

DE CAMINO CON HEIDEGGER

Jean Baufret

A Jan Aler

Puede uno extrañarse de que solamente hoy tenga lugar en París este encuentro ¹ que, por vez primera que yo sepa, reúne oficialmente a un público a propósito del pensamiento de Heidegger. Pero creo que ante todo es preciso preguntarse: *¿Estamos ya maduros para corresponder a ese pensamiento?* Sería temerario, a mi juicio, responder afirmativamente. Por eso es pueril deplorar que Heidegger no esté aún reconocido o que haya sido injustamente desacreditado. Por el contrario, es lo más simple y natural del mundo. ¿Hay verdaderamente que extrañarse de que Stendhal y Baudelaire no hayan sido vistos en su lugar en Francia sino hacia el comienzo del período de entreguerras, cuando estaban muertos, el uno desde hacía ochenta años, el otro desde hacía más de cincuenta? Hubo excepciones, por supuesto, Balzac tuvo oportunidad de saludar a Stendhal a su propio nivel, y Rimbaud de reconocer en Baudelaire *un auténtico Dios*. Ocurre lo mismo con Heidegger, aunque con menor retraso. Antonio Machado, honra de la poesía española, encontró ocasión de anunciar, hacia 1936, que los poetas futuros *serán conducidos hacia la filosofía de Heidegger como las mariposas a la luz* y, poco antes de la caída de Barcelona, de reiterar su salutación al escribir en la **Vanguardia** del 27 de marzo de 1938 que el hombre según Heidegger: **es el antípoda del germano de Hitler** * —lo

¹ Conferencia pronunciada en el Goethe-Institut de París, el 8 de enero de 1981.

* En castellano en el original. (N. del T. En lo sucesivo, todas las notas con asterisco son notas del traductor.)



M. Heidegger y René Char.

que no ha impedido que la obra de Heidegger fuera ulteriormente juzgada por algunos como apología del hitlerismo—. Pero, preguntaba Hölderlin, **Wozu Dichter?** *. Goethe, que hoy nos acoge a través del

* En alemán en el original: «¿Para qué poetas?» (de *Brot und Wein*): En lo sucesivo, traducimos en nota todas las expresiones alemanas del original cuando no lo están en el texto o cuando su versión difiere de las traducciones usuales (N. del T.)

Goethe-Institut,*sabía algo de estas dudas o de estos retrasos de la historia ante lo que en ella escapa a la mediocridad. En efecto, escribe en el **Diván**:

Lejos está lo verdadero, ¿por qué tan lejos?

¿Tiene su refugio en el fondo de las cosas?

¡Nadie entiende jamás nada a tiempo!

Si se pudiese entender a tiempo,

nos resultaría lo verdadero ancho y próximo,

*así como amable y anodino**.*

Y ahora, como dice Kant haciéndose eco de Platón: **Zur Sache selbst!*****, ¡Derecho a la cuestión!

Comencemos por una definición (o, si se quiere, una presentación) **nominal** del pensamiento de Heidegger —esto es, por una formulación sobre la cual las opiniones casi no pueden diferir—. Hela aquí: Según Heidegger la filosofía es, de un extremo a otro de su historia, la problemática del **ser**, en tanto que la pregunta que suscita se diferencia desde el origen de las preguntas que se suscitan a propósito del **ente**. Henos, pues, desde el arranque en plena arbitrariedad, al menos aparentemente. ¿Con qué derecho habla así? ¿De dónde recibe la directriz? **Ausweis bitte!****** (¡Inútil traducirlo!) Ciertos contradictores dirán incluso: No, **para mi gusto**, la filosofía no es nada de eso. Dejemos a Heidegger **su ser y su ente** para mejor filosofar en libertad. Por lo demás, la Sociedad Francesa de Filosofía, en el **Vocabulario técnico y crítico** que propone a los interesados, otorga a la palabra filosofía no menos de **seis** acepciones que enumera de A a F, de las cuales ninguna es la de Heidegger, pero entre las cuales la cuarta —citémosla como muestra— se formula así en términos dignos de Molière: *Filosofía quiere decir disposición moral consistente en ver las cosas desde arriba, en elevarse por encima de los intereses individuales y, por consiguiente, en soportar con serenidad los accidentes de la vida.* ¡Enhorabuena!

* Instituto Goethe.

** «*Warum ist Wahrheit fern und weit? / Birgt sich hinab in tiefste Gründe? / Niemand versteht zur rechten Zeit! / Wenn man zur rechten Zeit verstünde: / So wäre Wahrheit nah und breit, / Und wäre lieblich und gelinde* (del *Busch der Sprüche* —Libro de las Sentencias—). La traducción de Cansinos Assens reza así: —*¿Por qué tan lejos de nosotros / se queda la verdad? / ¿Es que se oculta, acaso, en una sima / de hondura sin igual? / —No; la culpa de todo solamente en esto estriba: en que / nadie las cosas a su tiempo justo / acierte a comprender. / Si por esto no fuere, de seguro / sería asequible la verdad al hombre. / Y éste la aceptaría de buena fe.* (Ob. Compl. Aguilar, Madrid, 1963, I, pág. 1594).

*** «¡A la cosa misma!».

**** Arriesguemos una traducción: «¡Documentación, por favor!», en el sentido de: «¡Identifíquense!», «¡Dé pruebas!», «¡Justifíquese!».

Maravillarse de tales simplezas no justifica, con todo, a Heidegger, e incluso puede hacerse valer contra él que la manera con que caracteriza a la filosofía no corresponde a **ninguna** filosofía, ni siquiera a la de Aristóteles, al decir al menos de muchos expertos como Hamelin o Ross, quienes subrayan que, si la filosofía primera de Aristóteles **comporta** desde luego el estudio del *ser en tanto que ser*, su objeto primero y principal no deja de ser **un** ente, el mismo ente primero y principal que, como dirá Leibniz, todo el mundo coincide en llamar Dios, a riesgo de decretarle, con Nietzsche, *muerto*, para buscarle un sucesor, por más que sea del lado del hombre considerado como superhombre. Es claro, sin embargo, que Heidegger en modo alguna ignora esta objeción, en vista de que es muy anterior a **Sein und Zeit** *. Por eso la formulación por la que hemos comenzado, a saber, que la problemática que desarrolla la filosofía es la del ser en su diferencia con el ente, debe de inmediato, parafraseando en cierto modo lo que podemos leer en el **Nietzsche** de Heidegger (II, pág. 318), ser matizada así en dirección de su propio sentido: Al comienzo mismo de la filosofía —o mejor **como** comienzo de ésta— fue ante todo sobre la naturaleza del ser sobre lo que se decidió, pero en un sentido tal que esta decisión va a ceder el paso, en adelante, a una determinación preferencial del ente, enraizándose sin embargo ésta en aquélla, hasta el punto de que el eclipse del ser por el ente nunca será total. Así, en Aristóteles la definición de un ente superlativo es desde luego **primera**, hasta el punto de que Aristóteles no vacilará en no llamar sino θεολογία, o por lo menos θεολογική, a la filosofía en cuanto primera. Pero esta primera definición no deja con todo de **enraizarse** en una determinación **general** del ente como ἐνέργεια, que no puede **eclipsar** sino en la medida en que la **presupone**. Se trata, pues, de un **círculo**. Círculo que no es **vicioso**, leemos en **Sein und Zeit**, sino **hermenéutico**. Sin embargo, si el eclipse nunca es total, no se basta menos por eso para inaugurar, diría Leibniz, un largo **quid pro quo** que no es un simple accidente de la historia, sino la historia misma, la nuestra, en su raíz y en su fuente, y que en la Edad Media, sin que incluso M. Gilson lo haya advertido, fijará cuasi institucionalmente la extraordinaria sínfisis, llamada **escolástica**, de la filosofía y de la tradición judeo-cristiana, tal como se manifiesta gloriosamente desde San Agustín. Llamemos a este **quid pro quo**: **onto-teológico**, tal y como se ha convertido, dice Heidegger, para la metafísica (término sinónimo de filosofía) en **Verfassung** —constitución esencial—. El título de 1957: **Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik** ** puede comprenderse así: el **quid pro quo** onto-teológico como constitución propia de la metafísica hasta aquí.

* *Ser y tiempo.*

** «La constitución onto-teológica de la Metafísica.»

Así, allí donde M. Gilson proclama como *bien común de la filosofía cristiana en tanto que cristiana* la identificación de Dios y del ser, Heidegger pronuncia la diferenciación de Dios y del ser, y dice, con Holderlin (**El Vaticano**):

**Gott rein und mit Unterscheidung
Bewahren, das ist uns vertrauet.**

Dios en su pureza, y diferenciado
Guardarle —tal es la tarea confiada a nosotros.

Pero si esto es así, la relación con el ser que es, según Heidegger, el bien común de la filosofía como filosofía, no podrá consistir ya, como quería Schelling al comienzo de las Lecciones de Erlangen, en **mit dem Unendlichen sich allein gesehen** (haben), en haberse visto con la única compañía del Infinito, sino por el contrario, en encontrarse en presencia del ser como finitud, es decir, tal como dice la **Carta sobre el Humanismo: Noch wartet das Sein, dass Es selbst dem Menschen denkwürdig werde (Brief, pág. 65)**. Aún está el ser a la espera de llegar a ser, para el hombre, digno de una pregunta. Quizá fue éste el asombro mayor de Heidegger. ¿El ser debía, pues, esperarme? Grande es aquí la tentación de hipostasiar al ser en un **Cunctator** * infinitamente paciente frente a hombres indefinidamente procastinadores. Pero también cabe pensar que el ser es precisamente esa espera, la espera **por él** del hombre que se hace esperar, siendo por tanto tal espera por parte del ser diametralmente inversa a la espera del Mesías, incluso aunque a su vez le sea preciso esperar la hora que él mismo se había fijado. Esta espera **del** ser, en el sentido del **genitivo subjetivo**, sería, pues, su propia finitud. ¿Por qué si decía Heidegger en el **Kantbuch** **, **können, sollen, dürfen** *** (en las preguntas de Kant) son, por lo que hace al hombre y en las preguntas que Kant formula a su respecto, indicios de finitud, no sería **warten** el mismo indicio, pero por lo que respecta al ser? ¿Y no es eso lo que nos enseña, en la aurora de la filosofía, el Poema de Parménides, cuando proclama la Mismidad de **ser** y **pensar** en un sentido absolutamente distinto que **bonete blanco** y **blanco bonete**? Lo que Parménides dice y repite, cuando retoma en el Fragmento llamado Fragmento 8, el de los **indicios** **** **del ser**, eso dice o había dicho por otra parte, es que **pertenece tan esencialmente al ser su relación al hombre como al hombre su relación al ser**. Semejante relación, que es para Parménides la finitud del ser, tal como éste reposa en los lazos ***** de un límite donde más fuerte que él (la Μοῖρα) le

* En latín en el original: «(alguien) conciliador, irresuelto, paciente».

** «Libro sobre Kant» (*Kant und das Problem der Metaphysik*).

*** «Poder», «deber», «tener derecho a...».

**** Lit.: «índices», «indicios» o «índices», también «signos».

***** Lit.: «liens», por tanto, también «cadenas».

tiene prisionero, sin duda ha sido entrevista por Hegel al principio de la **Introducción a la Fenomenología** de 1807. Dios, que es el ápice del ser, es esencialmente relación al hombre, está **bei uns** *, decía Hegel, pero precisará en 1810 Schelling, **ohne Nachteil seiner Unendlichkeit** **, en tanto que, según Heidegger, esta relación al hombre es, para el ser, el índice de su finitud, con lo que nos situamos aquí en las antípodas de todo *Idealismo*. Así hablaba Heidegger el 11 de septiembre de 1969 para concluir el Tercer Seminario del Thor, recordando que, cuarenta años atrás, en **¿Qué es la Metafísica?**, había nombrado la **finitud del ser**. Lo recordaba tras haber evocado en la sesión precedente —era el 9 de septiembre y a propósito de los griegos— la **finitud del hombre** en su relación al ser. Desde entonces quedaba descartada toda confusión, y como ya escribía Heidegger a Max Kommerell, hacia el tercio del camino que separa en el tiempo. **¿Qué es la Metafísica?** del último seminario del Thor: *Encarar lo que es digno de ser preguntado es hoy más inicial y viene con ello decisivamente a este punto: que ya ninguna teología de estilo cristiano puede encontrar, en esta problemática, ningún abrigo, aunque estuviese repleto de reservas* (4 de agosto de 1942).

¿Estamos, pues, con la finitud del ser, al cabo del extrañamiento? Todavía no. En los años que siguen a 1929 se añaden dos rasgos, de los cuales el primero al menos apenas está esbozado en **Sein und Zeit**:

1. El ser, en tanto que le ha sido necesario esperar a los griegos tan sólo para diferenciarse del ente, después al año 1927 para ser públicamente interrogado en cuanto al **sentido** que se guarda en él, se manifiesta a sus propios *pastores* como **Lichtungsgeschichtes des Seins**, historia del ser en su calvero ***, y no como en la pintura de Fra Angélico, donde una luz preexistente y supuestamente fija ilumina de modo uniforme lo que se manifiesta en ella y gracias a ella. El primer indicio de este descubrimiento es el conciso texto que, en 1942, halló lugar en una recopilación colectiva bajo el título: **La doctrina platónica de la verdad**, y donde se trata por vez primera de una **Wesenswandel der Wahrheit**, de una **mutación** o **metamorfosis** del concepto mismo de verdad.

* «Junto a nosotros».

** «Sin menoscabo de su infinitud.»

**** «Clairière», por *Lichtung*: el «claro del bosque» en el sentido de «...—lo abierto libre— aquello en lo que el espacio puro, y el tiempo estático, y todo lo presente y ausente en ellos, encuentren el lugar que reúne y acoge todo». Heidegger: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?*, traducción J. L. Molinuevo, Madrid, Narcea, 19). En este sentido, *Lichtung* significa «el claro» (J. L. Molinuevo, Angel Currás Rábade), «despejamiento» (Félix Duque), «iluminación» o «clarificación» (J. M. Valverde), «lo abierto libre» o la «apertura libre» (J. M. Navarro Cerdón).

2. El movimiento de esta historia del ser es a su vez el del ocaso del ser, donde el término para el ocaso, **Verfallen** *, se impone ya en **Sein und Zeit**, pero sin ser todavía excavado como dimensión más secreta del ser. Dos versos de Goethe, que Heidegger cita en una conferencia contemporánea de su último curso: **Der Satz von Grund** ** (1955-56), pueden servirnos aquí de hilo conductor. Se trata del curso o del flujo del río, del que Goethe dice (en un soneto cuyo título es: **Mächtiges Ueberraschen** ***):

**Was auch sich spiegeln mag, von Grund zu Gründen
Er wandelt unaufhaltsam, for zu Tale.**

Tratemos de traducir una vez más:

**Se mire lo que se mire en él, pasando de un lecho a otros,
Nada puede detener su carrera río abajo ****.**

Pero no critiquemos. Mejor resumamos: el pensar de Heidegger, en su aproximación al problema filosófico como cuestión del ser, implica cuatro tesis o más bien las cuatro paradojas siguientes. Enunciémoslas brutalmente:

1. No-identidad de Dios y el ser.
2. Finitud del ser, en su relación al hombre.
3. El ser así asignado es esencialmente metamorfosis o mutación (**Wandel**).
4. El movimiento de esta metamorfosis es hasta aquí el **ocaso** o **caída** del ser en tanto que historia de la filosofía.

¿Es para perder la cabeza, verdad? —diría la Mariscala de Diderot—. Por eso es por lo que las gentes de bien y bien intencionadas estigmatizan, sin duda con menos indulgencia y más torpeza que la Mariscala de Diderot, el ateísmo de Heidegger, su pesimismo, su supuesto odio a la ciencia, a la técnica o a Descartes —y en fin, su oscurantismo—. *Lo que les hace tan agresivos, me decía un día, es que yo sigo mi camino sin preocuparme para nada de ellos.* **Unberkummert**, dijo.

* En francés, Beaufret emplea «déclin», «declinar», «ocaso», «decadencia». «Verfallen», por contra, suele traducirse más bien por «caída», «caer» (así, J. Gaos, F. Duque).

** «El principio de razón».

*** «Poderoso asombro» (traducción Cansinos Assens: *Ob. Compl., ed. cit.*, I, pág. 880).

**** Cansinos Assens traduce: «y sin cuidar gran cosa del paisaje que copia/rumbo al valle sus aguas dirige sin cesar».

Pero recuperemos el aliento y continuemos también nosotros. La cuestión que se le planteaba a Heidegger, en los años que preceden a 1927, era la del punto de partida a partir del cual sería posible introducirse en la cuestión del ser. Ahora bien, el descubrimiento de este punto de partida será él mismo una **quinta paradoja**. Es, como sabemos, el **Dasein**. Pero ¿cómo entenderlo? No puedo hacer nada mejor, a este propósito, que transmitir la transcripción literal del diálogo que tuvo lugar en Heidelberg, el 29 de junio de 1969, entre Heidegger y Karl Löwith, a quien en otro tiempo había habilitado, y que acababa de efectuar una larga exposición, ante él y algunos otros, entre los cuales yo me encontraba, sobre las diferencias que les separaban:

Heidegger: *Aber 'Dasein' in Sein und Zeit... Wie meinen Sie das?*

Löwith: *Das Da des Seins.*

Heidegger: *Nein*².

Y, sacando un lápiz del bolsillo para colocarlo sobre la mesa, añadió: El ser no tiene **ahí** como este lápiz, que tenía su **ahí** en mi bolsillo antes de tenerlo ahora en la mesa. **Ser ahí** —como se dice: **Espíritu ¿estás ahí?**— no es más que una invención de los franceses popularizada por Sartre. *Damit ist alles das, was in 'Sein und Zeit' als neue Position gewonnen wurde, verloren gegangen.* Esta última frase: *De este modo todo lo que había sido conquistado en 'Sein und Zeit' como posición nueva, está perdido sin retorno*, no ha sido pronunciada tal cual en Heidelberg, sino dos años antes de Friburgo, en el curso del seminario sobre Heráclito que había organizado Fink y en el cual participaba Heidegger. Pueden encontrarla en la página 174 de la excelente traducción francesa, hecha para Gallimard por Jean Launay y Patrick Lévy. No deja de ser el mejor testimonio de lo que decía en Heidelberg Heidegger, quien añadió simplemente: *El Dasein no es el ahí del ser, sino ser-el-ahí, sostenerlo y ex-sistir.*

Pensar de modo distinto es errar desde el principio, es decir, estropearlo todo desde el principio, como ingenuamente hace Sartre cuando, en **El Ser y la Nada**, acusa a Heidegger de *rehusar* (pág. 18) o al menos de *evitar* (pág. 128) el **Cogito**, hacia el cual, sin embargo, estaríamos *arrojados* (*ibid.*) desde todas partes. ¿Qué **Cogito**? —pregunta Heidegger—. El de Descartes, sin duda. Pero ¿cuál, de nuevo? Porque por lo menos hay dos en Descartes, como, más de un siglo después, dirá Kant. ¿Es aquel en cuyo nombre me pregunto seriamente si no estaré **solus in mundo** *? ¿O aquel en cuya óptica la **veritas rei** ** me apa-

² H.: Pero *Dasein*, en *Sein und Zeit*, ¿qué idea se hace usted de él?

L.: El **ahí** del ser.

H.: ¡No!

* En latín en el original: «Solo en el mundo».

** En latín en el original: «La verdad de la cosa».

rece **objetivamente** como aquello que me represento **egológicamente** de ella, es decir, **cogitativamente**, por mediación de una *idea clara y distinta*? La respuesta aquí es: **los dos** o más precisamente: el primero en nombre del segundo, porque es el principio de la claridad y distinción de las ideas el que conduce como de la mano a Descartes a decirse que bien podría estar él *solo en el mundo*. ¡Cierto! Bien es verdad que, cuando la luna brilla en pleno cielo, no puedo verla más que con mis ojos, como ustedes con los suyos, y que ninguna fuerza en el mundo puede hacer que yo pueda verla con sus ojos, ni ustedes con los míos. ¿Pero impide esta circunstancia, a todas luces singular, que la luna brille en medio del cielo? Donde los dos la saludamos diciendo con el poeta:

**Las estrellas, alrededor de la brillante Selene
Nuevamente retiran su rostros radiantes
Cuando, en su plenilunio, ella trae el día
Sobre la tierra... ***

Esto puede decirse muy bien en griego, dado que se trata de un fragmento de un poema de Safo que brilla él mismo desde el fondo de las edades hasta nosotros.

Ahora bien, aquí los griegos pensaban tan naturalmente como sus poetas que Aristóteles tenía por un simple παρερδου o entremés que nunca puede usurpar el centro aquello mismo que, para Descartes, va a cobrar un precio tan alto. Esto se dice también muy bien en griego, como se ve si uno se remite al libro V de la célebre **Metafísica**, donde, en efecto, se nos dice (9, 1074b35): *Visiblemente, la percepción representativa lo es siempre de otra cosa; que lo sea igualmente de sí misma, no es sino algo ad-yacente*. Todo radica en saber quién debe ganar aquí: ¿la **fenomenología** griega o la **raciocinación** cartesiana? Descartes ha hecho de lo **adyacente** el **centro** de la cuestión, sancionando así una equivocación muy anterior a él que comenzó Kant a discernir el primero, y que Husserl denunciará retomando los mismos términos, para decir, creyendo ingenuamente que innovaba, que: *toda conciencia es esencialmente conciencia de algo*. Por ahí despertó Heidegger, como Kant por Hume, de un largo sueño dogmático. Su relación con Husserl consiste sin embargo, en que, para él, Husserl no llega todavía bastante lejos, porque Husserl, aunque se imponga como máxima ir *derecho a la cosa*, no por ello conserva menos la antigua palabra, la de **conciencia**, lo cual significa retener algo de la antigua cosa. Por eso, si de ningún modo se quiere tomar, como dice Leibniz, *la paja de los térmi-*

* El fragmento reza así: ἴαστερεν μὲθ ἀμφὶ κάλας ἱελανναν / ἀψ ἀπθκροθπτοισι φάεν-
νον εἶδος / οπποτα πληθοισα μάλιστα λάμπει / γάν νεπ αμαύραν. F. Rodríguez Adrados tra-
duce así: «En torno a la bella luna, las estrellas esconden su rostro luciente cuando, lle-
na, más brilla sobre la tierra toda...». (**Lírica Griega Arcaica**, Madrid, Gredos, 1980, pág.
362.)

nos por el grano de las cosas, es el término mismo el que debe cambiar, y por eso es por lo que el punto de partida de Heidegger ya no será, mal que le pese a Sartre, el ente como **conciencia (Bewusstsein)**. Dirá, como mal menor y sin saber muy bien cómo hablar: *Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein... Das Sein dieses Seienden ist je meines: Mi punto de partida en el ente lo caracterizaré terminológicamente como ser-el-ahí. El ser de un ente semejante es aquel que cada vez es mío. Dasein: ser -el-ahí (y no ser-ahí) no es una perífrasis heideggeriana por Bewusstsein, sino la denominación topológica del lugar original donde no puede haber conciencia si no es, como dice Platón en **Filipo**, a título secundario y ulteriormente, cuando nuestra relación con el ente ya no es sino relación con el **objeto** y representación de éste. Ante todo estamos en presencia de las cosas mismas, y sólo en segundo lugar nos relacionamos representativamente con los objetos, que se convierten en sus lugartenientes. Son más que nadie los cosmonautas americanos los que, de punta a cabo de su viaje a la Luna e incluso una vez llegados a su meta, jamás han estado cerca sino de una *representación* de la Luna, a saber, aquella que, **ex rationibus Astronomiae deducta**, dice Descartes, tomada de las razones de la Astronomía, tiene el alcance de un auténtico eclipse de Luna, allí donde los poetas saludan su presencia al descubierta y donde los amantes se abrazan *en el claro de luna*, como dice la canción. El **Dasein** está sin duda del lado de los poetas y de los enamorados, y es soñar con los ojos abiertos reprocharle o quejarse, como M. Henri Lefebvre, sociólogo, y que en este punto nos reenvía generosamente a Freud, que incluso *no tenga sexo*. Todo lo que Heidegger dice es que no es antes masculino que femenino, siendo corporalmente tanto lo uno como lo otro. Vemos aquí operante, directamente y a lo vivo, el método de **destrucción constructiva**, que es el método mismo de Heidegger, en el sentido en que Char nos dice: *En fin, si destruyes, que sea con útiles nupciales.**

Una vez colocado el **Dasein** en su lugar, en el sentido en que los de la farándula, antes del estreno de la obra, han, como ellos dicen, *instalado el decorado*, todo lo que va a seguir está ya prefigurado y todo el libro no hace sino, como Atenea, en la Odisea, cuando revela a Ulises su **Itaca**, donde sin saberlo ya se encuentra, revelarnos dónde estamos. Bástale ahora a Heidegger disipar el nubarrón, que, como en el Poema, recubría todas las cosas, para restituírnoslas restituyéndonos a nosotros mismos. De ahí la alegre vivacidad de una palabra que no cesa de abrir perspectivas por doquier o, mejor, **puntos de fuga**, en el sentido en que las acuarelas de Cézanne, de modo magistral, hacen aparecer en otras tantas perspectivas la montaña de Santa-Victoria. La felicidad es aquí la de la elegía de Hölderlin a Landauer: *Der Gang aufs Land* *: *Komm! ins Offene, Freund! ¡Ven! ¡A lo abierto, amigo! Porque*

* En alemán en el original: «La excursión campestre».

ciertamente es **die Stimme des Freundes** (SZ, pág. 163), la voz del amigo, lo que oímos en las *descripciones fenomenológicas*, que interminablemente se despiertan entre sí. La más brillante es, ciertamente, la que da título al libro, y hace surgir al ser en el horizonte del tiempo. Hasta aquí el tiempo, incluso para Hegel y para Nietzsche, no había funcionado en filosofía sino como *criterio ontológico o mejor óntico de diferenciación ingenua entre las diversas regiones del ente* (SZ, pág. 18). En lo alto el Eterno o, desconocido para Aristóteles, pero más cristianamente, el Padre eterno de barba florida que es la representación óntica del Eterno. Abajo, el mundo en que vivimos y donde, como dice Pierre Fresnay citando el **Eclesiastés** en una película donde por lo demás está eminente haciendo el papel de un pastor: *Todo no es sino vanidad y persecución del viento*. Los términos **ontológico** y **óntico** no deben desanimar al profano; la diferencia entre ellos es la que existe entre el ser y el ente. Por ejemplo, desde el punto de vista de la dialéctica, la diferencia entre Hegel y Marx. La dialéctica es, para Hegel, una determinación del ente en su ser, que él piensa a partir de Platón y Aristóteles, en tanto que, para Marx, no es más que una **fotografía**, tendenciosa o no, del **ente** enzarzado con la **Klassenkampf** * —lo cual resulta **fasslicher**, más fácilmente captable desde el momento en que el pensamiento de Hegel es, según Marx, demasiado abstracto. Pero, preguntaba ya Hegel a Marx, si se me permite la expresión: **Wer denkt abstrakt?** ¿Quién de los dos piensa en abstracto? Tal será la objeción de Heidegger a Kierkegaard, del cual, por otra parte, admira las sorprendentes **fotografías** existenciales de la condición humana (por otro lado fácilmente compatibles, como la tan abundante e incluso repetitiva producción de Jaspers, con una cierta *debilidad cerebral* en el sentido de Rimbaud). Pero retomemos el tema: hasta aquí, decíamos, el tiempo no había funcionado sino como criterio de distinción de regiones en el ente. Hele aquí ahora que se convierte en el **horizonte del ser**.

Pero, ¿cuál es el resorte de la secreta temporalidad del **Dasein** en su relación al ser, si no es la del propio ser? Fue *un día*, dice Heidegger —había dicho incluso, poco después de la guerra, a unos visitantes franceses a los que recibía en su casa: *paseándome un día por la Selva Negra*— cuando *me di cuenta de que al nombre platónico y aristotélico del ser, οὐσία, que también menciona, en la lengua usual, la hacienda* ** de un campesino, responde directamente desde ese punto de vista el alemán **Anwesen**, pero que, por otra parte, nada más cercano entre nosotros al neutro **Anwesen** que el femenino **Anwesenheit**, donde la desinencia **heit** (que evoca **heiter** ***) trae al lenguaje, haciéndolo, por decirlo así, brillar,

* «Lucha de clases».

** Lit.: «le bien», «el bien» o «la propiedad».

*** «Serenos», «claros», «joviales», «lúcidos».

lo que todavía permanece opaco en **Anwesen**. **Anwesenheit** dice también: la pura **brillantez del Anwesen**. Pero, por otra parte, **Anwesenheit** es sinónimo de **Gegenwart** y por ello dice también que lo que brilla, cuando resuena el nombre del ser, lleva la librea del presente. Ahora bien, **presente** habla la lengua del tiempo. Hay aquí que señalar que no es directamente a partir del griego, que es la lengua materna del ser, como Heidegger se da cuenta del asunto, sino gracias al alemán, que es su lengua materna, no al griego. A favor, sin embargo, de tal rodeo, o mejor de tal diálogo, el griego οὐσία, así iluminado y como revelado asimismo por aquello que más íntimamente le responde en una lengua distinta al griego, pero, como a su modo había presentido Leibniz, fraternal con aquél, ya ha nombrado, sin cuidarse de ello, la temporalidad secreta del ser tal y como se anuncia en un presente. A partir de ahí, **luz verde**. El libro ya tiene título, y ya no pide más que nacer, a saber, **el libro del siglo XX**. Precipitado por las circunstancias y terminado a toda prisa —supuesto que en ello le iba a su autor la nominación para la primera cátedra de Marburgo— fue enviado en seguida a los expertos ministeriales de Berlín, de donde volvió gloriosamente con la mención **unzureichend** —insuficiente.

Los años que siguen a **Sein und Zeit**, que no es solamente un libro entre otros, sino que hay que caracterizar como el tránsito del **hasta aquí a otro comienzo** (desconocido hasta aquí) —pues es siempre en **Sein und Zeit** en lo que Heidegger piensa en primer término cuando habla a veces de semejante tránsito— no aportan simplemente la continuación de **Sein und Zeit**, continuación ciertamente anunciada por el autor, y que algunos, desde aquel entonces esperan, como se espera la continuación de un folletín, sino la reasunción más inquisitiva de la problemática que inaugura **Sein und Zeit**, la de la superación de la filosofía, hasta lo cual **Sein und Zeit**, incluso completado o mejor superado desde 1930 por **Vom Wesen der Wahrheit** *, aún no representa sino un primer paso. Lo que mejor caracteriza esta reasunción es un descubrimiento para el cual la prosa de **Sein und Zeit** aún no estaba madura, y que es el de la posibilidad de un diálogo entre el pensamiento y la poesía. Entre ambos, pensamiento y poesía, reina, según Platón, una διαφορά, una disensión que él ya percibía como παλαιά —**más vieja que nosotros**—. Es decir, que, según Platón, si es patente que ya Heráclito trataba sarcásticamente a Homero y a Hesíodo, cabe preguntarse si Parménides, aun escribiendo en hexámetros, no los situaba ya él mismo entre los ἀκριτα φῦλα, la ralea sin crítica de aquellos que, incapaces de distinguir ταὐτὸν καὶ ταῦτόν, lo mismo y lo que no es lo mismo, *no pueden avanzar sino volviendo sobre sus pasos*. Aristóteles, en su **Poética**, donde se limita a decir que la poesía es *más filosófica* que la simple narración, no revisa sino parcialmente el vere-

* «De la esencia de la verdad.»

dicto de Platón. E incluso Kant, incluso Hegel, cuando acantonan filosóficamente a la poesía en los límites de una **Estética**, que casi no ha dado lugar más que a la creación de cátedras universitarias. Sólo al llegar a Nietzsche, que ya no platoniza cuando, en 1884, escribe a Erwin Rohde *que ha seguido siendo poeta bis zur jeder Grenze —hasta todo límite—*, aunque él se haya *tiranzado asiduamente a sí mismo con todo lo contrario de lo que prescribe a los poetastros cualquier arte poética*, pensando con ello en lo que, por otra parte, llama: **die Darstellung in Begriffen** *. Pero he aquí que todo se trastorna en 1935 cuando, en su curso del semestre de verano, habiendo declarado Heidegger: **In derselben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung: La filosofía con su pensamiento no admite a su nivel más que a la poesía**, acaece de pronto la insólita introducción del segundo Coro de la **Antígona** de Sófocles, como **fondo** sobre el cual únicamente resaltarán las palabras de Parménides. Algunos meses más tarde, en el otoño, tiene lugar la **Kunstwerk-Vortrag** **, que Heidegger pronuncia en Friburgo en noviembre de 1935 y que, desde enero de 1936, repite en la Universidad de Zurich a petición de los estudiantes, después en noviembre y diciembre del mismo año en Frankfurt, donde brillaba la enseñanza del gran helenista Karl Reinhardt, de quien fue huésped. En el intervalo se había desplazado a Roma, no en misión gubernamental, sino a petición personal del director del Instituto germánico, y se celebró la **Hölderlin-Vortrag** ***, seguida de una conferencia sobre los Presocráticos. Es maravilloso que Heidegger haya podido, en 1935 y 1936, propagar con tanto ardor, en Alemania y fuera de Alemania, la asombrosa libertad de una palabra que contradecía tan diametralmente lo que el **Kultus-ministerium** **** de Goebbels ordenaba que se oyera. Es de cajón que haya sido, poco después, obligado a reservar su elocuencia a su auditorio más local de Friburgo. Así como está bastante claro que fue su estallido de 1935-1936 el que provocó su no designación para el Congreso sobre Descartes, que debía inaugurarse en París el año siguiente, 1937 —para estupefacción de M. Bréhier, que lo organizaba—. Por eso falta en la obra de Heidegger la **Descartes-Vortrag** *****, que, caso de haber existido, sería tan mundialmente célebre como **¿Qué es la Metafísica?** o la conferencia romana sobre Hölderlin. El error de Heidegger es haber creído por un momento que el hitlerismo podía ser dominado por la fuerza del pensamiento. En realidad, no dependía más que de una segunda guerra mundial, tan estéril como la primera.

* «La (re)presentación conceptual», «en conceptos».

** «La conferencia sobre la obra de arte.» (Se refiere a *Der Ursprung des Kunstwerkes*, luego recogida con alguna modificación en *Holzwege*).

*** «La conferencia sobre Hölderlin.» (Se refiere a *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, luego en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.)

**** «Ministerio de Cultos.»

***** «Conferencia sobre Descartes.»

El diálogo del pensamiento con la poesía no consiste en absoluto en presuponer en la poesía una filosofía latente. Y las **Erläuterungen zu (no von) Hölderlins Dichtung** * no tratan en modo alguno de *descodificar el mensaje*, como dicen hoy los cabeza de chorlito. Su propósito es antes bien oír la palabra poética desde **otro punto de escucha** que el del *aficionado a los poemas* (Valéry), a saber, a partir de un pensamiento, aquel que, hasta ahora, no ha podido existir más que como filosofía, pero que instan que la filosofía misma acaso no sea, para él, más que un destino provisional. En esta vía que el pensamiento hace suya, ni siquiera se ha dicho que el poeta tenga también que embarcarse. Aquí, la escritura es, de cabo a rabo, paralela, o, mejor dicho, asintótica, y la proximidad sigue siendo distancia expresamente guardada. Es grande, en efecto, el riesgo de que el pensar vaya a buscarse un refugio en la poesía, o de que venga a perturbar la palabra del poema en vez de dejarle la maravilla de su voz. Porque, se dice Heidegger, *cuando el viento, de pronto, ha girado, gruñendo en el envigado de la cabaña, y el tiempo va a empeorar:*

Tres peligros amenazan al pensar.

*El peligro maravilloso y, por ende, salvífico es la vecindad del poeta, la proximidad de su canto. El peligro malicioso, y de todos el más áspero, es el propio pensar; pues le es preciso pensar a contrapendiente, lo cual sólo raramente sabe. El peligro pernicioso, el que todo lo enmaraña, es filosofear **.*

A la escucha del poema como asíntota del pensar, éste, por una especie de regresión (**Schritt-zurück**) ***, va a librarse acaso, pero a su modo, de límites que, como filosofía, le afectan desde su comienzo griego, y que es que *el enigma se nos transmite desde lo más lejano en la nominación del ser*. Ser, para el pensamiento, se hace demasiado corto, porque aún no es sino el punto de partida de todas las interpretaciones que de él dará, en su historia rica en metamorfosis, la filosofía, de Heráclito a Nietzsche incluido, el cual es presuntamente el punto final de aquélla, colocado de este modo ya detrás de nosotros. A través de la palabra del ser que es la palabra filosófica, la escucha del poema nos ayuda a entender otra palabra, no como palabra poética, sino como palabra del pensar, y que súbitamente resuena en la segunda conferen-

* *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (traducción J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983).

** El texto de Heidegger dice así: «Wenn der Wind, rasch umsetzend, im Gebälk der Hütte murrte und das Wetter verdriesslich werden wil... Drei Gefahren drohen dem Denken. Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters. Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muss gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag. Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren». (*Aus der Erfahrung des Denkens*, G. Neske, Pfullingen, 1954, págs. 14-5.

*** «Paso atrás.»

cia (**Das Ding**) * de un ciclo de cuatro pronunciadas en Bühlerhöhe, en 1950, bajo el título: *Einblick in das, was ist* **. Interrogándose sobre aquello que es la menor de las cosas, por ejemplo, esta vasija colocada sobre la mesa, Heidegger dice, una vez desahuciadas todas las interpretaciones científicas y filosóficas posibles: el ser de esta vasija consiste en que ella se reúne en sí misma: **das Geviert**. Traduzcamos este término insólito por **Unicuaternidad**. Este nombre, en todas las cosas, la unidad aún en retracción de cuatro dimensiones que, en tanto que **Welt-Gegenden**, en tanto que regiones del mundo, Heidegger, recogiendo de Kant el término de **Weltgegend**, empleado por Kant en 1865 a propósito del espacio, se limitó en aquella época a enumerar diciendo: la Tierra, el Cielo, los hombres como mortales y los dioses que, frente a ellos, hacen señas, para recordar todo lo más que ninguno de los cuatro puede ser nombrado sin el pensamiento de los otros tres, sino solamente **aus der Einfalt der Vier**, a partir de la **Universión** de los Cuatro. Este lenguaje pudo haber extrañado en su momento. Todavía extraña. ¿No parece en efecto que es el de un Heidegger II, tan diferente de Heidegger I, esto es, el autor de **Sein und Zeit**, como Enrique II Plantagenet difiere de Enrique I Beauclerc? Pues, ¿cómo ha podido la cuestión del ser, desarrollada por **Sein und Zeit** como cuestión del **sentido** del ser, convertirse sin *paso de un género a otro* en la cuestión del **mundo**, desarrollada a su vez como cuestión de la **Unicuaternidad**?

Sin embargo, ya desde **Sein und Zeit** se orientaba en ese sentido el preguntar de Heidegger, al menos si se recuerda que la relación del **ser-el-ahí** al ser es la aparición del **ser-el-ahí** como **ser-en-el-mundo**, donde el mundo no es un simple concepto *cosmológico*, sino que dice, en toda su amplitud, el **ser-el-ahí** mismo. Es por esto, desde luego, por lo que veinte años más tarde podemos leer en la **Carta sobre el Humanismo**: Mundo no significa ni un ente ni un dominio del ente, sino: **die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht**, *el calvero del Ser donde el hombre, con toda la potencia de su ser-arrojado, se alza*. La palabra que nombra al mundo, lejos de intentar **die Ausschmückung eines Denkens, das sich aus der Wissenschaft in die Poesie rettet**, lejos de *adornar con ornamentos ajenos un pensar que, rompiendo con la sobriedad del saber, se busca un refugio literario en la poesía*, es pues palabra de pensamiento. El hecho de que esta palabra no haya sido la palabra misma de la filosofía caracteriza precisamente el nacimiento de la filosofía con la limitación que le afecta desde su origen griego *Deberemos preguntarnos*, leemos en **Sein und Zeit** (pág. 100), *por qué desde el comienzo de la tradición ontológica, que para nosotros es determinante —explícitamente en el Poema de Parméni-*

* «La cosa» (luego en *Vorträge und Aufsätze*).

** «Ojeada sobre: lo que es.»

des—, el fenómeno del mundo ha sido **übersprungen**, franqueado de un salto, en sí mismo olvidadizo, y de dónde proviene el renacimiento constante de tal olvido. Esta alusión a Parménides se aclara si uno cae en la cuenta de que el término **Κόσμος**, cuando aparece en el Fr. 4 del Poema de Parménides, es para no figurar allí explícitamente, sino en la locución **Κατὰ Κόσμον**, y, desde ahí, apuntar hacia los *indicios del ser* que enumera como se debe el Fr. 8 —y, por lo tanto, que, a diferencia de Heráclito (fragmentos 30 y 89), Parménides subordina explícitamente el *fenómeno del mundo* a la nominación del ser, en una inversión de las prioridades, aún inexplicita con la palabra de Heráclito, para la cual **Κόσμος** permanece como un nombre fundamental, lejos de reducirse al *como debe ser* de los signos o indicios del ser.

Pero si el término **mundo**, escuchado con un oído que sólo ha podido abrir el movimiento de **retorno aguas arriba** que nos destierra de la filosofía, retrocediendo hasta un pensar más acuciante, no dice, para este pensar, **menos** que ser, sino **más**, nombrando en cuanto tal el **calvero** del ser que, desde el Poema de Parménides, eclipsa a su modo la denominación prioritaria del *ente*, ¿por qué situa Heidegger el ser mismo del mundo en el fenómeno de la **Uni-cuaternidad**? En el libro que publica en 1963, bajo el título **Der Denkweg Martin Heideggers** *, y que subraya tan acertadamente hasta qué punto el pensamiento de Heidegger es, esencialmente, un camino de pensamiento, Otto Pöggeler responde a esta pregunta diciendo: *Está fuera de dudas que es la poesía de Hölderlin la que ha constituido, para Heidegger, la incitación decisiva a pensar el mundo como Unicuaternidad de los dioses y los mortales, de la tierra y el cielo.* La misma observación hacía hecho, en 1954, por Beda Allemann en su libro **Hölderlin und Heidegger** **. Nada más justo que semejante observación, pero con ella, decía en 1952 el propio Heidegger, **vielleicht... sind wir doch nicht ganz im Reinen**, acaso no nos aclaramos, sin embargo, del todo. Porque cabría preguntarse aún: **Warum gerade Hölderlin? Warum nicht Kleist oder Baudelaire oder wen sonst?** ¿Por qué precisamente Hölderlin? ¿Por qué no Kleist o Baudelaire o qué sé yo quién? Tras la observación de Pöggeler permanece intacto el entero problema de un pensamiento que se hace interpelante no sólo a aquellos que han pensado al modo filosófico, sino también de los poetas, y entre ellos electivamente de Hölderlin, no porque la Unicuaternidad del mundo se vería, en sus poemas, a simple vista, sino porque Hölderlin es, de todos los poetas modernos, el único para el cual ha supuesto un problema, e incluso el problema mismo, la relación singular de nuestro mundo con su origen griego, como se ve en su

* *El camino del pensar de M. Heidegger* (traducción Félix Duque, Madrid, Alianza, 1987).

** «Hölderlin y Heidegger.»

primera carta a Böhlendorf. Goethe, en este punto, fue menos radical. La **incitación** de la que habla Pöggeler, si ciertamente es **decisiva**, no ha sido recibida, de modo inmediato, de la poesía de Hölderlin, y no es directamente a partir de Hölderlin como podemos jalonar la etapa de **Sein und Zeit** a la interpretación del mundo como **Unicuaternidad**.

A este propósito hay otras relaciones que, aun cuando no explícitamente subrayadas por Heidegger, no deben ser perdidas de vista. En particular, la importancia que, dos años después de **Sein und Zeit** tendrá para él la lectura del libro de Walter F. Otto, publicado bajo un título tomado de Schiller: **Los Dioses de Grecia**. Leemos en ese libro que acaba de ser traducido al francés³ y que interpreta la *mitología* griega a partir de la poesía, lugar esencial, ella misma, al menos para los griegos, de eso que los romanos llamarán *religión*, y de la cual decía Heidegger que es *cosa romana tanto por el nombre que lleva como por el fondo de la cuestión*, que los griegos fueron aquellos ante los cuales se abrió originalmente el mundo como tierra y cielo... *hombres y dioses*. Pero ahí, según Otto, hay que establecer enseguida una distinción entre dos épocas. Primero, la que corresponde al mundo pre-homérico de la tierra y el cielo, de la que aún nos llega un eco a través de la **Teogonía** de Hesíodo, y después, a partir de Homero, el mundo completamente distinto de los Olímpicos, en lucha con el primero y, sin embargo, sin anularlo jamás. El primer mundo, el de las bodas del cielo y la tierra, y en el cual el cielo

alrededor de Gea

En la embriaguez de su deseo, se extendía sobre ella

/rodeándola

Por todas partes, *

se mantiene, en su adherencia a lo elemental, todavía próximo a Caos, entendido a su vez como la abierta hendidura donde aparecen inicialmente cielo y tierra, antes incluso del nacimiento de los dioses del Olimpo y de los hombres. El segundo mundo es el mundo homérico, a saber, el de los hombres como mortales y de sus dioses como Inmortales, y que, menos próximo al elemento, ya no es solamente el del acoplamiento pánico de la tierra y el cielo, sino, dirá Hölderlin, a propósito de Sófocles, del acoplamiento **trágico** del hombre y el dios y que, experimentado a su vez como **das Ungeheure**, lo excesivo llevado a su

³ Payot, París, 1981. tr. fr. Claude Grimbart y Armel Morgant. (Existe traducción castellana: *Los Dioses de Grecia. La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, 1976². N. del T.)

* Hesíodo: *Teogonía*, «Preludio, 176-178. El fragmento reza así: ἦλθε δὲ Νύκτ' ἐπάγων μέγας οὐρανός ἀμφὶ δὲ Γαίῃ / ἰμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καὶ ᾧ ἔτανύσθ / πάντη.

culminación, amenaza mortalmente a aquellos que lo afrontan. Sólo a la luz de lo que nos dice a este respecto la **Kunstwerk-Vortrag** de 1935, a saber, que la tragedia no es un momento de la historia del teatro, sino el *lugar de la lucha entre dioses antiguos y nuevos* podemos encaminarnos hacia la **Ding-Vortrag** * de 1950. Y nada resulta ahí más alejado de la palabra griega que la Escritura, cuando ésta hace del cielo y de la tierra los complementos de un **creó** cuyo sujeto sería un Dios único. No se trata aquí, sin duda, de fijar dogmáticamente un orden de precedencia, sino sólo de recordar lo que dice Heidegger, aunque sea sin formularlo tan expresamente como Otto cuando escribe en **Los Dioses de Grecia**: *No vayamos a creer por más tiempo que podría ser menos importante interrogar a un pueblo de la grandeza espiritual de los Griegos, en cuanto al objeto de una suprema veneración, que a los hijos de Israel.*

No menos estimulante, aunque en otro terreno, que el libro de Otto fue igualmente para Heidegger el breve y luminoso ensayo que el historiador del arte Hans Jantzen publicó en 1928 en Friburgo, **Ueber den gotischen Kirchenraum. Sobre el espacio interior de la iglesia gótica** ⁴, donde el autor reconoce, como decisivo de este espacio, la **Vierung**, el crucero del transepto que, *centro arquitectónico del edificio, se abre a los cuatro puntos cardinales en cuatro pórticos gigantes que dan a la nave, sobre los brazos del transepto y al coro*. Quien se coloca en la intersección del crucero, por ejemplo en Nôtre-Dame, tiene ante sí el coro donde se alza, en honor de Dios, el altar, tras él la nave, donde se reúnen como mortales los fieles y, a su derecha y a su izquierda, los dos rosetones ** de los que cabe pensar que, a su manera, hacen eco a la Tierra y al Cielo. Es difícil no reparar en una referencia implícita al estudio de Jantzen en esta frase de la **Ding-Vortrag**: **die Einheit des Gevierts ist die Vierung**, la unidad propia de la Unicuaternidad es el cuadrivio *** en el sentido, me decía Heidegger dos años después de las Conferencias de Bühlerhöhe, del **crucero del transepto** a partir del cual Jantzen interpreta, **estructura diáfana**, el espacio interior de la iglesia gótica como el espacio mismo de lo sagrado. La Unicuaternidad, como crucero, sería así al mundo lo que la **estructura diáfana**, en la inter-

* «La conferencia sobre la cosa.»

⁴ Traducido por Julien Hervier en *Información de la Historia del Arte*, mayo-junio 1972, Ed. Baillière, París. (Conferencia pronunciada el 5 de noviembre de 1927, en Friburgo.)

** Beaufret: «rondes verrières» (cfr. Jantzen). ¿Alusión añadida al carácter de «ronda» o «baile en corro» que Heidegger atribuye a «los Cuatro» en la unidad que les reúne?

*** Beaufret emplea, como en todo el pasaje, «croisée», «cruce de caminos», «crucero». Elegimos «cuadrivio» («lugar, sitio o paraje donde concurren cuatro sendas o caminos», *Acad.*) para traducir «Vierung» («cuadratura», «crucero») con vistas a recoger a la vez el sentido de «cruz» o «cruce» y de «cuatro» (*Vier-ung*) que late en el término alemán. Aún más preciso, si se nos permite, resultaría acaso: «Cuadriviatura» («Cuadriviatura») o «Cuadriviación».

pretación de Jantzen, es a la construcción gótica, esto es, aquello sin lo cual todo lo demás ha perdido el centro y se deja solamente enumerar de forma consecutiva como, citado por Pöggeler, lo hace Platón en **Gorgias**: *Los doctos, Caliclés, afirman que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, están unidos por la amistad, el respeto del orden, la moderación y la justicia, y por esta razón llaman mundo al todo de las cosas, y no desorden y desarreglo.* En este texto de Platón, me decía aún Heidegger en mayo de 1975, los cuatro están efectivamente mencionados, pero la **Unicuaternidad** está ausente, allí donde, por el contrario, la palabra poética de Hölderlin menciona, en el esbozo al que más tarde será dado el título de **El Vaticano**, la **wirklich, ganzes Verhältnis, samt der Mitt**, la totalidad de la relación, inclusión hecha de su centro, que nunca es ninguno de los cuatro.

Así, a la luz que fue para Heidegger su diálogo con algunos de aquellos a los que tenía, en la Universidad alemana, por los mejores de sus mayores, y entre los cuales, al lado de Husserl, Scheler y Karl Reinhardt, hay que citar en primer lugar a Walter F. Otto y a Hans Jantzen, del que llegó a ser colega en Friburgo en 1928, es como se aclara a sus propios ojos el camino de pensamiento por el que avanza y donde, solitario, de ningún modo hace de figura aislada. Dejando aparte el lazo de reconocimiento que le une sin cesar a Husserl, la elección de Scheler como dedicatario póstumo del **Kant-Buch**, el saludo a Reinhardt desde **Sein und Zeit**, nos lo recuerdan tanto la recomendación que hace a sus estudiantes en 1936 de leer no sólo el **Diónysos** de Otto (1933), sino su libro *más amplio* de 1929 sobre los **Dioses de Grecia**, como el escrito insólitamente revelador que dedica en 1951 a Hans Jantzen bajo el título de **Logos**, con motivo de su jubilación. Ellos, por su parte, le tienen por mucho más que por un colega más joven y reconocen en él a un pensador cuya originalidad anuncia quizá una mutación decisiva del pensamiento.

Quizá de este modo resulta también más claro que el nombre de **Geviert**, Unicuaternidad, si bien es relativamente fácil reconocer respecto de él que la poesía, electivamente con Hölderlin, es por doquier la evocación de lo que dice, no tiene, según Heidegger, su pleno sentido sino para quien la filosofía como pensar del ser tiene ya un sentido por sí misma, es decir, para aquel cuyo diálogo es ante todo con los fundadores de una diferencia entre **ser** y **ente** que, para los Griegos, y solamente para ellos, deja de ser anónima. No habría habido efectivamente *disensión*, como dice Platón, entre poesía y filosofía, en aquella indiferencia de lo cual marcó el final, para Occidente, la irrupción de los griegos en la historia. Pero con la Unicuaternidad, el ser mismo, me decía Heidegger en 1950, **ent-schwindet**, cede el puesto a (algo) más esencial que él, sin que sea, no obstante, en modo alguno **verschwinden**, lo cual mienta la pura y simple desaparición o como elisión de

algo —o, según la palabra más audazmente intraducible del Maestro Eckhart, **ent-wird** *. He aquí por qué Heidegger, auto-superándose, añadía en consideración a mí en 1952, mientras yo escribía a su dictado: *Ser es un término que proviene de la metafísica en tanto que olvido del ser. Cuando se habla del ser, se habla la lengua de la metafísica. Es una aberración caracterizar por el nombre metafísico de ser la Diferencia misma. Más original que el Ser, que nunca es sino ser del ente, permanece la Diferencia. Es por esto por lo que está fuera de lugar nombrar todavía a esta Diferencia con el nombre de «Sein» (ser), se escriba o no con una y. Aquí, la alusión es al propio Heidegger, que a veces escribió **Sein** con una y (**Seyn**). Pero su última tentativa gráfica, en la carta de Ernst Jünger, que no debía ser escrita y publicada sino tres años más tarde (1955), consistirá más bien en tachar con una cruz la palabra **ser** —lo cual en absoluto quiere decir que ya no nos quede sino hacer una cruz sobre el ser, tras haberlo arrojado por la borda, y una vez comprobado que **Sein und Zeit**, decididamente, era un atolladero. Heidegger escribe en efecto, en el texto cuyo título se traduce equivocadamente por **Contribución a la cuestión del ser**, en vista de que significa más literalmente: **Derecho a la cuestión del ser** **: *La cruz que tacha al ser no debe ser interpretada como un borrón meramente negativo: señala más bien hacia las cuatro regiones de la Unicuaternidad y su reunión en el lugar donde se cruzan. En su cruce, pues, la Unicuaternidad reúne a los cuatro de dos en dos o como un doble dos, y no unilinealmente. No sigamos criticando, sin embargo, porque, nombrando el **Geviert**, la Unicuaternidad de la tierra y el cielo, los mortales y los dioses que, de frente, hacen señales, Heidegger no habla para la televisión, sino que se dirige tan sólo a aquellos de los cuales más de uno, dice Hölderlin**

Mancher

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehen...

más de uno guarda pudor de ir hasta la fuente.

Este pudor de la relación a la fuente, que a la escucha de la palabra de los poetas, ha conducido **regresivamente** al pensar del ser hasta la insólita denominación del **Geviert**, en su **Unicuaternidad**, va a permitir todavía a Heidegger avanzar un paso en su camino. Porque **Geviert** no es aún la última palabra de su decir pensante. Más esencial que la denominación de **Geviert** es en efecto el modo según el cual el propio **Geviert**, como esencia de la Diferencia, *advienes, sich ereignet* —dicho de otra manera, el **Ereignis**—. Aquí, toda traducción falla inexorablemente. La palabra **Ereignis**, dice el mismo Heidegger en **Identidad y Diferencia**, *lässt sich so wening übersetzen, wie das griechis-*

* «des-aparecer», en el sentido de «no-llegar-a-ser».

** *Zur Seinsfrage*.

che Leitwort λόγος und das chinesische Tao *. Intentemos pues, si no traducir, al menos aclarar el término **Ereignis**. Todavía aquí puede venirnos la luz de Goethe —**Goethe und kein Ende**— **, como dice él mismo de otra persona distinta ⁵. **Ereignis** menciona en efecto, si se quiere, **Acontecimiento**, que es la traducción corriente de la palabra **Ereignis**. Pero lo dice en tanto que éste, adviniendo, hace época. Todo lo que hace época nos conduce a nosotros mismos, pero al mismo tiempo nos deslumbra, dejándonos por así decir **estupefactos** por lo que nos sobreviene, hasta el punto que la luz que dispensa no puede ser vista en cuanto tal, y nos supera por su exceso. En este doble sentido es en el que Goethe, mago del equívoco, emplea la locución: **sich eignen**, como recuerda Heidegger, o mejor lo descubre en las últimas páginas de su último libro: **Unterwegs zur Sprache** ***. Presentando su felicitación de Año Nuevo al Gran Duque Carlos Augusto, a quien considera su benefactor. Goethe le escribe en 1828:

**Nur weil es dem Dank sich eignet,
Ist das Leben schätzenswert.**

Sólo en cuanto apropiada al agradecimiento
Nos es la vida digna de estima.

Pero también escribe en el segundo Fausto —¿quizá hacia la misma época?— esta frase que presta a su héroe, cuando a medianoche cuatro *mujeres de canas* aparecen a su lado:

**Von Aberglauben früh und spat umgarnt,
Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt**

Temprano y tarde rodeado de supersticiones
Eso llena la vista, atrae la atención, hace señas ****.

En el primer caso, **sich eignen** está visiblemente pensado a partir de **eigen**, que dice, en cualquier cosa, aquello por lo cual llega a ser ella misma, y que constituye su propiedad. En el segundo caso, por el contrario, el mismo **sich eignen** está enteramente determinado por **sich anzeigen**, que le sigue, pero es a causa de que está pensando a partir de **Auge**, el ojo, en el sentido de **sich dem Auge zeigen**, manifestarse ante los ojos, que incluso se llenan excesivamente, hasta el punto de

* «Se deja traducir tan poco como la palabra-guía griega *Logos* o la china *Tao*.»

** «Goethe, siempre Goethe.»

⁵ De Shakespeare, en *Shakespeare und Kein Ende* (y ya para siempre).

*** «De camino hacia el lenguaje.»

**** *Fausto*, Parte II, Acto V, Escena V, Cansinos traduce: «¡Estamos envueltos en supersticiones, antiguas y nuevas! Se insinúan, se muestran, nos advierten». (*Ed. cit.*, III, pág. 1351.)

que con el **Ereignis** es más bien la cosa misma la que nos fija bajo su mirada, de que ella no se deja captar visualmente, en el sentido en que Aristóteles decía: *Como los ojos de los nocturnos ante la luz del día, así nuestra mirada pensante frente al resplandor de lo más Radiante*. Es éste el modelo mismo de eso que el gramatólogo Johannes Lohmann, que fue también colega de Heidegger en la Universidad de Friburgo, llamaba una **convergencia etimológica**, la cual se complacía en oponer a las facilidades más superficiales de la etimología divergente. Heidegger se coloca en el foco mismo de esta convergencia para entender/oír **Ereignis** a la vez como aquello que nos descubre a nosotros mismos y quien, por exceso de luz, nos deslumbra —lo cual no es reducir el pensamiento a la etimología, sino hacer de la etimología misma uno de los instrumentos del pensar—. En el **Ereignis** así entendido, me decía desde 1949, *el hombre es traspasado por el ser hasta convertirse en Dasein, y este Ereignis es la verdad del ser a la que el Dasein pertenece esencialmente*. A lo cual, veinte años más tarde, casi al final del último Seminario del Thor, hace eco esta frase incidental que no ha sido recogida en el Protocolo: *Desde la Carta sobre el Humanismo, continúo diciendo Ser, pero pienso Ereignis*. A nosotros nos toca aprender aquí a sustentar la experiencia, sin que esté en nuestro poder atenuarla en nada.

Puede decirse que Heidegger, al menos desde que salió de la colecta clásica de títulos que supone la carrera universitaria, no ha dejado de pensar en la relación al **Ereignis**, esto es, al **exceso del sentido**, próximo por eso al Hölderlin que escribía a su amigo Böhlendorf: *Temo que mi destino sea el del antiguo Tántalo, a quien sobrevino, viniendo de los dioses, más de lo que pudo digerir*.

Ereignis es, en efecto, según Heidegger, en el doble sentido del término, la explosión única de la poesía griega con los Poemas homéricos; después, su maravilloso desarrollo lírico y trágico de Píndaro a Sófocles. Pero también fue **Ereignis**, en el mismo mundo, el nacimiento de la filosofía como distinta a la palabra poética, y cuyos primeros documentos son una frase de Anaximandro, los *fragmentos* de Heráclito y el Poema de Parménides. **Ereignis** es igualmente la historia toda de la filosofía a partir de ese inicio radiante hasta nosotros mismos, que presuntamente hemos rebasado el final, pero que vivimos sin saberlo en el enigma de un mundo cuyo origen coincide en su tiempo con el nacimiento de la filosofía **moderna** y que es el mundo de la técnica moderna. Recordemos simplemente que, desde 1955, la única cuestión de Heidegger fue la de la técnica moderna como **Ereignis**, lo cual le aparta tanto de los celosos partidarios del *progreso* como de aquellos que lo vituperan, y aún más de los botarates que estúpidamente presumen de tomar para sí los medios que aquél desarrolla, para subordinarlos a fines o valores pretendidamente supremos, ya sean hedonísticos, mo-

rales o religiosos. **Ereignis**, en fin, es, sobreviniendo *con paso de paloma*, la cuestión que por vez primera formula **Sein und Zeit**, sin que pueda decirse que dialécticamente le fuera necesario no poder plantearse hasta esa fecha, en vista de que es posible desde el principio y en todo momento, y que es, **otro comienzo**, la primera puesta en camino del paso que se desgaja de la metafísica retrocediendo respecto a ella, y cuya andadura es, con todo el vigor del término, **desenvoltura**. Pero no basta con jugar a **desenvueltos**, de cara a un saber presuntamente a superar, para reunirse con Heidegger en su camino. Sólo aquellos que hayan tenido la paciencia de un largo desciframiento de todo lo que la filosofía, en su historia, nos da a oír * y a leer, primero en griego, después en latín, después en otras lenguas portadoras de historia, llegarán a ser, acaso, los que miren al **Ereignis**. En nuestro tiempo de creciente ignorancia y de instrucción cada vez más decididamente cibernética, es de temer que los aficionados a Heidegger, que ya pululan en los más diversos campos, no hagan más que reencontrar a través suyo lo que Kant llamaba, a propósito de los Eclécticos, **ihre eigenen Grillen**, sus propias quimeras.

Heidegger está ahí, sin embargo, y nos resulta hoy más presente que nunca en su taller de pensar, como le gustaba decir, donde trabaja apartado de toda publicidad mundana, ya con los útiles conocidos hasta ahora, ya con no se sabe qué útiles que él mismo inventaba, en una obra siempre venidera. Por eso René Char, que es hombre del mismo *oficio de punta*, cuando le alcanzó en su Provenza la noticia de la muerte del hermano mayor y también el amigo que para él era Heidegger, escribió entonces unas líneas, publicadas tres años más tarde en una breve compilación a la cual dio por título **Fácil de llevar**. Helas aquí, en su brevedad de aforismo:

Martin Heidegger ha muerto esta mañana. El sol que le ha acostado le ha dejado sus útiles y no se ha quedado más que con la obra. Ese umbral es constante. La noche que se ha abierto de preferencia ama.

Sigue simplemente la fecha: Miércoles, 26 de mayo de 1976.

Trad. de J. Pérez de Tudela

* Recogiendo el doble sentido de «entendre».