

Encuentros con Heidegger

Raúl Gabás

Universidad Autónoma de Barcelona

1. Heidegger y Bultmann.

El año 2011 apareció la *Correspondencia (1925-1975) Rudolf Bultmann/Martin Heidegger* en la Editorial Herder de Barcelona. Mientras traducí esta correspondencia no pude menos de recordar mi primer acceso al pensamiento de ambos autores entre 1957 y 1961. En ese periodo realicé una investigación doctoral sobre la *Escatología protestante en la actualidad*, presentada en la Universidad de Munich el año 1961 y publicada en 1965. Bultmann se apropia la filosofía de *Ser y tiempo*, sobre todo el concepto de existencia, para formular su exégesis «desmitologizadora». Para empezar a entender *Ser y tiempo* hay que percatarse ante todo de lo que Heidegger entiende por «existencia» (existencial y existenciario), a saber, nada relativo a las cosas intuitibles, sino algo así como un «éxtasis» que me proyecta a posibilidades de ser, por ejemplo, mi afirmación: «cuando yo muera dejaré de ser», no indica en absoluto ningún tipo de ente y, sin embargo, existencialmente está impregnada de sentido. Los temas fundamentales abordados en *Ser y tiempo* no se refieren a nada físico o material. Allí todo lo desplegado gira en torno a la existencia.

Bultman se apropia el concepto heideggeriano de existencia en su formulación de la «desmitologización». A su juicio, lo que él califica de lenguaje mítico no forma parte de la revelación. El hombre, dice Bultmann, experimenta que está fundado en un poder trascendente que lo limita. Al hablar de este poder desconocido lo hace con sus propias categorías mundanas y engendra así el lenguaje mítico. «Por mitología ha de entenderse aquella forma de expresión literaria en la que la divinidad, que no es del mundo, es descrita con categorías mundanas..., y su trascendencia es concebida como una gran lejanía espacial. A consecuencia de esta representación espacial, mundana, de lo divino, se llega a la idea de que en la acción cultural

se comunican fuerzas espirituales a través de unos determinados medios materiales...».¹ En la mitología late la creencia de que el mundo no se rige por sus propias leyes, sino que está en manos de poderes extraños, que intervienen en su curso y en la vida misma del hombre. Pero, por otra parte, en el mito hay que distinguir entre su intención fundamental, que es mostrar la concepción que el hombre tiene de sí mismo, y el género literario que usa.

Según Bultmann, el Nuevo Testamento está dominado por la concepción mítica del mundo. Son míticos los siguientes elementos: división de la tierra en tres estratos superpuestos (infierno, tierra y cielo); la tierra es escenario de las intervenciones de Dios y de sus ángeles, así como de Satanás y sus demonios; la historia está dirigida por poderes sobrenaturales; se producen milagros repetidamente; el mundo, que actualmente está regido por Satanás, tendrá fin en una próxima catástrofe, y entonces los hombres resucitarán. También son míticas las expresiones: ahora ha llegado el tiempo final; cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo; Cristo es un ser preexistente y divino que aparece en la tierra revestido de carne; Cristo ha sido exaltado a la diestra de Dios y volverá pronto en las nubes del cielo. Y tampoco escapa a la calificación de mítica la idea de que, perteneciendo a la comunidad de Cristo, estamos unidos al Señor a través del bautismo y de la cena. Todo eso cae bajo la navaja (ultraocamista) de la desmitologización. Para el hombre moderno, afirma Bultmann, la concepción mítica del mundo ya ha pasado a la historia. La concepción mítica del mundo forma parte de un tiempo determinado. Hoy, aunque quisiéramos, no podríamos apropiárnosla. ¿Qué significa hoy subió a los cielos y descendió a los infiernos?

¿Qué queda en un cristianismo desmitologizado? Lo que no es físico ni mundano, lo que se abre en el acto de la fe. La fe, producida por la palabra de Dios, arranca al hombre del mundo, en el que está caído, y lo conduce a su verdadero ser. Según Bultmann, el hombre no alcanzado por la revelación está perdido en la masa, es inauténtico, está disipado en lo meramente externo, carece de autonomía propia, de fuerza de decisión real, no es él mismo. En el Nuevo Testamento la palabra «mundo» designa la actividad de los hombres en cuanto éstos están apartados de Dios, significa lo que ellos piensan, planifican y quieren, sus preocupaciones y deseos, sus ilusiones y aspiraciones, su soberbia. Mundo designa el clima en el que el hombre está aprisionado, el conjunto de juicios y prejuicios, de criterios y de pasiones que arrebatan y esclavizan a cada uno. Podría afirmarse que mucho de lo que dice Bultmann sobre el mundo está tomado de Heidegger. Por ejemplo, del párrafo 27 de *Ser y tiempo*: «El cotidiano ser sí mismo y el uno»; pero no hemos de olvidar que en la preparación de *Ser y tiempo* confluyen también temas neotestamentarios.²

1. *Neues Testament und Mythologie*, en «Querygma und Mythos» I, Hamburgo 1948, 2ª ed. 1951, p. 21-23; 23, nota 2.

2. Cf., por ejemplo, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder 2010, p. 191 ss.

Según Bultmann, el hombre tiene cierta preinteligencia de su auténtico ser, e incluso la posibilidad de realizarlo, pero no está en sus manos la realización de hecho.³ Aplicado esto a Heidegger significa que la filosofía puede preguntar por el «ser propio» del hombre, pero no está en sus manos realizarlo, lo mismo que el político pregunta por la verdadera democracia, pero al llevarla a cabo la corrompe. ¿En qué consiste el don de la fe, desde el punto de vista de la teología de Bultmann? Ante todo, usando términos de la teología dialécticas, la fe abre la realidad de Dios, que es «el otro», «el totalmente distinto de nosotros», «el que no es el hombre», lo cual significa que nosotros conocemos a Dios en el acto de ser liberados de nosotros mismos y de ser proyectados hacia «otro», al que en el acto de la fe conocemos como un «Tú», como una realidad personal que habla, exige y ama. En ese mismo acto el hombre queda abierto para el otro hombre y para la actividad histórica. Por tanto, en la revelación se produce una descosificación y se abre el ámbito de lo «diferente»: Dios y las relaciones históricas y humanas vistas bajo la luz de Dios. El creyente no tiene ningún programa concreto para su actuación en el mundo, debe oír la voz de Dios en cada situación y decidir de acuerdo con ella. El ser del hombre viene siempre de Dios, del futuro.

Formulada así la fe cristiana, no puede menos de evocarnos el «ser sí mismo» de Heidegger y la relación del hombre con el desocultamiento del ser. La Correspondencia Bultmann-Heidegger es un testimonio claro de que el interés de Heidegger por la teología se mantuvo también mientras él desarrollaba los escritos filosóficos. Todavía en 1961 participa activamente en el seminario organizado por Gerhard Ebeling, los días 3 y 4 de marzo de 1961, sobre «La filosofía de Martin Hiedegger y la teología». El tema es la *Disputatio de homine*, de Lutero (1563). La última carta de Heidegger a Rudolf Bultmann lleva la fecha del 18 de agosto de 1975. La amistad de ambos llegó hasta el final, y no sólo la amistad, sino también el interés por sus respectivas materias.

A finales de los cincuenta la palabra «existencialismo» era tan conocida en Alemania y Munich, donde yo me encontraba, como los nombres de Ronaldo y Messi en la España actual, la conocían desde el portero hasta el jefe del gobierno. ¿Cómo la entendían? Sin duda como una activación de las propias fuerzas. También las palabras «trabajo», «progreso» y «vida» eran términos sagrados de la época. El pueblo alemán buscaba soporte espiritual, y excavaba en los cimientos de las creencias. Por eso en los títulos de los libros abundaban las palabras «originario» y «esencia».

3. Cf. Raúl Gabás, *Escatología protestante en la Actualidad*, Vitoria, Eset, 1965, p. 209.

2. «El mundo al revés».

Por el momento no profundicé más en Heidegger. Volví a España, ejercí la docencia y realicé tareas editoriales. En 1967 fui a Berlín con una Beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de España; me guiaba el propósito de realizar allí el doctorado en filosofía. Solicité la dirección del profesor Wilhelm Weischedel, que daba un Seminario sobre *¿Qué es metafísica?* de Heidegger. Yo me inscribí. El seminario consistía en comentar palabra por palabra el texto del escrito de Heidegger, y en preparar ponencias sobre ciertas frases. Yo me comprometí a presentar una ponencia en torno a la frase con que Heidegger inicia el desarrollo de la pregunta: «Según Hegel, la filosofía, desde el punto de vista de la sana razón humana, es “el mundo al revés”». Se trataba de buscar el pasaje donde Hegel lo dice y de ver el sentido en cada uno de los dos pensadores. Me animé a tratar este tema porque llevaba más de un año leyendo los *Escritos de juventud* de Hegel, que habían de ser el punto de partida de mi tesis.

Localicé el pasaje fundamental donde Hegel hace esa afirmación en el artículo: *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general, y su relación con el estado actual de la filosofía en particular*.⁴ Hegel escribe en este artículo: «La filosofía es esotérica por naturaleza; de suyo no está hecha para la plebe, ni es capaz de ser acondicionada para ella. Sólo es filosofía por el hecho de oponerse al entendimiento (Verstand) y, más todavía, a la sana razón humana... En relación con ésta, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.» ¿Se identifica Heidegger con Hegel en el contenido de la cita? En Hegel el mundo al revés es el de la razón, que, sabedora de que la realidad es un único todo unitario, se contrapone a las divisiones antitéticas e irreconciliables del entendimiento, tales como ser-nada, sujeto-objeto, ideal-real, saber-intuición. Hegel acusa a Kant, Jacobi y Fichte de construir un sistema mediante la cultura de la reflexión, que contrapone absolutamente lo infinito a lo finito, limitando la razón a la forma de la finitud. Para él la ciencia filosófica comienza cuando el absoluto es reconocido como el único ser, cosa que sólo puede hacer la razón y no el entendimiento. La máxima inversión de la sana razón humana se produce en Hegel cuando él afirma que el ser mismo se identifica con la nada.⁵

Heidegger desarrolla un razonamiento parecido, pues, ante un público de científicos, dice que él quiere hablar de la nada, tema del que la ciencia no quiere saber nada. Y también él desemboca en la afirmación de que la nada pertenece originariamente a la esencia del ser mismo, de que «en el ser del ente acontece el anonadar de la nada».⁶ No tiene inconveniente en admitir un alto grado de identificación con Hegel, pues escribe:

4. *Glockner Jubiläumsausgabe*, tomo I, Stuttgart 1927.

5. *Lógica*, Libro primero: El ser.

6. Heidegger, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974, p. 50.

“El ser puro y la pura nada son lo mismo”. Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, pág. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación –como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar–, sino que el *ser* es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la *nada*.⁷

Con esta afirmación poco clara, Heidegger quiere oponerse ante todo a la identificación entre ser y concepto, entre ser y lógica. En todo caso es posible trazar un paralelismo entre ser y ente en Heidegger, y razón y entendimiento en Hegel; y la nada heideggeriana tiene amplias coincidencias con la razón en Hegel.⁸

3. *Ser y tiempo en la estantería.*

De momento le di las buenas tardes a Heidegger y seguí calentándome el cerebro con los *Escritos de juventud* de Hegel. Por lo menos saqué de ellos una tesina para obtener mi título de licenciatura en la Universidad de Barcelona. Y terminé haciendo la tesis doctoral sobre la *Unidad de la razón en Habermas*. Puesto que, según los escolásticos, «Prius edere, deinde philosophare», no quise desviarme de las pautas escolásticas de conducta y colaboré con editoriales, oposité a instituto y luego me presenté a una plaza de contratado en la Universidad, donde enseñé sin dejar el Instituto. Inicié mi docencia en la Universidad con la estética filosófica, en el que siempre hacía mención de Heidegger, en especial de su escrito *El origen de la obra de arte*. En mi *Curso básico de filosofía estética* dedico un capítulo a los escritos de Heidegger sobre el arte.⁹ No puede pasarnos desapercibida la atención que Heidegger presta al arte, sobre todo en los estadios posteriores de su pensamiento. ¿Por qué razón? Sin duda porque la actividad artística es lo más cercano al acontecer del ser: la obra de arte «abre a su modo el ser del ente»; sostiene «aquella lucha en que se conquista la desocultación del ente en totalidad, la verdad»; en ella tiene que aparecer el «factum est», a saber, que aquí acontece la no-ocultación del ente y que acontece como tal»;¹⁰ «la esencia poetizante del arte hace un lugar abierto en medio del ente, en cuya apertura es distinto que antes»;¹¹ «la poesía es la

7. *Ibid.*, p. 54.

8. Cf. R. Gabás, «El “mundo al revés” en Hegel y Heidegger», en *Enrahonar* Nrs. 7/8, 1984, p. 69-74; con reproducciones en Internet.

9. *Curso Básico de Filosofía Estética*, Universidad de Cantabria, Santander 2008, Capítulo Quinto: Arte y Verdad», pp. 191-206. Véase también R. Gabás, *Estética. El arte como fundamento de la sociedad*, Barcelona, Humanitas 1984, pp. 99-108 (Arte y mundo social en Heidegger»).

10. “*El origen de la obra de arte*”, en *Arte y poesía*, México, FCE 1958, pp. 67, 89, 102.

11. *Ibid.*, p. 111.

instauración del ser con la palabra». ¹² De hecho los textos de Heidegger se forjan recurriendo a la poesía, llevándola hasta los límites de la mística y forcejeando con el lenguaje según su peculiar manera.

Entre tanto el gobierno vigente sacó la ley de incompatibilidad y, puesto ante la decisión, opté por la universidad en exclusiva. Desde ese momento ya no podía cubrir la docencia universitaria con la Estética y la Introducción a la filosofía, sino que hube de introducir alguna materia de segundo ciclo. Para empezar recurrí a la Escuela de Frankfurt, pero, como era aburrido ofrecer lo mismo todos los años, me fijé en el ejemplar en alemán de *Ser y tiempo* que yo había comprado en Munich a final de los años cincuenta del siglo pasado. Se había coloreado ya un poco después de treinta años en la estantería. Me llevé el ejemplar al Pirineo y empecé a leer, resumir y traducir. Casi lo traduje todo parágrafo por parágrafo.

Admiro que los alumnos fueran tan atentos y permanecieran sentados durante hora y cuarto. ¿Qué método seguía? Lo intenté todo. Pero, en general, exponía el contexto de lo precedente, explicaba a grandes rasgos el parágrafo que íbamos a tratar y luego descendíamos a la lectura e interpretación de textos concretos. Por lo que he oído del resto de universidades, este curso fue bastante pionero en la exposición e interpretación de *Ser y tiempo*. Asistieron alumnos que ahora siguen trabajando a Heidegger incluso a nivel internacional, son profesores de universidad o instituto, están en el parlamento de Cataluña o de España, o realizan importantes actividades editoriales. Mencionaré en concreto las tesis doctorales de Jesús Hernández Reynés, *El destino del ser en Heidegger*, presentada en la UAB, 1987; en el campo de la fenomenología, la de Mari Carmen López Sanz, *La dialéctica en Merleau Ponty*, UAB 1988; y la de Jesús Adrián Escudero, *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*, presentada el año 2000, también en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Hice un primer resumen del contenido de ese curso en el artículo *El concepto de existencia en Heidegger*¹³. Y luego utilicé el material escolar para la redacción de la parte dedicada a *Ser y tiempo* en mi historia de la filosofía.¹⁴ ¿Por qué encabecé el artículo que acabo de mencionar con el concepto de «existencia»? Porque considero que ese concepto, conectado indisolublemente con el de «posibilidad, muerte y temporalidad», articula por entero *Ser y tiempo*. En las primeras páginas del texto advierto cómo la ontología modal de los escolásticos, que trataba por orden de más a menos lo necesario, lo posible con necesidad y lo existente

12. "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía*, ed. cit. p. 137.

13. Publicado en «anales del seminario de metafísica», número Extra 1992, Homenaje al profesor Sergio Rábade Romeo, pp. 253-268. También en Internet.

14. Publicada como tercer tomo de la *Historia de la filosofía* de Hirschberger, Barcelona, Herder 2011. Mi exposición de Heidegger en este tomo abarca de la página 88 a la 212; y la de *Ser y tiempo* de la p. 109 a la 170.

contingentemente como modos del ser, en Heidegger se decanta por completo hacia la modalidad de lo posible. *Ser y tiempo* arranca con la relación entre existencia y posibilidad. En el capítulo primero, parágrafo 3, leemos: «El Dasein es un ente que no se limita a estar presente como otros entes. Más bien, tiene el distintivo óptico de que en su ser *está en juego* este ser suyo. Y esta constitución óptica del Dasein incluye que en su ser tiene una relación con su ser».¹⁵ Es decir, el hombre no es como un bloque de bronce, que siempre es bronce, o como una planta, que, por más que crezca y recorra su ciclo vital, siempre es la misma planta. ¿Cuál es la peculiaridad del hombre? Seguidamente aclara: «Llamamos “existencia” a este ser con el que el Dasein puede comportarse así o así y de alguna manera se comporta siempre.» Y en el punto siguiente entra ya en juego el concepto explícito de «posibilidad». «El Dasein se entiende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, desde la posibilidad de ser o no ser él mismo».¹⁶ A lo largo de la obra Heidegger usará cada vez más enfáticamente la palabra posibilidad: «El ente que en su ser se hace cuestión de este ser mismo se comporta con su ser como su más propia posibilidad. El Dasein es en cada caso su posibilidad, y no se reduce a tenerla como una propiedad que está a la vista».¹⁷

Este estar arrancado de la facticidad desnuda, esta proyección hacia la posibilidad, hacia lo que no es, lo que hay en el fondo de la posibilidad, su carácter de negatividad, de una negatividad que a la vez «es», se muestra con toda patencia en relación con la muerte. «El ser para la posibilidad como ser para la muerte tiene que comportarse con él de tal manera, que en este ser y para él se revele *como posibilidad*. Formulamos terminológicamente ese ser para la posibilidad como un *precursar la posibilidad*». Conforme *Ser y tiempo* va llegando a su fin, la existencia se sumerge cada vez más en el misterio de lo negativo. «Resuelto asume el Dasein propiamente en su existencia que él es el fundamento negativo de su no ser. Hemos comprendido existencialmente la muerte como la caracterizada posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, de la total negatividad del Dasein».¹⁸

El fondo de negatividad de la muerte se nos revela en un último estrato de análisis fenomenológico como temporalidad, en la que el modo primordial es el futuro, que adviene como negatividad del presente, relegándolo al ya no. «La resolución, volviendo a sí en el advenir, se pone en la situación. El sido brota del futuro, de manera que el futuro sido (mejor siendo) emite desde sí el presente. Al fenómeno unitario de esa manera, un futuro siendo y presentando, lo llamamos temporalidad».¹⁹

15. Traducido de *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag 1957, p. 12

16. *Ibíd.*,

17. *Ibíd.*, p. 42

18. *Ibíd.*, p. 306.

19. *Ibíd.*, p. 316.

El ser del hombre radica según Heidegger en la temporalidad, que adopta las modalidades de muerte, posibilidad, existencia. La libertad misma no emana de un yo permanente, sino de la capacidad de negar el ente presente mediante el acontecer temporal. Todo lo que es humano y exclusivamente humano radica en la existencia, que explota lo dado en el volcán de las posibilidades históricas.

En dicho artículo mostraba que la dimensión trascendental del hombre lleva inherente un cuño ontológico, y que la muerte y el tiempo, junto con el no ente (la nada) inherente a ellos, no se reducen a la mera manifestación de la finitud humana, sino que apuntan a una nada idéntica con el ser y, por tanto, capaz de intervenir en lo real. En este sentido, hay una continuidad entre *Ser y tiempo*, por un lado, y otros escritos posteriores, como *¿Qué es metafísica?* y *Sobre la cuestión del ser*, por otro. Así en *¿Qué es metafísica?* escribe Heidegger:

En esta noche clara que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria “patencia” del ente *como tal ente*: que es *ente y no nada*. Pero este “y no nada” que añadimos en nuestra elocución no es, empero una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal*.²⁰

Ser y tiempo está presente en muchos otros trabajos míos. No llegué a publicar la investigación para la oposición a la cátedra de metafísica, en 1986, titulada: *La interpretación ontológica de Kant* en Martin Heidegger, 282 folios. En años posteriores aparecieron: «Poesía y conocimiento», en *Problemas fundamentales del conocimiento*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1993, p. 87-102 ; «Antes del pensar. Las aventuras del “ergo” desde Descartes hasta Heidegger», en *Descartes. Lo racional y lo real*, Servei de Publicacions de la UAB, Bellaterra 1999; «De la intuición a la comprensión», en Francisco Vázquez García, edtr., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem M. Peñalver*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2001, p. 161-172; «La fenomenología de los sentimientos en Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger», en *Enrahonar*, vol. 34, año 2002, páginas 31-46; «Schelers-Phänomenologie der Gefühle und der Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger», en Ch. Bermes, W. Henckmann y H. Leonardy, *Vernunft und Gefühl. Schelers-Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen and Neumann 2003, p. 199-213; «La interpretación heideggeriana del tiempo en Hegel», en *Liberación y constitución del espíritu*, Ediciones Universidad Salamanca 2010, p. 139-146.

20. Heidegger, *¿Qué es metafísica y otros ensayos?*, traducción de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo XX 1974, p. 49.

4. El lugar de Heidegger en la historia de la filosofía.

¿De dónde viene Heidegger y hacia dónde nos lleva? En mi *Historia de la filosofía* él es el autor expuesto con mayor amplitud, por ser el tronco de donde brotan ramas muy poderosas del pensamiento contemporáneo. Está clara la inicial radicación de Heidegger en la teología y la filosofía escolástica, así como en el pensamiento neotestamentario. Por un tiempo él abriga la esperanza de obtener una cátedra de teología católica. Luego se abre a la fenomenología. En Duns Escoto encuentra un antecedente de Husserl. En Hegel y Dilthey descubre el espíritu histórico vivo. Entre 1918 y 1919 se acerca al protestantismo. Por la misma época se afianza la relación con Husserl. En 1919 imparte las lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, donde aborda la experiencia de la realidad antes de organizarla en la actitud de la ciencia. Aparecen las expresiones «mundano» y «munda», que significa congregar un mundo, por ejemplo la «cátedra» del profesor. Según Heidegger, la actitud científica despoja de vida (entlebt). De Lukacs toma el término cosificar. Desde 1919 se aleja de cualquier soporte metafísico y se concentra en la «vida fáctica». A partir de los años veinte aborda con amplitud la fenomenología de la vida religiosa. Asume la idea paulina de que la escatología no es precisamente algo futuro, sino que se centra en el instante de la decisión. Se solidariza con la teología dialéctica. Interesa a Heidegger lo que convierte a cada uno en iniciador de su vida.

En 1921-1922 imparte el curso: *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, que son la base para el trabajo enviado a Marburgo a finales de 1922. Está ya acuñada la persuasión de que el ser del hombre no puede abordarse como si fuera un objeto, sino que es un tipo de ser que lleva inherente su movimiento de realización. Por tanto, la filosofía de Heidegger es de tipo claramente *soteriológico*. La fenomenología de Heidegger da un giro respecto del punto de partida de Husserl: lo enmascarado, que debe ponerse de manifiesto, es ante todo el sentido peculiar de la realización de la vida humana. En este contexto se pone en marcha la colaboración con Bultmann, sobre todo en los años de Marburgo (1923-1928). En 1927 considera que Agustín, Lutero y Kierkegaard son esenciales para una comprensión más radical del Dasein, lo mismo que Dilthey lo es para la comprensión del mundo histórico, y Aristóteles y la escolástica lo son para la formulación rigurosa de ciertos problemas ontológicos.²¹ Y reconoce a su vez que se guía por la idea de una filosofía científica, tal como la fundó Husserl. Desde estos influjos históricos fundamentales desarrolla Heidegger su obra.

¿Hacia dónde nos conduce la filosofía de Heidegger? Él relega a segundo plano la «intuición» y muestra que el ser-en-el-mundo se articula desde la afección, el comprender y el habla. El mundo se abre en nuestro comprender y hablar. Así construimos un mundo que se

21. Raúl Gabás, *Historia de la filosofía III. Filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder 2011, p. 93 s.

transmite por la tradición. Hans Georg Gadamer desarrolla este fondo heideggeriano en *Verdad y método*, obra que unifica el ser, la historicidad y el lenguaje. El acontecer del ser va ligado al movimiento de comprensión del lenguaje. Digamos que Gadamer se apropia el ser de Heidegger en el sentido fuerte. En cambio, el hermeneuta Gianni Vattimo, discípulo de Gadamer, se apoya en la afirmación de que «el ser se sustrae». De ahí saca la consecuencia de que no podemos alcanzar el ser en forma directa, y de que las persuasiones y los fenómenos históricos son el único ser que conocemos. La experiencia del ser (Gadamer) se reduce ahora a la historia finita del acontecer. Según Vattimo, el pensamiento conmemorativo piensa el ser como desaparecido.

Puesto que la preocupación fundamental de Heidegger es llevar a una experiencia conmovedora del ser, presentar esta experiencia como el fondo que hace brotar la experiencia específica del hombre, nada tiene de extraño que los existencialistas se hayan apoyado en él: Karl Jaspers; Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty.

La crítica de la metafísica en Heidegger ha conducido a desbordar la unidad del discurso filosófico. Dentro de esta línea las huellas de Heidegger están presentes en Michel Foucault, que analiza la razón y lo otro de la razón, y estudia los marcos históricos que constituyen el a priori de las formas de saber; Jacques Derrida, con su crítica de la «metafísica de la presencia», y su «deconstrucción», desvirtúa el «logocentrismo» en el discurso metafísico; Jean-François Lyotard proclama la pluralidad de discursos, frente a la metafísica, que tradicionalmente elaboraba una concepción unificante de todo el saber; Gilles Deleuze y Félix Guattari, con apoyo en la crítica de la metafísica y en la idea heideggeriana del nacimiento del mundo por la confluencia de cielo y tierra, mortales e inmortales, sugieren una ontología basada en el modelo del «rizoma», en el que la unidad debe explicarse por el cruce de las diferencias; y Richard Rorty, con apoyo en Dewey, Wittgenstein y Heidegger, es un defensor acérrimo de la pluralidad de discursos filosóficos, y afirma que nuestro conocimiento no nos acerca a algo previamente dado, sino que abre mundos con perspectivas diferentes. Esta variedad de interpretaciones nos plantea la pregunta de si la «onto-latría» heideggeriana va en serio, o bien es una mera escenificación. ¿Cómo puede pensarse la filosofía después de Heidegger? ¿Hay mesías en filosofía? ¿No es peligrosa una filosofía entregada al misterio? ¿No se caracterizó la filosofía del pasado por la lucha contra los falsos misterios?

5. El lenguaje de Heidegger.

En 1995 un antiguo alumno, que había participado en el comentario de *Ser y tiempo*, en medio de sus tareas en la Editorial Tusquets se acordó de mí como posible traductor de la biografía de Heidegger escrita por Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Como esquiador soy un poco audaz, y a veces me meto en un terreno difícil.

Estaba entonces un poco molesto con el tema de la traducción, pues la última tarea de este tipo había sido la *Estética* de Hegel. Después de haber traducido dos tomos, hubo un cambio de dirección y se suspendió la edición del tercer tomo. Ahora soy dueño de los derechos de la *Estética* traducida de Hegel, pero no tengo editorial por el momento. El hecho es que me recuperé del disgusto y acepté la traducción de la biografía de Heidegger.

El biografiado y el biógrafo competían en estilo, pues Safranski escribe muy bien, diría incluso que ha creado un nuevo género en filosofía, pero tiene un lenguaje complejo y bastante rebuscado en los términos. Me propuse hacerlo bien. Y eso significaba: entender a fondo el original y buscarle su adecuada correspondencia en verdadero castellano. No me gusta andar constantemente poniendo entre paréntesis el término original. ¿Por qué? Porque el lenguaje es joven y apetece la agilidad. Los términos entre paréntesis acarrearán un frenazo en el movimiento mental. Quizá con esto me alejo del espíritu de Heidegger, que con su plúmbea terminología quiere impedir que el lector suponga antes de hora que «ha entendido ya». Pero cada uno escribe como es. Y el cuerpo de Heidegger era un tronco recio y pesado. Sin duda los esquís se le hundían en la nieve.

Un tema complicado era la traducción de ciertos términos, que habían sido traducidos ya. Muchos pasajes difíciles pueden resolverse buscando una redacción más sencilla. Pero hay palabras tan acuñadas que no pueden sustituirse por cualquier término. En la traducción de poesías es obvio tomarse libertades. Por ejemplo, cuando traduzco: «eine sinnentrückte Fracht -/ mir in der grauen Wüste/einer grosser Einfalt» por «Al gris desierto de mi vida ha descendido / la fortuna de un candor tan entrañable, que ignora todo confín de los sentidos»,²² sin duda estoy muy lejos de la literalidad. La cosa cambia cuando se trata de términos muy señalados y específicos. Indico en la nota introductoria que me adapté cuanto pudo al uso de los términos que ya estaba establecido. En general tomé las decisiones a la vista de ciertos pasajes donde encajaba muy bien la palabra escogida. Hubo dos términos que llamaron la atención: la traducción de «Gestell» por «engranaje», que para muchos fue acertada, y la de «Eigentlichkeit y Uneigentlichkeit» por «propiedad [propio] e impropiiedad [impropio]». Reconozco que en ciertos pasajes puede usarse autenticidad e inautenticidad. Pero es tan masivo el conjunto de lugares donde Heidegger está jugando con «ser uno mismo», ser su propio ser, frente al anonimato, a la masa y al olvido de sí mismo, que no dudé en la elección. Por ejemplo, en la frase «Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her ermöglicht»²³ (el Dasein sólo puede ser propiamente él mismo, si él se posibilita para ello desde sí mismo), está claro que Heidegger se refiere a lo «propio», tanto más si tenemos en cuenta que en la misma página usa la expresión «eigensten äussersten Seinkönnens», donde

22. Cf. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Munich-Viena, Hanser 1994, p. 90; trad cast. *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets 1997, p. 97.

23. *Sein und Zeit*, Tubinga Nyemeyer 1957, p.

«eigensten» sin duda significa «el más propio». En general la traducción fue bien acogida. Hubo revisores que se tomaron la molestia de comparar el castellano con el original alemán y dieron su beneplácito a la traducción.

El año 1998 Jesús Adrián Escudero me propuso la traducción en colaboración del escrito *Der Begriff der Zeit*. Entramos en acción y el escrito apareció traducido en Trotta el año 1999 con el título *El concepto de tiempo*. Este escrito se ha difundido mucho a través de sus múltiples ediciones. El texto es apto para complacer el deseo de muchas personas: poder leer algo significativo y comprensible de Heidegger.

También acepté en el año 2004 la oferta de traducir la obra de Heidegger, *Was heisst Denken*, que me hizo la Editorial Trotta. La obra apareció el año 2005 con el título *¿Qué significa pensar?* También aquí me esforcé por conseguir la mayor claridad posible. En el fondo disfruté con la peculiaridad de Heidegger, que siente una fascinación por lo asintótico. Es decir, modula un mismo contenido con nuevas y nuevas variantes de discurso, que resultan atractivas para el lector, pero demoran y demoran la solución final. Si en el chalet del Olimpo, donde ahora vive Martin Heidegger, le preguntáramos: puede decirnos brevemente ¿qué significa pensar?, sin duda nos respondería con la pregunta: no han visto ustedes el ejercicio de pensamiento que yo he hecho en *¿Qué significa pensar?* En efecto, su pensar es como la persecución de una onda fugitiva, de una onda que tiene la rara característica de venir y alejarse a la vez. De pronto una imagen, una emoción, un relámpago nos ilumina y sacude. Pero esa luz no acaba de iluminar «», sino que retrocede para iniciar otra vez el proceso de pensar.

El acto de traducir implica mucho pensar y buscar. A veces la solución se encuentra lejos, otras en lo más cercano. En *¿Qué significa pensar?*, hay el siguiente pasaje:

Definimos la memoria como la congregación del recuerdo. Si reflexionamos sobre esta manera de definir ya no nos quedamos en ella y ante ella. Seguimos aquello hacia lo que nos orienta. La congregación del recuerdo no se funda en una facultad del hombre, ni siquiera en la de recordar y retener. Todo recordar lo memorable habita ya en aquella congregación por la que cuanto queda por pensar será albergado y escondido de antemano. Lo que alberga y esconde tiene su esencia en el conservar, en el custodiar, propiamente en el salvaguardar. La guarda (die Wahr), lo que salvaguarda, significa inicialmente la custodia, lo que custodia». ²⁴

Revolvía yo los diccionarios a la búsqueda de la palabra «die Wahr». De pronto vino mi infancia al recuerdo. En el valle donde nací llamábamos «la guarda» al conjunto de vacas y yeguas

24 M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Madrid, Trotta 2005, p. 136.

particulares que guardaba un pastor (guardián). Miré en el Diccionario de la Real Academia y vi que «guarda» viene del alemán «warta». No dudé en dar entrada en la traducción a una palabra escondida en los «claros de Bosque» del Valle de Benasque, donde la «guarda» descansa absorta en lo carente de palabras.