

HEIDEGGER

El fracaso del ser

ARTURO LEYTE

Heidegger. El fracaso del ser

© Arturo Leyte, 2015.

© de esta edición, Shackleton Books, S. L., 2024.

Shackleton
— b o o k s —

   @Shackletonbooks
shackletonbooks.com

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.

Diseño de cubierta: Pau Taverna

Diseño: Kira Riera

Maquetación: reverté-aguilar

© Fotografías: todas las imágenes son de dominio público a excepción de las de Ullstein Bild/Gettyimages (pp. 6, 52, 121 sup.).

ISBN: 978-84-1361-308-6

Depósito legal: B 22325-2023

Impreso por EGEDSA (España)

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

CONTENIDO

A propósito de este libro	5
Preámbulo: una fotografía de Heidegger	11
El filósofo	11
El carácter de la obra y su deriva	20
El estilo y la expresión	24
La aventura ontológica	31
La cuestión del ser. Preliminar	31
Ontología y metafísica	40
La cosa	47
<i>Ser y tiempo</i>	55
El libro	55
El análisis existencial (Primera sección)	63
La muerte y el sentido (Segunda sección)	70
La verdad y el arte	83
A propósito de Platón	83
De la esencia de la verdad	89
El origen de la obra de arte	97
Historia y metafísica	107
La historia del ser	107

La metafísica	114
La esencia de la técnica	124
La casa del ser	133
La «Carta sobre el humanismo»	133
El poema y la cosa	142
Epílogo	157
Apéndices	165
Bibliografía	167
Cronología	173

A propósito de este libro

Este libro plantea una aproximación a Heidegger. Por varios motivos, sin embargo, la tarea aparece gravada de antemano: una obra todavía en curso de publicación casi medio siglo después de su muerte; una extendida controversia sobre la figura del filósofo; un desacuerdo general sobre el propio sentido y el alcance de su filosofía... No sabemos siquiera si esa obra merecerá en el futuro ocupar una posición tan relevante como la de sus predecesores inmediatos: Nietzsche, Hegel, Kant... o simplemente resultará marginada. Pero por motivos que aquí se presuponen y desarrollan, la obra de Heidegger conecta con la de aquellos en un sentido imposible de atribuir a cualquier otro filósofo del siglo XX, tal vez porque en ella se convoca a toda la «historia de la filosofía».

En esta presentación se renuncia de manera expresa a una exposición enciclopédica y se opta, en cambio, por un enfoque sumario que reproduzca el problema de fondo que recorre todo el trayecto de Heidegger. Aun así, es obligado señalar la dificultad que cualquier exposición de su filosofía tiene que afrontar: reconocer las claves de

Heidegger



Pese a su problemática relación con el nazismo, que por otra parte fue la que de un modo perverso también amplificó su figura de un modo inusual, Heidegger (en la fotografía, en su jardín) sigue siendo uno de los filósofos que mayor influencia ha tenido sobre todo el pensamiento del siglo XX, orientando corrientes como el existencialismo (Sartre), la hermenéutica (Gadamer), el psicoanálisis (Lacan), el posestructuralismo (Foucault) y el deconstruccionismo (Derrida).

ese trayecto y decidir en qué medida a lo largo del mismo se abandona una cuestión por otra o, por el contrario, solo se reitera la misma. Aquí se parte del supuesto de que Heidegger solo se planteó una cuestión, que él mismo configuró y desfiguró de tal manera que la propia forma de reflejarla y expresarla acabó convirtiéndose a su vez en contenido decisivo de su propio pensamiento. Tal vez con esto tenga que ver lo que dijo Hannah Arendt de sus clases: «Heidegger nunca piensa sobre algo: él piensa algo», incluso cuando se trata de Aristóteles, de Kant o de Nietzsche. Eso vuelve sus textos más difíciles, porque casi nunca se refieren a un tema cerrado que a él le tocara simplemente exponer: cuando piensa, se arriesga, y eso los vuelve más vulnerables, en ocasiones erróneos y a veces hasta ridículos.

Este libro presupone esa dificultad y no puede eludirla, pero intenta seguir un camino concentrado que permita obtener al final una versión completa, aunque en absoluto cerrada: su propia obra se encuentra abierta al lector para que él mismo siga su camino. El mío en este libro queda articulado siguiendo este orden: un preámbulo, cinco capítulos y un epílogo.

El preámbulo, a modo de fotografía impresionista, tiene la intención de sumergir al lector en mi visión de «la cuestión Heidegger» acentuando sus rasgos más expresivos.

El cuerpo del libro propiamente dicho intenta reflejar de alguna manera el trayecto del filósofo, aunque renuncie a una presentación cronológica. En su lugar,

se plantea un paseo por el problema del ser a partir de sus significantes decisivos: el del propio ser, el sentido, la existencia y la muerte; el tiempo y la nada; la verdad y el arte; la metafísica y la historia; la técnica; el lenguaje y la poesía... El epílogo, de la misma forma que el preámbulo, trata solo de cerrar mediante otra impresión el alcance y también el fracaso del filósofo.

Con independencia del preámbulo y del epílogo, que pueden leerse de forma autónoma, el resto de los capítulos obedece a una sucesión argumentada. De ellos, sobresalen dos que en cierto modo funcionan como llaves: «La aventura ontológica» y «La verdad y el arte». Sería más difícil reconocer la trama del presente estudio sin tener eso en cuenta. Quizá convenga también asumir ciertas reiteraciones e insistencias de las que soy consciente; algunas se deben al asunto en sí, otras puede que cumplan una función de ayuda y recuerdo.

Desde que se publicara por primera vez en el año 2015, este libro no ha perdido nada de su vigencia ni, sobre todo, de su intención original: introducir al lector en el pensamiento de Heidegger más allá de la conocida controversia personal sobre el filósofo. Si bien a raíz de la publicación de los famosos «Cuadernos negros» a partir del año 2014, esta controversia ha crecido hasta llegar a poner en duda el valor de su propia obra, el libro que vuelve a aparecer ahora impreso no se ve obligado a modificar ninguno de los aspectos fundamentales que guiaron su redacción original. En cuanto a la cuestión más controvertida, tanto el Preámbulo («Una fotografía

de Heidegger») como el Epílogo mencionados dan cuenta sin renunciar al presupuesto básico de que la obra del filósofo, llena de luces y de sombras extremas, ilumina sin embargo con una clarividencia inusual su propio tiempo, que no ha dejado de ser el nuestro.



Preámbulo: una fotografía de Heidegger

El filósofo

La obra de Heidegger no ha concluido. Su publicación aún tendrá que esperar años antes de completarse. Entretanto, esa obra ha vivido diversas recepciones, algunas extrañas entre sí. Prácticamente todas las corrientes filosóficas del siglo XX, desde la fenomenología, el existencialismo y el marxismo, hasta el estructuralismo, el deconstruccionismo e incluso la filosofía analítica, han pasado por Heidegger, casi convertido en punto de partida o de llegada de lo que el siglo llamó «filosofía». Su pensamiento ha despertado a partes iguales tanto admiración y veneración como profundo rechazo, hasta llegar a ser considerado un exponente señalado del mal (nazismo, antisemitismo, reaccionarismo). En el medio, de modo inquietante, siempre surge la cuestión de si ese mal se limitaba al personaje o se extendía a su obra. En estas condiciones, ¿qué imagen se puede ofrecer de su filosofía? Además, ¿cómo hacerlo cuando el personaje se ha antepuesto a su obra, apareciendo bajo diversas poses: del deslumbrante profesor de universidad, iluminador de

En camino hacia su biografía

El 26 de mayo de 1976 Heidegger murió en Friburgo. Su entierro tuvo lugar el 28 de mayo. Heidegger quiso ser enterrado en su tierra natal, en el lugar donde se sentía verdaderamente en familia, donde hundía sus raíces la memoria de los antepasados, donde el cielo alza su bóveda por encima de una región libre, abierta y luminosa, cuya aparente aspereza esconde sin embargo serenidad. Quería regresar allí, al lugar desde el que había emprendido su andadura: el suelo de la patria, las fuentes. Quiso regresar a casa y abandonar un mundo de actividad febril, locura y desolación, volver a la herencia de la patria, reunida a lo largo de varias centurias de fuerzas humanas y celestes: la iglesia de San Martín de Messkirch era el símbolo de esa eterna permanencia.

[...]

El lenguaje de las fórmulas litúrgicas era cristiano: el sobrino sacerdote, Heinrich Heidegger, las manejaba con cuidado,

posiciones filosóficas, políticas y teológicas extremas, al nazi uniformado; del seductor de estudiantes al impostado campesino con corbata; del solemne conferenciante al sospechoso antisemita? En esta paradoja se vislumbra la anomalía inseparable ya del nombre «Heidegger»: un cliché en el que se confunde la lucidez teórica con la expresión disfrazada del personaje. Heidegger se ve asociado

conforme a los deseos de su tío, familiarizado con su proximidad y lejanía respecto a la Iglesia católica. Las tres plegarias pronunciadas en la capilla del cementerio seguían textos y ritos de la liturgia fúnebre católica. ¿Era la vuelta a casa del hijo pródigo, el retorno al seno de la Iglesia? El escritor Albert Krautheimer, que fue durante más de una década cura de Bietingen, cerca de Messkirch, solía decir: «Los miembros de la Iglesia celebrarían que Martin atravesara el umbral principal de la iglesia de San Martín de Messkirch con hábito de penitente; pero hace mucho tiempo que ya entró en ella por la puerta de la sacristía, como antes, cuando era el hijo del sacristán». Y Krautheimer sabía lo que decía, puesto que era él quien había escondido los manuscritos de Heidegger en la imponente y empinada torre de la iglesia de Bietingen durante la época de la confusión e incertidumbre de la guerra y la posguerra.

Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*.¹ 

¹ Edición española de Helena Cortés Gabaudan, Alianza Editorial, 1992, págs. 382 y 383.

tanto con el último hito de la vasta tradición que va desde Platón y Aristóteles, hasta Kant, Hegel y Nietzsche, como con la grandilocuencia del profeta que susurra evocadoramente una nueva historia, arraigada sin embargo a la tierra natal. Quizá, el aura del personaje vino también a reflejar de manera confusa el irresoluble conflicto de su tiempo, que oscilaba con peligro entre la tradición y

El 26 de mayo de 1976 Heidegger fallece en Friburgo. Es enterrado en San Martín de Messkirch (en la imagen) según el rito católico; su hijo Hermann lee poemas de Hölderlin; su amigo y paisano, el sacerdote católico B. Welte, hace el elogio fúnebre.



su destrucción. En ese sentido, el filósofo vino a dar de nuevo voz a su época y a ser reflejo de un público para el que la reflexión consciente (es decir, la filosofía) nada podía contra la historia, cuyo curso procedía como una fuerza autónoma e imparable de la que podía esperarse cualquier resultado. Y el resultado llegó en forma de catástrofe mundial: Heidegger elaboró el grueso de su obra, aquella que lo elevó a figura maestra de la filosofía, entre las dos guerras mundiales que supusieron el último adiós a la historia y la cultura europeas, definitivamente convertidas en ruinas al llegar 1945. Si contra el personaje pesa como una losa la condena de que contribuyó con su

filiación política al nazismo y vinculó su biografía al desastre general, cabe preguntarse si ese desastre no arrasó a la propia filosofía en su última gran aparición épica, que fue precisamente la de su obra. En la cumbre de la paradoja, como si se tratara de una gran escenificación trágica, la obra del sospechoso personaje aparece por otra parte llena de una lucidez inusitada para iluminar su propio tiempo —incluso las ruinas— al formular adrede, como marca de su filosofía, un discurso extemporáneo, porque por descontado «la pregunta por el sentido del ser», planteada como inicio y núcleo de su pensamiento, no sonaba contemporánea, sino antigua y trasnochada. ¿Pero lo era?

Sin duda, Heidegger adoptó como *leitmotiv* de su tarea filosófica la fórmula más clásica y amortizada —el ser—, pero precisamente como fórmula rompedora. Su gesto no obedeció así a una simple repetición —una versión del original de Aristóteles—, sino a un supremo ajuste de cuentas con la tradición de la filosofía, emboscada y confundida tras cada reflexión y enunciado sobre el ser. Con un golpe de efecto, en las cuatro primeras páginas de su obra principal, *Ser y tiempo* (1927), Heidegger recupera inesperadamente el pasado de la pregunta desde Platón hasta Hegel y lo propone como el problema exclusivo y más actual, aunque olvidado, de la filosofía. De ese modo se introduce él mismo en escena como evocador y continuador privilegiado. ¿Fue acaso ese eco que procedía del pasado más antiguo el que catapultó a la fama una reflexión casi inaccesible bajo una retórica novedosa? ¿Se

percibió en el mismo eco, tintado de nostalgia romántica —el olvido del ser—, un esperado motivo de ruptura con la tradición moderna, a todas luces desencantada, para engancharnos a la antigüedad perdida? ¿Percibió aquel lector de entreguerras en las figuras de la «existencia» y la «muerte», planteadas de forma filosófica en *Ser y tiempo*, otro remedo de salvación heroica que lo alejaba de su malestar en la cultura? ¿Escuchó el ciudadano sin nombre y sin atributos en la «angustia» la voz de su propia conciencia y desolación? En todo caso, más allá del eco público de su texto, Heidegger arrojó provocadoramente contra su tradición contemporánea, que se había quedado al mismo tiempo sin pasado y sin futuro, la antigua cuestión del ser en toda su extrañeza, recuperando su actualidad perdida al margen de la tradición moderna. Aunque con toda probabilidad, la convocatoria del ser surgió ya inicialmente con una intención muy calculada (o por lo menos como señal de una oscura convicción) contra dos dogmas contemporáneos de la Ilustración, y de paso contra dos tendencias antagónicas y apabullantes del primer tercio del siglo xx: el significado lógico-analítico de verdad científica, representado por la tradición liberal anglosajona, y la utopía marxista, representada por la tradición socialista. De este modo, Heidegger también se apartaba en ese momento, y de forma expresa, del siglo de Wittgenstein y Lukács. Al mismo tiempo, se desmarcaba de su tradición alemana más próxima, encarnada en el neokantismo de Rickert y Natorp, la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey. La filosofía no

podía quedar recluida en escuelas ni tendencias académicas: la pregunta por el ser tenía que recuperar su vocación histórica, pero al margen de la tradición moderna, cifrada en el sobrentendido progreso de la ciencia y la política. No cabe duda de que, para el filósofo, la ilustración todavía tenía pendiente superar un examen que cabía la posibilidad que suspendiera: *aclarar en qué consiste ser*. Esta incierta cuestión se convirtió en el emblema de su filosofía en aquella actualidad de entreguerras.

Pero ¿qué constituía lo más específico de la pregunta por el ser y, de paso, su carácter antimoderno? A buen seguro esto no podrá ser vislumbrado sino hasta el final de este libro, pero cabe anticipar un indicio que nos guíe en la lectura y la aproximación. Si bajo su comprensión nominalista habitual el término «ser» aparece en toda su obviedad remitido a la esfera gramatical y lingüística —el verbo «ser»— o a la puramente material —las cosas que aparecen a nuestro alrededor—, Heidegger adelantó una respuesta extraña: el tiempo inherente a la categoría verbal no tiene solo un carácter gramatical, sino real y efectivo. Por lo mismo, bajo el término «ser» no hay que sobrentender solo un significado lingüístico o un concepto lógico, sino solidariamente también la misma cosa tal como aparece; por «ser» no cabe entender lo uno (el verbo) y lo otro (la cosa) por separado, sino justo su vinculación. Bajo esta premisa, la cuestión del ser rompió un sobrentendido de la filosofía moderna, que confinaba su significado *por separado* a la lógica del lenguaje, a la ciencia natural o a la dialéctica revolucionaria. Lejos de eso,

en la propuesta inicial (casi iniciática) de Heidegger, el ser aparecía tan solo como *lo anterior*, sin reglas que garantizaran su presencia. Pero ese carácter de entrada indescifrable e intratable mediante cualquier método lo remitía a una esfera inquietante, de la que pese a todo tenía que hacerse cargo la filosofía. Y Heidegger se hizo portavoz de su propio encargo, lanzando la filosofía hacia un horizonte inédito en el siglo XX y abriendo un camino que enfrentaba la razón moderna con su propio fundamento.

En realidad, lo que se cuestiona desde la pregunta por el ser, tal como en sus comienzos queda planteada en Heidegger, es si lo que la tradición ha llamado «ser» cumple realmente las expectativas esperables de un principio filosófico. Ya *Ser y tiempo* se inicia a partir de este problema y marca el trayecto posterior de Heidegger: si desde Descartes hasta Hegel y Nietzsche ese principio fue reconocido como el del yo o la conciencia, bajo cualquiera de sus formas establecidas (el individuo, la clase social, la sociedad civil, el estado político, todas ellas reconocibles como «subjetividad»), la propuesta de Heidegger lo suspende de su función de principio, en cierto modo enterrándolo bajo una figura filosófica de entrada más original y en cierto modo extraña a cualquier fijación: la *existencia*. Este libro tendrá que aclarar qué hace de la existencia algo tan extraño a la subjetividad y por qué se constituye en expediente filosófico de la disolución del significado de sujeto y, en general, de todo principio. ¿Y si lo filosófico fuera reconocer de una vez por todas que cualquier figura —sujeto, objeto— que se presentara como principio sería, por

eso mismo, impostada? ¿Qué quiere decir, por otra parte, la noción que en Heidegger viene a liquidar ese problemático significado de principio: el *sentido*? ¿Qué relación guardan en su obra la *existencia* y el *sentido*? Estas cuestiones tendrán que ser dilucidadas en estas páginas. Por el momento baste señalar que en ese inicio de Heidegger queda suspendido el papel que la modernidad atribuyó a su fundamento, a saber, el de sujeto, yo, conciencia o espíritu, nombres que identifican aquella subjetividad que Descartes convirtió en principio no ya solo de la filosofía, sino del ser («Pienso, luego soy»).

¿Pero es Heidegger tan original? Se podría decir que otros hicieron descubrimientos parecidos en ese incierto comienzo del siglo XX, que nos resulta incierto justo por lo mismo que para Heidegger: la incapacidad de identificar un principio o fundamento del conocimiento y la ciencia. Así, por ejemplo, Freud, o incluso el mismo Husserl, con su comprensión de la conciencia como intencionalidad (que interpreta la primera más como una dirección que como una posición). Pero aun en esta legítima compañía no se entendería del todo la originalidad de Heidegger. Después de todo, Freud, igual que Husserl, continuó considerando como principio un yo, aunque en el caso de este último se tratara de un yo estratificado y desestructurado, cuya realidad patológica formaría parte natural del mismo, mientras que Heidegger abandona la arquitectura del yo y reconoce, en su lugar, otro origen, radicalmente imposible de exponer y hasta de interpretar, pero no porque esconda un significado oculto detrás,

sino porque es lo más inmediato y anterior, en el sentido de que se encuentra en todo momento a nuestro alcance sin que por otra parte podamos determinarlo: el puro *ahí* de la existencia, que desaparece en la misma medida en que pretendemos fijarlo.

El carácter de la obra y su deriva

En realidad, Heidegger solo escribió un gran libro, *Ser y tiempo*, que quedó inacabado. Su interrupción no se explica solo desde la vicisitud editorial: ¿acaso podía esperar Heidegger una *respuesta* a la pregunta sobre el ser más allá de un indicio provisional? En ese sentido, su obra maestra también puede ser leída como la exposición de un fracaso, pero que emergió ya como tal de forma intencionada. En efecto, lo más decisivo de ese libro mayor, que destruía la tradición filosófica a la que al mismo tiempo elevaba a su nivel más alto, surge seguramente con la intención de hacer aparecer de forma expresa el fracaso de la cuestión del ser, pero siguiéndolo paso a paso. Algo así como si el técnico de fotografía nos mostrara a la luz el proceso del revelado químico de una imagen, que por desgracia nunca llegaremos a ver, precisamente porque se ha realizado a la luz; algo así, también, como si en la medida en que la cuestión del ser se pudiera exponer, dejara de ser. Pues bien, tal vez Heidegger llevó a la forma de obra escrita la cuestión del ser, pero entendida también como «dejar de ser», haciendo de esta exposición

velada de antemano la cuestión misma de la filosofía. El lector que afronte hoy este aparente juego se encontrará expuesto a dificultades, la primera de todas relativa a esa aparente incongruencia, pues ¿para qué intentar exponer «algo» si justo la exposición lo va a invalidar? El corazón mismo de su filosofía remite a esa vinculación entre lo que aparece y su dimensión encubierta, a la que Heidegger, rompiendo también con su tradición inmediata que viene del filósofo Husserl y la fenomenología —la teoría que apunta a identificar la esencia de las cosas no en una esfera conceptual, sino justo en su pura manifestación—, llamó «fenómeno». Como se verá ya desde el capítulo «La aventura ontológica», en esta cuestión del «fenómeno» así entendido reside la novedad de «la cuestión del ser».

Con todo, lo más expreso de este sentido de fracaso (dejar de ser) ligado al ser se proyecta en su obra bajo dos grandes supuestos: por una parte, la imposibilidad de una certeza teórica acerca del mundo; por otra, la falacia de una reconstrucción histórica del tiempo. La exposición de este doble fracaso ataca a la vez a los dos pilares de la imagen moderna del mundo: la ciencia y la historia. Para Heidegger, la cuestión del ser resultará anterior a cualquier doctrina científica sobre la naturaleza (la esfera del objeto) y la historia (la esfera del sujeto): objeto y sujeto aparecen solo como máscaras visibles y fijaciones de lo que rehúsa una presencia teórica. El conocimiento científico no garantizaría así ninguna certeza. Ciertamente, la cuestión de la verdad se jugará en otra esfera, una que por otra parte el filósofo tendrá que hacer explícita.

Con este fracaso teñido de tintes trágicos tiene que ver sin duda el carácter mismo de las publicaciones posteriores a *Ser y tiempo*, casi siempre en forma de opúsculos de extensión variada, más o menos ocasionales y reunidos de forma no siempre justificada (*Caminos de bosque, Hitos, Conferencias y artículos*); obras, pero de carácter fragmentario (*Aportes a la filosofía. Del acontecimiento*) y no publicadas en vida; o incluso cuadernos, también inéditos, que mezclan pensamientos y meras opiniones, cuando no auténticas visiones mesiánicas y apocalípticas (*Cuadernos negros*). En todo caso, Heidegger no volvió a publicar en vida una obra completa de la envergadura y el alcance de *Ser y tiempo*: su trayectoria posterior tal vez solo se deje caracterizar, en términos que afectan tanto al tema como a la expresión, como una *deriva*, siempre pendiente de aquel proyecto inconcluso de 1927. La crítica ha preferido traducir esa vicisitud general a partir de 1930 bajo el significado de «giro» o «vuelta»; no se sabe muy bien si como inversión de aquella propuesta (en ese caso, yo hablaría más bien de consumación extrema de la misma) o como cambio absoluto de dirección. Ocurre, sin embargo, que «giro» no describe lo bastante un cierto *errar* que en muchas ocasiones parece utilizado *ex profeso* por el propio filósofo como soporte y justificación de los contenidos de su obra. Si de todos modos hubiera que buscar una llave todavía filosófica para justificar esa *deriva*, esta se escondería bajo la palabra «verdad», significante que se vuelve sustituto privilegiado del término «ser»

nada más concluir su obra principal. Lo más relevante de la entrada en escena de ese término procede paradójicamente del desmontaje del propio significado lógico de verdad en aras de su constitución temporal, que modificará de raíz el significado general de «teoría», por lo menos si la verdad remite a algo previo que no se puede tematizar ni instrumentalizar (el tiempo). La continuación del pensamiento de Heidegger por esta vía, que deja de identificar la verdad con la lógica, lo redirige una y otra vez a la búsqueda de un *lugar* para la verdad, uno que de forma obvia no podrá identificarse con significado o posición alguna. En cierto modo, al distanciarse de cualquier perspectiva significativa y lógica, Heidegger recae en determinadas elecciones temáticas para dar cuenta de aquel sentido atemático previo y opta de forma ejemplar por el arte, la arquitectura y, sobre todo, la poesía como escenarios privilegiados de la manifestación de la verdad. En este libro se considerará su reflexión sobre el origen de la obra de arte, lleno a un tiempo de lucidez teórica y mistificación, quizá como resultado de la misma pretensión: ¿cómo identificar un lugar para aquello que por definición no puede tenerlo? Esta paradoja recorre el camino posterior a *Ser y tiempo*, lleno a veces de acierto filosófico, aunque también de desatino, entorpecido además por un irritante tono litúrgico. El punto más litigioso de la filosofía de Heidegger se encuentra aquí, en la cuestionable brillantez de unas descripciones que pretenden establecerse como verdad por encima de cualquier condición y reflexión.

El estilo y la expresión

El lector de Heidegger se enfrentará siempre a la dificultad literaria de sus textos, que paradójicamente ha hecho fortuna: con frecuencia Heidegger es recordado más por su expresión que por su contenido filosófico. La jerga del filósofo se ha tratado como si fuera una marca de la casa, casi una atracción: denostada y ridiculizada muchas veces desde distintas posiciones teóricas —el caso de dos filósofos antagónicos como el crítico de la Escuela de Fráncfort T. W. Adorno, y el analítico positivista R. Carnap— y ensalzada y alabada otras, como por lo general ha ocurrido en la tradición española, italiana y francesa. Pero ¿en qué radica la singularidad de su lenguaje? Es muy probable que en dos aspectos: la exploración evocadora de la lengua más allá de su pura determinación lingüística y léxica, que le lleva a retorcer literalmente las palabras con la secreta intención de devolverles su valor real por encima del puramente nominal —búsqueda de oscuras etimologías y variaciones casi infinitas de los prefijos y sufijos propios de su lengua alemana—, y el uso recurrente de un tipo de imágenes y metáforas que, bajo la apariencia de una engañosa sencillez, esconden una enorme dificultad, por no hablar de las veces que su tono oracular despista la propia intención teórica al confundirla con la imagen de la que se sirve. Los conocidos ejemplos del «pastor del ser», el «claro», el «camino de bosque» y «la casa del ser» obligan al lector a discernir la aparente ingenuidad de su intención para saber de qué se está hablando.

En cualquier caso, por encima de la elección de ese estilo y de la irritación que a veces pueda provocar, habría que considerar a otra luz más decisiva si el propio descubrimiento filosófico de Heidegger forzó esa expresión y exigió obligatoriamente metáforas sin las cuales la teoría quedaba paralizada. Sin duda, cabe preguntar qué tipo de descubrimiento filosófico puede exigir esa expresión y qué teoría necesitaría de la metáfora para avanzar, con el peligro que conlleva esa elección. A la dificultad terminológica de *Ser y tiempo*, en el fondo superable porque respeta un orden y una regularidad (la «jerga ontológica»), le sigue una dificultad todavía mayor de la obra posterior. ¿Realmente exige eso de lo que está hablando tal expresión y estilo? Tal vez, para ayudar a comprender la extraña relación entre el estilo, la expresión y la reflexión, haya que recordar aquí su descubrimiento de la ambigüedad original en la que se encuentra toda teoría: el ser es a un tiempo lo que decimos, pensamos y hacemos, y lo que nos deja decir, pensar y hacer. De ahí que la representación moderna de un sujeto que conoce un objeto o domina un mundo sea una ficción, porque ambas figuras —sujeto y mundo— derivan de esa ambigüedad anterior. Es a la luz de la insólita intención expresa de sumergirse en esa ambigüedad y, por así decirlo, tratarla desde dentro, bajo la que habría que considerar la extraña mezcla de descubrimiento filosófico y expresión mítica. No hay más que recordar a Platón, cuyo camino de pensamiento resulta inseparable del modo de decirlo, hasta tal punto que en ocasiones este resulta tan decisivo

que dispone lo que hay que decir. Pero Platón piensa inicialmente: casi se encuentra fundando la propia relación entre el contenido teórico y su expresión; mientras que Heidegger se encuentra al final, cuando en definitiva no hay relación vinculante entre ambos y la elección de la expresión constituye ya una decisión filosófica que corre así el peligro de no resultar acertada. La *deriva* de Heidegger tiene que ver con esto, hasta convertirlo en problema y constituyente de su propia reflexión. Después de todo, su punto de partida es que la propia expresión —y no solo lo terminológico— se encuentra identificada de tal manera con determinada gramática —aquella que precisamente ha olvidado la cuestión del ser—, que imposibilita la propia tarea teórica. La luz y la sombra de su propio trabajo filosófico se encuentran mediadas por ese presupuesto original y por esa indecisión estructural respecto no solo a qué decir, sino a cómo decirlo: en tramos de su obra lo que se dice parece derivar de cómo hay que decirlo. No resultará extraño entonces que su filosofía dependa de la expresión y muchas veces se decida en ella, sobre todo si se ha asumido que esta no es un medio exterior para decir algo que ya se sabe, sino la vía para reconocer lo que no se puede llegar a saber.

Resultará clara también la patente vulnerabilidad de su pensamiento, expuesto sin cesar al ridículo y al error, si se acepta que muchas veces transita a oscuras, como reconocimiento de la situación, pero a veces también como una elección escénica. También es posible que en algunas ocasiones el tono sea elegido adrede por pura evocación,

nostalgia o incluso intención política, como cuando confiere un tono trágico al yo vulgar de cada caso (falso héroe, además de peligroso), por el mero hecho de existir, y lo eleva a visión metafórica de su propia época transmutado en la figura de Prometeo que fracasa cuando busca dar el conocimiento a los humanos y, pese a todo, encuentra en ese fracaso su victoria. A buen seguro el fracaso contemporáneo del conocimiento no exigía dotarlo de un aura trágica, sobre todo porque el propio Heidegger sabía que cualquier traslado de la tragedia griega era impostado.

La cuestión clave del asunto de la expresión, con todo, procede de la imposibilidad de reconocer una vía que se pueda transitar o, solidariamente, un fin o destino que nos pueda acoger. Tal imposibilidad reclamó dos señaladas metáforas, ya apuntadas, para continuar la teoría: el *camino* y la *casa*. Frente al «método» científico moderno, el «camino» se transformaría así en nueva figura del pensamiento, reconociendo que la única certeza solo puede identificarse con el propio tránsito, un «camino de bosque» siempre interrumpido, fórmula literaria preferida por el filósofo, que se convierte casi en el lema de su pensamiento, para recrear esa pérdida en la espesura y oscuridad, pero casi como deseado fracaso del trabajo filosófico: el itinerario hacia el ser no contiene hoja de ruta y se vuelve un permanente camino sin Ítaca a la que llegar, un puro intermedio. El uso literario del «camino» refleja de nuevo la sugerida ambigüedad de cómo un descubrimiento se puede devaluar si solo acaba prevaleciendo el eco de su expresión o si la metáfora

acaba confundiéndose de forma mítica con la cosa, casi substituyéndola, o con la propia obra y tarea filosóficas. Heidegger, de todos modos, continuó haciendo filosofía en el marco de ese ambiguo tono que remitía a la naturaleza indescifrable e inquietante de la existencia y de las cosas, sin haber otro resultado que no fuera transitar por ellas. ¿Y cómo reconocer y devolver en ese horizonte sin señales y a ciegas un sentido, que a mayores sería nada menos que el del ser o la verdad? De nuevo la respuesta remite a la metáfora: esa Ítaca imposible ilustra la imposibilidad del domicilio: existir significa «no estar en casa», encontrarse estructuralmente arrojado fuera de cualquier refugio, atento solo al sonido del ser que llega por medio del lenguaje. La casa del ser no es el yo, como en Descartes, sino el lenguaje. Heidegger apela otra vez a la metáfora de la casa para desplazar la representación habitual: no es el hombre quien habla, sino el ser; no es el ser quien habita en el hombre, sino el hombre en el ser. Pero, de nuevo, a veces es ese tono, que parece abandonar el carácter teórico de la filosofía para volcarse en la pura evocación de las imágenes, lo que lo vuelve a convertir en fundamental.

En esta encrucijada entre el contenido y la expresión, entre la teoría y la metáfora, se puede situar en retrospectiva a un Heidegger que de todos modos —y así se presupone en este libro— eligió siempre el camino de la filosofía (la teoría) pero transitado por la vía más incierta: no filosofía de la historia, según una reconstrucción lógica que se hace siempre mirando hacia atrás, sino «poética de la

historia». Toda la obra posterior a 1927 se puede incluir, con logros y mayores sombras, en esa poética que lo es a la vez de la historia y de la propia filosofía, sin que podamos reconocer un contenido determinado para ella. Pero la cuestión clave y más litigiosa, con la que hay que contar para entender definitivamente a Heidegger, no reside en que encuentre en la poesía la verdad que no le da la lógica (eso sería trivial), sino en que pretenda una poética que sustituya a la propia lógica (es decir, al carácter y el valor constructivo y operativo del pensamiento), con el fin de reconocer una atadura original a la «visión» de lo que hay. En esa extraordinaria combinación de mirada y reflexión, pierde protagonismo el análisis en aras de una meditación cuyo resultado suena en muchos casos místico y profético, en parte porque se ha identificado con la misma cosa que se pretende describir. La cuestión clave, de todos modos, reside en vislumbrar si a partir de esta poética se constituye una teoría que venga a interrumpir el sobrentendido ser que impide reconocer su sentido o si definitivamente con ella naufraga toda teoría.