesta a prueba de lo político". *Khôra* (es) como algo sin palabras, una anterioridad a todo (al todo) que, sin embargo, y este es su enigma, sostiene, pero sin cosa que sostenga y sin nada sostenido, todo, vale decir mundo, presencia, dios mismo. Esta previedad que no tiene nombre (es) *khôra*. El discurso sobre *khôra* tal vez sea un contrasentido (¿cómo hablar de *eso*, matriz, madre, nodriza, del habla?); sin embargo es en ese contrasentido, si es cierto que es lo esencial del platonismo, que se funda la filosofía como intento, digo intento por su propia imposibilidad de conclusión, de comprensión. Derrida no sólo se aventura en el texto platónico sino que también analiza el juego de *khôra* en el pensamiento de Heidegger. Se trata de retroceder "más acá del discurso seguro de la filosofía", de retroceder a un "pre-origen que nos priva de esta (de toda) seguridad y al mismo tiempo requiere un discurso filosófico impuro, amenazado, bastardo, híbrido". ¿*Khôra* como lo "más allá del ser"? ¿Esto sería el *hilo* platónico que subyace, y sostiene como

su columna, el *Simposio*, el *Fedro*, *La República*, el *Timeo*, la *Carta VII*, el *Parménides*, y, en fin, el *platonismo como filosofía*?

A. D.

Arthur Schopenhauer, *Una fantasía metafísica*, Alción Editora, Córdoba, 1995; traducción Oscar Caeiro.

Reiner Schürmann y Johan D. Caputo, *Heidegger y la mística*, ediciones Librería Paideia, Córdoba, 1995. *Prólogo* de Sergio Sánchez. Traducción de Carolina Scott: Reiner Schürmann, "Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki"; y Sergio Sánchez: John D. Caputo, "Meister Eckhart y el último Heidegger: el elemento místico en el pensamiento de Heidegger".

Dos textos importantes para la comprensión de lo que se ha dado en llamar el pensamiento del "último" Heidegger; el del más allá, incluso, de la *Kehre*; cuando el filósofo deja de ser "filósofo" y se aventura por el camino del pensar. El último Heidegger es el Heidegger que se arrepiente no sólo por haber usado la palabra ser (*Sein*) con y (*Seyn*), sino de haber usado Ser (tachado) e, incluso, de haber usado la palabra *Ser* como tal, pues esta palabra ~~es~~ la palabra de la metafísica. En lugar de ser, entonces, *Ereignis* (co-apropiación), cielo/tierra y dioses/mortales, abandono, *Gestell*, hay/se-da, técnica, etcétera. El pensamiento de Heidegger produce un nuevo, último, giro hacia su propio comienzo teológico, pero desprendido de antropomorfismo e idolatría. La vinculación de este pensamiento con la teología ekhartiana y, más atrás, con la del Pseudo Dionisio Areopagita, así como con el taoísmo y el budismo zen, uno de cuyos grandes introductores en occidente fue Suzuki, abre nuevas perspectivas en la comprensión de la "filosofía" de Heidegger. Desde ésta habrá que reanalizar su vinculación con el pensamiento filosófico griego, en particular con Platón y con el neoplatonismo, principalmente Plotino, y con el gnosticismo, para luego seguir en profundidad sus relaciones con la mística cristiana.

A. D.

Macedonio, Fernández, *Todo y nada*, Corregidor, Buenos Aires, 1995. Obras Completas Tomo IX. Ordenación y notas de Adolfo de Obieta.

Horacio González, *El filósofo cesante. Gracia y desdicha en Macedonio Fernández*, ed. Atuel, Buenos Aires, 1995.

Macedonio conjuga un pensar (cuyo *decir* fascinó a Borges, quien supo escribir: “En el curso de una vida ya larga he conversado con personas famosas; ninguna me impresionó como él o siquiera de un modo análogo. Trataba de ocultar, no de exhibir, su inteligencia extraordinaria...”) y un “estilo”. Podríamos afirmar que la fuerza de su pensamiento *es* su texto (hablado y escrito), y que éste alcanza el alto grado de su perfección conformándose con su pensamiento. Es el texto el que hace su originalidad, pero no porque transmita algo -el pensar- ajeno, o porque represente otra cosa, sino porque se trata de lo mismo: la escena, el pensar y la escritura pertenecen a lo mismo. Texto y filosofía, cada uno en el otro, como otro. Por eso sería un contrasentido tratar de su filosofía al margen de su novelística y su poesía, de lo que constituye el “estilo” macedoniano, una suma de barroco y conceptismo pegadizo hasta la copia obligada. Lo que Macedonio quiere decir y dice es la escritura, no hay más, o el más es más-de-escritura, cuando la escritura se interna en el despeje del pensar clausurado y se junta con el pensar allí donde ambos actos se deponen en lo mismo. En este sentido el libro de Horacio González es un libro de iniciación, de rescate, porque es bueno reconocer que la llamada “filosofía” universitaria cada vez más mira por sobre el hombro al que fue uno de los pocos en ejercer el pensar-poético en nuestro país. ¿Olvido, ignorancia o intención? H. González señala el punto de retorno del “increado” Macedonio, cuya insistencia nos advierte sobre la necesidad de volver al comienzo de este texto, de ese pensamiento, de esa belleza, a “la modesta desesperación de hacer de la nada un inexistente y del filósofo y de la filosofía una aventura cesante”. Desde esta perspectiva la obra comentada constituye un acto fuerte: señala la amplitud y el goce de la tarea, esencial, de reconocernos.

*Julio Vera*