

Contra Heidegger

Augusto Klappenbach

Las acusaciones a Heidegger suelen provenir de su pasado nazi: el discurso del rectorado constituye una obra maestra de cinismo. No podía escapársele a una persona de su nivel intelectual el contenido mediocre y primitivo del mensaje hitleriano. Y si bien por entonces no podía conocer las atrocidades que se cometieron después en nombre del nazismo, no era un secreto para nadie el proyecto abiertamente racista y antisemita que defendía Hitler. Muchos alemanes pudieron deslumbrarse con la mitomanía del Führer; en el caso de Heidegger, es difícil evitar la sospecha de que actuó movido por un conveniente oportunismo antes que por un sincero convencimiento. Un filósofo de su formación no pudo haber abrazado doctrinas como la superioridad de la raza aria y el antisemitismo sólo por razones patrióticas e intelectuales; probablemente se trataba más del cuidado de su carrera académica que de una preocupación sincera por el destino de Alemania.

De cualquier manera, todo esto sólo tiene importancia para los historiadores. Desde el punto de vista de la Filosofía, Heidegger son los textos de Heidegger y no su persona, ya irrecuperable, y es sobre estos textos que me permito hacer algún comentario. Adelantando que su pensamiento, sobre todo el de su última etapa, me parece al menos tan peligroso como su actividad pública: no creo digno de confianza el mensaje del ser que Heidegger nos invita a escuchar. Y en este sentido este artículo no trata de ser imparcial ni estrictamente objetivo, como indica su título, ni pretende abarcar una visión de conjunto de su obra.

En busca del ser.

La obra de Heidegger se ha dividido según distintos criterios, dependiendo de sus intérpretes. Pero como lo que pretendo no es un estudio erudito de su obra sino un modesto comentario de un lector atento, partiré, quizás simplificando su trabajo, del paso que se produce en su obra entre la filosofía de *Ser y tiempo* y los escritos de su última etapa, un tránsito que se ha llamado la *Kehre* o conversión de su pensamiento.

Como es sabido, ambas etapas están relacionadas por “la cuestión del ser”. Ya en la introducción a *Ser y tiempo* se plantea la necesidad de hacer la pregunta fundamental de la Filosofía “la pregunta que interroga por el ser”. Y ya desde este comienzo se denuncia al enemigo principal del ser: la fascinación por el ente. Porque la preocupación por el ser de los primeros filósofos griegos se ha transformado en una preocupación por las cosas, por los objetos, por “lo que tiene ser” en lugar de buscar “lo que hace ser al ente”. La ciencia y la técnica y su manipulación del mundo son consecuencia directa de este olvido. Y en esto consiste lo que él llama la actitud metafísica, cuyo último estertor lo emite Nietzsche, que hay que superar para volver a plantearse la pregunta por el ser en toda su radicalidad.

Heidegger busca en la existencia humana –el Dasein- este ser olvidado. Y de esta búsqueda proceden probablemente sus mejores páginas: la hermenéutica del “ser ahí” incluye finos análisis de la existencia, como su descripción de la angustia, de la existencia auténtica e inauténtica, del ser para la muerte y sobre todo el papel de la temporalidad. Si bien, todo hay que decirlo, su exégesis ya adelanta ese estilo inútilmente crítico que caracterizará sus obras posteriores. Muchas de sus ideas las había expresado antes Ortega y Gasset con mucha mayor claridad y no menor profundidad en un impecable castellano, idioma, según Heidegger, poco apto para la Filosofía.

Pero entonces sucede la *Kehre*, la conversión de su pensamiento. Sin abandonar el tema del ser, el último Heidegger renuncia a buscar sus huellas en la existencia humana y decide convocar al mismo ser para que se manifieste. Se trata de un camino inverso al de *Ser y tiempo*, que implica el abandono de todo vestigio de “voluntad de poder”. La búsqueda se convierte en escucha y la pregunta en receptividad. La verdad ya no consistirá en la apertura del Dasein al ser, sino en la recepción de la iluminación que surge del ser. Y para expresar esta nueva actitud de acogimiento ya no le basta el lenguaje filosófico: hay que pedir ayuda a la poesía y acuñar expresiones ajenas a la jerga racional de la Filosofía, como “el pastor del ser”, “la casa del ser”, “la conmemoración”, “la serenidad”, hasta el punto de tachar en una de sus obras la misma palabra “ser”, para no correr el riesgo de que el lenguaje lo convierta en un ente.

Este carácter inaprensible del ser ha permitido las más diversas interpretaciones de la filosofía heideggeriana: desde un nihilismo radical hasta una versión religiosa. De hecho, no faltaron teólogos que identificaron al ser heideggeriano con Dios mismo, siguiendo la tradición de la teología negativa, preocupada, como Heidegger, de evitar la consideración del absoluto como sustancia. Hasta un autor como Rorty, defensor del más radical neopragmatismo norteamericano, ha manifestado bastantes puntos de coincidencia con la obra del último Heidegger¹, en la medida en que rechaza la guía de la razón en el conocimiento.

Esta diversidad de interpretaciones es inevitable, ya que el único camino para aprehender al ser consiste precisamente no aprehenderlo, en evitar asignarle cualquier rostro, porque su presencia es a la vez su ausencia, su manifestación su ocultamiento. De modo que su negativa a ser manipulado al modo que lo hacemos con los entes sólo nos deja el camino de “dejar ser al ser” en una actitud de serenidad (*Gelassenheit*) receptiva.

De todas estas interpretaciones, tiene un especial interés la religiosa. Ya al publicar *Ser y Tiempo* Heidegger había aclarado que no se debía confundir al ser con Dios y se había negado a tomar postura en el debate entre teísmo y ateísmo. Sin embargo, la apelación al ser de su última época tiene muchos puntos de contacto con una determinada forma de religiosidad. Pese a sus insistentes declaraciones en contrario, la receptividad heideggeriana permite una ilimitada manipulación de ese ser a quien acoge, de un modo significativamente similar a lo que sucede en algunas experiencias místicas. Cuando Juana de Arco escuchaba las voces que le ordenaban luchar contra los ingleses toda la responsabilidad de sus acciones se trasladaba a la divinidad, sin que ninguna instancia objetiva pudiera ponerla en duda. La ausencia de un rostro concreto en la revelación, su indeterminación, hace posible que el receptor le adjudique el rostro que prefiera y, lo más importante, que el mensaje que le transmite quede legitimado por una instancia inapelable.

¹ Ver, por ejemplo, R. Rorty / J.Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007. Trad. Patricia Willson, pág. 9-80.

El ser y la ética

Decía Hegel que sólo la piedra es inocente. Y, desde luego, no lo es la Filosofía. Ninguna filosofía puede prescindir de la metafísica, si entendemos por metafísica la clave de bóveda a partir de la cual el pensamiento organiza la comprensión del mundo que le rodea. La filosofía, desde sus comienzos, siempre ha intentado ordenar la confusa diversidad del mundo, según uno de los significados de la palabra *logos*, y lo hace estableciendo un orden de prelación. Los presocráticos, a quienes tanto valora Heidegger, buscaron ese criterio de orden en uno de los elementos naturales: el agua, el aire, el fuego. Más adelante el criterio se hace más formal: el número, la idea, la esencia. Y luego adopta formas más complejas, menos ingenuas. Pero siempre existe un criterio último –o primero– a partir del cual se intenta comprender el mundo que nos rodea, al cual se le otorga el papel de articular en torno de sí el resto de la realidad. Y ese criterio, a partir del cual se jerarquiza el mundo, suele coincidir sospechosamente con lo que Nietzsche llamaba “la forma de vida” de quien lo propone. Desde este punto de vista poco importan las declaraciones que anuncian el fin de la metafísica: implícita o explícitamente, bajo una forma u otra, la filosofía no puede prescindir del absoluto². Y ese absoluto siempre tiene una raíz ética. Como dijo Nietzsche, “las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere llegar?”³.

Emmanuel Levinas, discípulo disidente de Heidegger, critica lo que considera lo que él llama una “Filosofía del poder”. “La ontología heideggeriana –dice– que subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general ... permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación

² En el sentido etimológico de la palabra, es decir, aquello que no depende nada, que no está en función de otra cosa.

³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1999. Trad. de A. Sánchez Pascual, pág. 27-28. En el caso de Nietzsche resulta significativa la coincidencia de su método genealógico con sus opciones morales: su rechazo de la compasión y su afirmación del derecho de los fuertes sobre los débiles coinciden sospechosamente con esa idealización del pasado que convierte la brutalidad de los señores de las sociedades primitivas en modelos de excelencia.

imperialista, a la tiranía”⁴. Es decir, Heidegger coloca la relación ética en función de un *neutrum*, de un *ser* anónimo que se arroga el derecho de imponerse a los hombres de carne y hueso, que constituyen el único *absoluto* legítimo con que se encuentra el pensamiento. Para Levinas, la experiencia privilegiada no consiste en una revelación anónima sino en el descubrimiento de la alteridad: la sencilla verdad de que el otro es Otro, y no una mera prolongación del Mismo. En sus palabras, “lo absolutamente otro es el otro”. Y este descubrimiento es el origen de la ética como “filosofía primera”, anterior a cualquier ontología, ya que sólo la presencia del otro es capaz de cuestionar radicalmente el imperialismo del sujeto; “...la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro”⁵.

Cuando se identifica el criterio más radical con un *neutrum* al que sólo se puede acceder por una revelación personal se está evitando cualquier cuestionamiento exterior u objetivo de esa “mismidad”, que implica la pretensión de omnipotencia del sujeto, único intérprete de ese ser anónimo. De este modo la filosofía de Heidegger, que pretendía superar la voluntad de poder característica de la modernidad, recae en un tipo de imperialismo aún más radical que el de la ciencia y la técnica. Y más peligroso, como veremos luego, precisamente por su indefinición.

Desde un punto de vista muy distinto, la filosofía moral de Kant apunta en la misma dirección que la crítica de Levinas. En su pensamiento, la experiencia ética es también *absoluta*, en el sentido de que se impone por sí misma y rechaza cualquier dependencia de la metafísica. Ninguna especulación filosófica puede *demonstrar* el deber de respetar a cualquier persona como *fin en sí*, es decir, de considerarla como un valor absoluto – un “fin independiente”, dice Kant⁶ – sin limitarse a su función instrumental. En este sentido, también Kant considera la ética como “filosofía primera”, capaz de fundarse a sí misma en lo que él llama “el hecho de la razón”, desvinculándola de cualquier dependencia especulativa⁷.

⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977. Trad. de Daniel E. Guillot. Pág. 70-71.

⁵ Ibid. Pág. 71.

⁶ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II.

⁷ He desarrollado este tema en *Releyendo a Kant en voz alta*, Eikasía, nº 8, 2007, pág.55-64.

Si, por el contrario, la relación moral se pone en función de una instancia anónima que se arroga el poder de regir las relaciones humanas, queda abierto el camino para lo que Levinas llama “el imperialismo” del sujeto. Sobre todo cuando el contenido concreto de esa instancia queda en manos de quien lo interpreta de acuerdo a sus propios fines. Más de un “absoluto” de este tipo le ha costado el cuello a personas de carne y hueso: pensemos no sólo en “Dios” (en sus diversas variantes) sino en “la Patria”, “el Progreso”, “el Estado”, “la Civilización”, “la Raza” y tantos remedos de absoluto que ocultaban detrás de sus mayúsculas los minúsculos intereses de quienes los entronizaban. O los entronizan. Desde este punto de vista, la adhesión de Heidegger al proyecto nazi no carece de fundamentación metafísica: cualquiera de estos “absolutos” cabe dentro de ese ser indeterminado.

El mundo arcaico.

El pensamiento de Heidegger es confesadamente arcaizante: su incondicional admiración por los presocráticos y su desprecio por esa modernidad que ha olvidado el ser le lleva a la idealización no sólo del pasado sino también del mundo rural; en cualquier caso a una realidad ajena a la cotidiana. Y resulta significativa la coincidencia en este aspecto con la filosofía de Nietzsche, también fascinado por esa noche de los tiempos todavía incontaminada por la civilización. Son constantes en Heidegger las referencias al suelo, al terruño, al mundo agrario y artesano, así como las manifestaciones de desprecio hacia la ciencia y la técnica moderna. Theodor Adorno se ha ocupado de este aspecto de la filosofía heideggeriana, sin omitir cierta burla a la idealización con que describe el mundo rural y los ficticios campesinos que lo habitan⁸. Creo que este retorno al pasado tiene que ver con lo que hemos dicho antes. Ese ser anónimo que Heidegger persigue se encuentra más fácilmente en un pasado idealizado o en un mundo agrario ficticio, que constituyen ámbitos que se pueden manipular fácilmente, que en un presente concreto con exigencias propias que no dependen de la voluntad del filósofo. En particular, se evita así el problema originario de toda filosofía: la ética. Ese ser sin rostro que se revela al pensamiento elude la exigente realidad cotidiana, en la cual los otros seres humanos se encargan de recordarnos con su

⁸ Th. Adorno, *Terminología filosófica*, Madrid, Taurus, 1983, pág. 114-128.

presencia concreta que el pensamiento no es omnipotente. La ontología puede vivir en el pasado; la ética es cosa del presente. Y en este sentido no es casual que en la amplia obra de Heidegger nunca se aborde directamente el problema moral ni los problemas sociales, que en sus tiempos no eran pocos. Más aún, que Heidegger haya declarado explícitamente que la ética es extrínseca a su empresa estrictamente ontológica, ya que sólo la revelación del ser hará posible un nuevo *ethos*⁹.

Porque, como hemos dicho antes, esta manifestación del ser sólo puede cobrar contenido por boca de sus intérpretes. Y la oscuridad y el esoterismo del lenguaje con el que Heidegger trata de expresar su revelación son coherentes con esa negativa a aventurarse en el terreno de la moral. Nada mejor que un discurso críptico, rebuscado y oscuro para conducir al lector a un mundo arcaico donde nada es lo que parece, donde las otras personas no pueden hacer oír su voz ni cuestionar la del intérprete. Porque ese intérprete es el único sacerdote capaz de comprender el mensaje del ser.

Ante la oscuridad y el esoterismo del último Heidegger y su lenguaje poético, conviene reivindicar el modesto papel de la razón humana, esa “facultad de lo universal” de la que participa cualquier hablante sin necesidad de especiales revelaciones y que constituye un ámbito común en nuestra relación con los demás. Cuando utilizamos la razón nos estamos aventurando en un terreno en el cual pueden intervenir todos y en el cual todos tenemos los mismos derechos. Kant llamaba “el hecho de la razón” al reconocimiento y aceptación de la alteridad, es decir, al hecho fundacional de la ética, que reclama el abandono de las pretensiones absolutas del sujeto para aceptar a los demás como merecedores del mismo respeto que se exige de ellos, sin que ningún *ser* anónimo pueda dominar esa relación. Aunque ese ser anónimo se exprese utilizando un lenguaje poético al que no le faltan momentos bellos y sugestivos. Pero ante el cual conviene recordar que es importante no confundir la oscuridad con la profundidad.

Heidegger decía que la Filosofía debe ocuparse de “lo más digno de ser pensado”. Creo que esa condición sólo la cumple el ser humano de carne y hueso, muchos de cuyos problemas principales no se refieren al ser sino a los entes, algunos de ellos muy poco poéticos. Por ejemplo, la comida y el agua, de las cuales carecen en

⁹ Ver G. Steiner, *Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pág. 7-44.

distinta medida más de la mitad de los habitantes de este planeta y que plantean probablemente el problema más serio con el que tiene que enfrentarse el pensamiento (también el filosófico) en este comienzo de siglo.