

# El estilo de pensar heideggeriano

por ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Esta lección intenta poner de manifiesto el cambio de estilo de pensar que implica la Fenomenología existencial respecto a los sistemas anteriores que constituyeron, de una u otra manera, el humus en que ha germinado. Por ser Heidegger el pensador más caracterizado de la Fenomenología existencial, concentro la atención en el estudio de su pensamiento, que ha ejercido y ejerce singular influjo sobre el pensamiento contemporáneo. Si queremos alcanzar una clave de interpretación para comprender en toda su hondura el pensamiento existencial --más allá de su degeneración "existencialista"--, debemos dar cumplimiento a las cinco tareas siguientes:

1.<sup>a</sup>) Plantear el llamado "problema Heidegger".

2.<sup>a</sup>) *Situar la obra de Heidegger en su contexto*, visto en sus elementos esenciales: metas que se quieren alcanzar, medios que se movilizan para ello y éxito o fracaso de tal movilización.

3.<sup>a</sup>) Advertir *cómo y en qué preciso momento* inicia Heidegger su propia andadura filosófica y se despega de sus maestros.

4.<sup>a</sup>) Precisar los *rasgos metodológicos* que definen el estilo específico del pensar heideggeriano.

5.<sup>a</sup>) Poner de manifiesto que *los puntos fundamentales* de la doctrina heideggeriana responden de modo consecuente a este estilo peculiar de pensamiento.

## EL PROBLEMA HEIDEGGER

Martin Heidegger, pensador de características contrastadas, presenta una figura intelectual extraordinariamente sugestiva pero un tanto esquiva y ambigua. Ello explica que haya ejercido un influjo notable sobre profesionales de muy diversas disciplinas --Filosofía, Teología, Hermenéutica, Arquitectura, Microfísica...--, y haya sido objeto por parte de los filósofos de graves malentendidos. El *influjo* responde

al nuevo estilo de pensar que Heidegger intenta imponer. C. Fr. von Weizsäcker, por ejemplo, afirma en su obra *Zum Weltbild der Physik* que la lectura de *Sein und Zeit* pese a la escasa noticia que sacó de la misma influyó ampliamente en la marcha de sus investigaciones microfísicas. Si se conocen de cerca ambos mundos intelectuales — el de la fenomenología existencial y el de la investigación de las partículas elementales — se observa, indudablemente, una afinidad de talante heurístico correspondiente a una idea *relacional*, no *cósmica de la realidad*. Los *malentendidos* se deben a que tal estilo nuevo de pensar fue presentado por Heidegger a través de medios expresivos propicios al equívoco. Todo filósofo auténtico elabora su doctrina a impulsos de una o varias intuiciones fundamentales, y a veces acontece dramáticamente que un pensador no acierta de por vida a darles cabal desarrollo y expresión. Tal le sucedió a Kant, en opinión de Fichte, Jaspers y Heidegger. Pero también de estos autores se podría afirmar (como bellamente hizo Heidegger de sí mismo) que su pensamiento se halla siempre “en camino”, “*unterwegs*”, a la busca de una expresión cabal.

Esta inadecuación entre el largo alcance de las intuiciones y la precariedad expresiva de las formulaciones dificulta en extremo la tarea interpretativa, sólo posible si se mantiene el pensamiento *en suspensión* para sorprender al vuelo la intencionalidad profunda que anima el discurso filosófico de cada pensador. De este modo, si se lee a Heidegger sin la tensión espiritual que exige, los términos de sus primeras obras corren riesgo de ser considerados, sin más precisiones, como semejantes a los utilizados por las corrientes filosóficas que Heidegger impugna, con lo cual sus *tensionadas expresiones* serán consideradas como vulgares *paradojas*, y los términos movilizados en las obras posteriores a 1943, al no ser fácilmente encasillables en moldes consabidos, recibirán el anatematizador calificativo de pseudopoeéticos, pseudomísticos y mitológicos.

Recordemos esquemáticamente el proceso estilístico de Heidegger. En *Sein und Zeit* (1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) y *Vom Wesen des Grundes* (1929), el modo de expresión es adusto, y el ritmo y composición muestran las características típicas del academicismo germano. La conferencia *Was ist Metaphysik* (1929) inicia la ruptura con esta forma académica de expresión. En diversas obras posteriores a 1940 — *Holzwege* (1950) y *Vorträge und Aufsätze* (1943-1954) por ejemplo — Heidegger adopta un estilo ensayístico que en casos no ofrece más entramado interno que la mera atencencia al texto filosófico o literario que sirve de hilo conductor de la búsqueda. Heidegger introduce términos nuevos forzando al máximo la capacidad expresiva del idioma alemán, que tolera las mayores tensiones y distorsiones; prescinde de términos ya consagrados en obras anteriores, y apoya la investigación de temas centrales (ser, verdad, lenguaje) en la descripción de realidades cotidianas, como un *cántaro*, un *punte*, una *casa de la Selva Negra*, un *templo*, una *obra de arte*. Esta evolución dió pie a algunos comentaristas para dividir expeditivamente la obra de Heidegger en dos épocas, y calificar a la segunda de *irracional* y *pseudomística*, de modo semejante — y no por azar — a como se consideró la producción fichteano posterior a 1803 de mera literatura piadosa. ¿Es esto justo?

En la carta a Beaufret *Brief über den Humanismus* (1947), Heidegger salió al paso a las tergiversaciones de que habían sido objeto las obras anteriores, sobre todo *Sein und Zeit*. Heidegger se esfuerza por dejar en claro que sus afirmaciones controvertidas (por ejemplo, la de la primacía de la existencia sobre la esencia y de la nada sobre el ser) responden a una nueva mentalidad dentro de cuyo campo de vigencia los términos, *ser*, *nada*, *esencia* y *existencia* ostentan un sentido peculiar. Como el adaptarse a una nueva mentalidad exige el esfuerzo de una verdadera *metanoia*, la mayoría de los críticos persistieron en su interpretación desenfocada de las primeras obras de Heidegger, y, al no comprender las razones que inspiran los modos de expresión adoptados en las obras posteriores a 1933, sentenciaron expeditivamente que se trataba de una vulgar ruptura del autor con la línea primera y de la consagración a un género de actividad casi epigonal, un tanto asuática y alicorta. La condición de *torso* que ostenta la primera y más amplia obra de Heidegger *Sein und Zeit* y el carácter un tanto críptico del lenguaje de las últimas obras parecen avalar esta interpretación. Pero a nadie se oculta la gravedad que la misma encierra, por cuanto compromete en su esencia misma el valor filosófico y la fecundidad de la obra heideggeriana, ya que todo pensamiento filosófico que se quiera tal debe mantener un nivel constante de rigurosidad y hondura a través de las vicisitudes de la investigación. El "problema Heidegger" implica, pues, las siguientes cuestiones:

- 1.<sup>a</sup>) ¿Se divide la obra heideggeriana en dos épocas?
- 2.<sup>a</sup>) En caso positivo, ¿media entre ambas una relación de escisión, o, más bien, de maduración y complementariedad?
- 3.<sup>a</sup>) ¿Constituye la llamada "segunda época" una evasión al campo extrafilosófico de lo irracional, o implica, más bien, el ascenso a modos eminentes de racionalidad?

Para dar a estas cuestiones una respuesta precisa y objetiva, debemos revivir con Heidegger su proceso de iniciación filosófica. Con ello abordamos el segundo punto de este ensayo.

#### SITUACION Y CONTEXTO

Desde 1919 Heidegger fue profesor asistente de Edmund Husserl, pensador que con sus *Logische Untersuchungen* (1900) había provocado en Occidente una conmoción espiritual de insospechada fertilidad. Heidegger confiesa que la primera lectura de esta obra apenas le permitió pisar el umbral de la filosofía husserliana. Sin embargo, el lema de "retorno a las cosas mismas" (*Zu den Sachen selbst*) sería en adelante para él ineludible. Pero ¿qué debía entenderse a punto cierto por *cosas* y por *retorno*? El trato con el admirado Scheler y con los hermeneutas de la Teología liberal protestante (Bultmann, sobre todo), así como la lectura asidua de Dilthey, Kierkegaard, Escoto, San Agustín, Aristóteles y Platón suscitaron en Heidegger la convicción de que tales *cosas* (Sachen) ofrecen una inexhaustible

riqueza y, por consiguiente, una estructura sobremanera flexible. En fecha reciente, Heidegger manifestó que toda su labor filosófica está impulsada por la intuición aristotélica de que “el ente se manifiesta (respecto a su ser) de modos diversos” ( $\tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\varsigma \pi\omicron\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$ ). Esta atencencia al mundo griego data en Heidegger de su época de estudiante de Bachillerato, cuanto recibió como regalo la obra del gran Brentano: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. El *retorno* a cosas de tal amplitud y riqueza plantea el problema de la *objetividad*, es decir, el de articular debidamente el papel que juegan en el conocimiento el sujeto y el objeto, el a priori y la experiencia. Este problema había recibido en el pensamiento trascendental kantiano y, de modo singular, en el fichteano un tratamiento lento y profundo, más profundo y fecundo de lo que se sospechó durante siglos debido en buena medida a la labor estratégica de tergiversación llevada a cabo por Schelling y Hegel. Este punto es de importancia decisiva para comprender el sentido de la vuelta heideggeriana a Kant —al Kant de la edición A de la *Crítica de la razón pura*—, y la significación exacta de su búsqueda del fundamento (Grund) del pensar filosófico. Ante esta situación, ¿cuál es el problema preciso que asume Heidegger como propio? A mi entender, se trata de un problema en principio y fundamentalmente metodológico, provocado por la descompensación que existe —según Heidegger— entre la magnitud de las tareas propuestas genialmente por los pensadores antedichos y la insatisfactoria solución que de hecho les dieron.

Ello explica que en el sistema heideggeriano se entrelacen constantemente las precisiones constructivas y los reparos críticos a los modos precedentes de pensamiento. Si hemos de comprender en su justo alcance la intención positiva de esta labor crítica, debemos tener ante la mente la precariedad de los tres métodos filosóficos que ejercieron mayor influjo en Heidegger: el *trascendental* de Kant, el *hermenéutico* de Dilthey y el *fenomenológico* de Husserl.

#### a.— *Método trascendental kantiano*

La investigación actual sobre Kant, realizada a la luz que arroja la plena valoración de su *Opus Postumum* y de las últimas versiones de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, ha puesto al descubierto que la gran tarea del pensamiento trascendental (“clarificar genéticamente el fundamente último del saber objetivo”) fue dejada por Kant muy a medio camino. Ello se debió, no en último término, al carácter un tanto *estático* del análisis kantiano del proceso humano de conocer. Este carácter estático se manifiesta en la interpretación de la unidad del acto de conocimiento como una forma de *mera síntesis*, que representa un modo de unidad manifiestamente pobre, por estar carente de ímpetu creador. Esta falta de dinamismo creador enmarca el proceso del conocer dentro del cauce de una serie de *esquemas* que conceden al sujeto cognoscente muy escasa libertad de movimiento. Si leemos a Kant entre líneas observamos que su pensamiento está estructuralmente vertebrado por los esquemas siguientes: *forma-materia*, *apriori-aposteriori*, *causa-efecto*, *acción-pasión*, *espontaneidad-pasividad*, *autonomía-heteronomía*, *dentro-fuera*.

Fichte se apresuró a destacar enérgicamente que la línea heurística impuesta por estos esquemas no responde a la verdadera intención trascendental que persigue en el fondo el pensamiento kantiano, y mostró que para ser fieles al auténtico método trascendental se debe superar la letra kantiana. En esta línea de libertad cocreadora aborda Heidegger la interpretación del pensamiento kantiano en la obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, que —como se indica en el prólogo— fué elaborada al mismo tiempo que la primera redacción de la segunda parte de *Sein und Zeit*, todavía inédita. En el prólogo a la segunda edición (1950), Heidegger advierte que su interpretación violenta en cierta medida la letra kantiana por tratarse más bien de un diálogo entre pensadores que de una relación entre historiador y pensador.

#### b. *Método hermenéutico diltheyano*

Espiritualmente enardecido por el estudio de realidades caracterizadas por un modo de unidad tan eficiente como flexible —el Arte, sobre todo el musical, las formas culturales, la Historia, las instituciones—, Dilthey consagró su vida a la elaboración y fundamentación rigurosa de una Hermenéutica de las llamadas *Ciencias del Espíritu*, contradistinguidas por él de las *Ciencias de la Naturaleza*. Su natural capacidad intuitiva le permitió descubrir el nexo que media entre *comprensión* y *vida*. “Somos en primer lugar —escribe— seres históricos antes de ser contempladores de la Historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo” (*Gesammelte Schriften*, VIII, 278). Dilthey entrevió que *la luz que funda la comprensión brota en los acontecimientos de interferencia*: interferencia del hombre con la realidad circundante; ensamblamiento de cada realidad singular en el conjunto del que forma parte. Esta adivinación era tan fecunda que su mera clarificación iba a decidir hasta el día de hoy el progreso del llamado “pensamiento circular”, y, consiguientemente, el progreso de la Hermenéutica. Pero una vez más los esquemas objetivistas frenaron insalvablemente el libre vuelo de un gran pensador, y Dilthey hubo de reconocer con amargura en sus últimos años la imposibilidad de clarificar de modo cabal la problemática metodológica planteada por las realidades que con amplia visión había acotado como tema de estudio. El volumen VIII de sus Obras Completas —tal vez el más importante para el tema que aquí nos ocupa— ofrece la estampa desazonante de un anciano que intenta pergeñar un método a toda prisa y lo hace de modo fragmentario, casi balbuciente, por falta no tanto de tiempo cuanto de claridad de ideas.

#### c.— *Método fenomenológico husserliano*

También Husserl, en su edad madura, tuvo que confesar su conciencia de fracaso: “Die Philosophie als strenge Wissenschaft (...) dieser Traum ist ... ausgeträumt” (“La Filosofía como ciencia rigurosa, ese sueño... ya pasó). En el fondo se trata (como en Dilthey) de un fracaso *metodológico*. Debido al predominio de la Fenomenología de las realidades *materiales*, espacio-temporal empíricas, Husserl no dudó en tomar como modélico en principio el conocimiento de los objetos

“exteriores” al sujeto, y, como este conocimiento se realiza a través de diferentes perfiles (*Abshattungen*), estimó que para desbordar la rígida atenuencia a tales perfiles era indispensable acogerse al recinto acotado de la conciencia. Ello significó enredar el pensamiento en la malla de los esquemas “interior-exterior”, “inmanencia-trascendencia”. Y, por el temible poder que tienen estos esquemas de envarar el pensamiento humano y frenar su connatural dinamismo, la sumisión a los mismos orientó hacia el idealismo una doctrina (como la husserliana) que había dado en *Logische Untersuchungen* un paso certero hacia un modo eminente de realismo.

El gran talento observador de Husserl descubrió la necesidad de superar los estrechos horizontes abiertos por el método expuesto en el I volumen de la obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Y en los volúmenes segundo y tercero de la misma obra realizó amplios e interesantes análisis acerca de realidades *in-objektivas* (*ungegenständlich*), como la realidad personal, la relación intersubjetiva y otras semejantes. Pero, lamentablemente, el método de Husserl estaba ya determinado en buena medida por la sumisión a los esquemas inspirados en el estudio de las realidades meramente objetivas (*gegenständlich*). De ahí que Husserl haya trabajado intensamente desde 1912 en la preparación del volumen II y III de *Ideen*, pero no se haya decidido a publicarlos, sin duda por insatisfacción interna respecto a la fecundidad de su orientación metodológica.

La precariedad de esta orientación explica, asimismo, que, al abordar el tema del conocimiento de las otras personas (tema que no tolera extrapolaciones ilegítimas y constituye —en consecuencia— una piedra de toque metodológica), Husserl se haya visto obligado a movilizar el pobre recurso de la *Einfühlung*, ya utilizado por Dilthey, Lipps y otros autores de fines del XIX y principios del XX. El primer contacto con el *otro* se da a nivel *corpóreo*, según Husserl, que utiliza drásticamente el término *Körper*, más objetivista —como sabemos— que el término *Leib*. Si esto es así, solo mediante una *inferencia endopática* podemos introducirnos de algún modo en la interioridad del otro, pero esta inferencia endopática presenta, naturalmente, graves dificultades, que no pasaron inadvertidas a Husserl.

La lectura de la Quinta Meditación de la obra *Cartesianische Meditationen* de Husserl resulta extraordinariamente penosa por haber de constatar una vez más la vanidad de todo intento de resolver problemas muy complejos con una metodología insuficiente que no distingue con la finura debida *diversos modos de unidad y distinción*, y ni siquiera plantea la cuestión de si la *inmediatez* propia de la intuición intelectual se opone por principio a toda forma de *mediación*, o si debe, más bien, ir articulada con cierto género de mediación para ser viable y fecunda.

Resulta, por ello, aleccionador —casi diría apasionante— confrontar la primera edición de *Ideen* (1913) con la edición póstuma realizada en 1950 por W. Biemel, y observar los cambios operados en el texto y leer las notas escritas por Husserl al margen de su ejemplar de uso privado. En una de estas notas (pág. 101 de la edición póstuma) Husserl revela estar convencido de que el método de conocimiento por perfiles no es aplicable a las realidades personales. Este texto (que no figura en la edición española de J. Gaos y en la francesa de P. Ricoeur por estar

basadas en las primeras ediciones de la casa Niemeyer) implica una salvedad que compromete de raíz toda la doctrina husserliana, pues equivale a reconocer que, al nivel de los fenómenos interhumanos, carece de vigencia el esquema "inmanencia-trascendencia", en el que se apoya la teoría de las *reducciones*. Que Husserl fue consciente de la gravedad de este reconocimiento se echa de ver en la decisión con que, diez años tras la publicación del primer volumen de *Ideen*, descalificó todo el párrafo 44, escribiendo al margen: "Todo el párrafo 44 inservible" (unbrauchbar).

Indudablemente, Husserl entreveía la imposibilidad de dar alcance con su metodología a las realidades más relevantes del entorno, cuyo estudio acometió en los volúmenes II y III de *Ideen*. Tal sentimiento de inadecuación se trasluce en las numerosas notas de los apéndices a dichos volúmenes, publicados póstumamente. Es importante notar que Heidegger leyó en manuscrito estos volúmenes (como se desprende de las notas de las páginas 38 y 47 de *Sein und Zeit*, ed. 8.<sup>a</sup>) y que siempre prefirió la obra *Logische Untersuchungen* al volumen I de *Ideen*. Son datos muy expresivos de la orientación que iba tomando Heidegger hacia una *fenomenología existencial*.

#### PUNTO DE ARRANQUE DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

Debido, sin duda, a sus reiteradas lecturas de Kierkegaard y San Agustín (autores que practican una forma de pensamiento tensionado no tanto por afán estilista cuanto por hallarse comprometidos en realidades de muy alta densidad entitativa), Heidegger estaba preparado para asimilar los mejores hallazgos del *pensamiento dialógico* y de la llamada *filosofía de los contrastes* (Gegensatzlehre), que empezaron a florecer en Europa justo al tiempo de iniciar Heidegger su tarea de escritor. Estos hallazgos cobraron brillante expresión en la obra de Max Scheler, figura atormentada y sugestiva por la que Heidegger sintió la mayor admiración.

Mas Scheler, con su poderosa intuición, atacó a fondo la línea de la intencionalidad husserliana, línea monodireccional que parte del yo como realidad enfrentada al objeto, y concibe al conocimiento como un modo de visión *incomprometida*. En su trabajo *Idole der Selbsterkenntnis* (ídolos del autoconocimiento, ídolos en sentido baconiano, naturalmente), Scheler defiende, contra la convicción entonces usual, que el conocimiento del propio yo no precede al conocimiento de los otros hombres, y que se da una peculiar *funcionalización* del conocimiento, es decir, una *fecunda interacción* entre el conocimiento de los seres que integran el entorno humano y el perfeccionamiento de la capacidad cognoscitiva del hombre, ya que todo nuevo conocimiento que se adquiere *se integra funcionalmente* en la trama de elementos de diverso orden que constituyen a modo de constelación la "potencialidad" cognoscitiva humana.

Pese al carácter zigzagueante y asistemático de su obra, Scheler puso perfectamente en claro la necesidad de renunciar al cómodo apoyo de los esquemas

generales, y decidirse a elaborar una Gnoseología *adaptada en pormenor* a las exigencias de los diferentes objetos de conocimiento, adaptación que fuerza al sujeto cognoscente a movilizar todos sus recursos creadores, no sólo la llamada restrictivamente "facultad cognoscitiva".

Hacia 1927, en una tensa situación, integrada por una inquietante mezcla de riqueza temática y precariedad metodológica, irrumpe Heidegger en la escena intelectual con su densa obra *Sein und Zeit*.

Leídos a fondo los primeros párrafos de esta obra, se advierte que Heidegger se había hecho cargo de que su tarea consistía en asumir como propias las metas de los movimientos trascendental, hermenéutico y fenomenológico, y darles alcance con un método adecuado. Que este método debía ser distinto de los utilizados por Kant, Husserl y Dilthey se hace patente cuando apenas iniciada la primera parte (pág. 60, 8.<sup>a</sup> ed.) Heidegger declara taxativamente que los esquemas "interior-exterior", "inmanencia-trascendencia" son absolutamente inadecuados para un tratamiento a fondo de la "Fundamentalontologie". Se afirma, escribe Heidegger, que la interioridad del sujeto no debe entenderse como un reducto espacial, pero no se nos dice qué significa positivamente esta interioridad de la inmanencia en la que está encerrado en principio el conocer.

En este preciso momento, todavía en el umbral de su primera obra, Heidegger quemó las naves respecto a la orientación metodológica de sus maestros, pues, al rechazar tales esquemas, dejaba de lado simultáneamente los esquemas afines, tales como "sujeto-objeto", "ensimismamiento-alteración", "en mí-ante mí", "forma-materia", y se oponía en bloque a la mentalidad objetivista menodireccional que los inspira. Pero aquí se da la grave circunstancia de que tales esquemas, debido a la tendencia del hombre a pensar por vía de *proyección de los objetos a distancia del sujeto*, parecen constituir el entramado natural del pensamiento humano —como muy bien explicó Jaspers—. Por eso impugna Heidegger con frecuencia casi obsesiva 1.— la identificación de *objeto-de-conocimiento* y *objeto*, visto éste como una realidad que ofrece a la visión humana un aspecto determinado (species, eidos, Anblick), y 2.— la proclividad a tomar por *incuestionable lo acostumbrado y connatural* (lo "Selbstverständlich").

Si se conoce de cerca la situación de la Filosofía europea a fines del primer cuarto de siglo, con la prevalencia de formas de pensamiento polarizadas en torno a dilemas objetivistas, no puede sino sorprender y admirar la decisión heideggeriana de renunciar a una forma de apoyo intelectual considerado como ineludible. ¿Sería posible sin estos entramados categoriales elaborar un modo de pensamiento filosófico consistente, que no se refugiase en fáciles irracionalismos decadentes, propios de épocas —como toda postguerra— propicias a la desilusión y la laxitud espiritual?

Con toda decisión, Heidegger optó por el camino más arduo: *integrar la vida intelectual y el compromiso existencial, conceder a la razón su plenitud de derechos mediante la articulación profunda de conocimiento y vida, conocimiento y acción, conocimiento e inmersión en lo envolvente*. En sus obras *Was heisst Denken* y *Vorträge und Aufsätze*, Heidegger advirtió taxativamente que para aprender a

pensar hay que inmergirse en el elemento propio del pensar, como para aprender a nadar no basta leer un tratado de natación; hay que lanzarse al torrente. Nadar es, en efecto, una operación inmersiva que debe aprenderse en contacto personal con su elemento envolvente, que es el agua. ¿Cual es el elemento envolvente del pensar? En su llamada "Segunda época" Heidegger dió respuesta a esta pregunta. Pero es lástima, sin duda, que no haya hecho un análisis pormenorizado de los distintos modos de realidad envolvente y de las exigencias específicas que estas realidades plantean al sujeto de conocimiento. La verdad es que Heidegger intentaba solamente sugerir una idea decisiva: que el pensar no se reduce a un mero reflejar la realidad, como una especie de doblaje mental, sino que implica una *tarea co-creadora*, ya que tanto el hombre que conoce como las cosas de su entorno no son objetos delimitados, entidades del todo hechas, antes deben irse logrando, a lo largo del decurso temporal, en un proceso de interacción cocreadora.

Desde la primera página de *Sein und Zeit* se percibe nítidamente que Heidegger entrevió que la crisis filosófica de su época sólo se podía resolver moviéndose dentro de un ámbito intelectual constituido por una idea más comprehensiva de realidad (*realidad no objetivista-cósica, sino ambital-interferente-relacional*) y una idea más originaria de verdad (verdad como patencia, como iluminación que acontece en los fenómenos de interferencia). Desde principios de siglo se advertía en la filosofía europea, como un clamor, la exigencia de ampliar las categorías intelectuales. A Heidegger cupo el mérito de subrayar que, para ser auténtica, toda flexibilización categorial debe llevar a su base una ampliación de la *ratio* misma de *realidad* y de *verdad*, ampliación que implica a su vez un nuevo concepto de hombre y de *comprensión* (Verstehen).

En efecto, el lugar del universo donde resplandece de modo singular, según Heidegger, este caracter de la realidad y la verdad es el existente humano, visto como una *realidad en constitutiva relacionalidad cocreadora con el entorno y, en definitiva, con el ser*. Por eso destacó Heidegger en el Dasein su caracter *inobjetivista* (ungegenständlich), *no cotidiano-asible* (unvorhanden, unfassbar), y lo denominó con un término *relacional-distenso*: "Da-Sein", ser ahí, ser ahí en el mundo, en un mundo que me envuelve y posibilita mi acción y es, a su vez, en buena medida constantemente alterado por mi actividad. Al centrar en el *Da-sein* su atención, Heidegger no intentó elaborar una *Antropología*, sino destacar sencilla y radicalmente el carácter *ambital interferente* de la realidad y de la verdad. Todos los conceptos fundamentales de *Sein und Zeit* son interferenciales.

De modo semejante, y por razones análogas, el Heidegger de la llamada segunda época —a partir de *Vom Wesen der Wahrheit* (impresa en 1943— no intentará esbozar una *Ontología*, sino subrayar la fecundidad de la interrelación *hombre-ser*, y la vinculación honda de *construir, habitar* y *pensar*, entendiendo *habitar* en sentido transitivo, como la interrelación fecunda de *cielo* y *tierra, dioses* y *mortales*. El saber verdadero no será para Heidegger un mero ver, captar mediante una facultad determinada aquello que una realidad deja ver (su *eídos*, su *Anblick* o *aspecto*). El verdadero saber radica en interferir cocreadora-

mente con cada realidad toda la existencia del sujeto, con su capacidad proyectiva y su decisión de compromiso. He aquí ya pespunteado el paso de la *Fenomenología intencional* a la *Fenomenología existencial*, del *pensamiento lineal monodireccional* al *pensamiento circular* centrado en el flexible esquema *apelación-respuesta*. En sus escritos fundamentales de la segunda época, Heidegger no utiliza los esquemas de la línea monodireccional. Es más. Prescinde en lo posible de todo esquema, y se ocupa en la descripción fenomenológico-existencial de realidades concretas del entorno humano vistas como una especie de *encrucijadas entitativas*, *puntos vivientes de confluencia de entidades relacionales*.

#### ESTILO DE PENSAR HEIDEGGERIANO

Para adivinar el *esquema metodológico* que vertebra el pensamiento correspondiente a la nueva *ratio realitatis* y *veritatis* que propugna Heidegger, es indispensable dejar el propio pensamiento en una especie de *suspensión* ("in der Schwebe", como dice Jaspers), no enquistarlo en esquemas preconcebidos, por conaturales e ineludibles que parezcan, antes plegarlo al método mismo seguido por Heidegger en sus obras. Una vez correalizada genéticamente con Heidegger la experiencia de la nueva *ratio realitatis* y las *rationes* que ésta conlleva, se ganará una luz decisiva para comprender hasta en sus más pequeños pormenores el sentido cabal de los conceptos y expresiones características del sistema heideggeriano.

Tras una atenta lectura de las obras de Heidegger, entiendo que, en orden a realizar la experiencia de dicha *ratio realitatis*, las obras más adecuadas son —sin dudarlos de la madurez: *Vorträge und Aufsätze* y *Holzwege*. Lo son porque relevan su concepto de realidad y de verdad y ofrecen en haz apretado las principales características del estilo heideggeriano de pensar y de escribir, que son, a mi entender, las siguientes:

a.— *composición esmerada, lenguaje bien troquelado, ensamblaje bastante logrado de contenidos y modos expresivos.*

b.— *Fidelidad fenomenológica a lo concreto.* Heidegger se pliega sobre las cosas para revivir genéticamente su proceso interno de autodespliegue. Por eso su procedimiento no es reductivo —pese al ejemplo del maestro Husserl—, sino *descriptivo*, pero —nótese bien— descriptivo no de objetos que ofrecen un rostro delimitado y preciso a la capacidad humana de visión, sino descriptivo de realidades que no presentan contornos rígidos por surgir en un *acontecimiento de interferencia*. (De ahí la importancia de los conceptos de *Ereignis* y *Spiel*, acontecimiento y juego).

c.— *Decisión* —conforme a las exigencias del método trascendental— de no reposar intelectualmente en lo consabido, lo "selbstverständlich", para conceder a cada término el sentido que adquiere en el seno dinámico del contexto determinado por el uso de ciertos esquemas mentales. Heidegger suele interrumpir a menudo el discurso para preguntarse qué significan exactamente los términos y

expresiones usados. Solo en *Sein und Zeit* pueden advertirse unos cincuenta cortes rítmicos de este género.

Veamos sucintamente, al hilo del trabajo *Das Ding*, publicado en *Vorträge und Aufsätze*, cómo aborda Heidegger la descripción de la nueva *ratio realitatis*, qué esquemas mentales rechaza y cuáles utiliza, y la matización que por virtud de los que moviliza adquieren los diversos conceptos y términos.

De modo exabrupto, Heidegger empieza suscitando en el lector el desconcierto espiritual que provoca el constatar que el acortamiento de las distancias no funda verdadera cercanía respecto a las cosas y a los demás hombres. "El apresurado anular las distancias - escribe - no trae cercanía; pues la cercanía no consiste en una pequeña medida de distancia (...). Pequeña distancia no es ya cercanía. Gran distancia no es todavía lejanía". "¿Qué es la cercanía si, no obstante la reducción al mínimo de las mayores distancias, permanece ausente? ¿Cómo puede ser que con el desplazamiento de las grandes distancias todo siga lo mismo de lejano y de cercano? Todo queda sumido en una uniforme indistinción. Pero ¿no es acaso este aplastamiento en la indistinción más temible que la escisión de todas las cosas entre sí?" (O. cit. p. 163).

Esta serie de dramáticos interrogantes revelan que Heidegger se mueve desde el principio no al nivel de las realidades meramente *objetivas*, vinculadas por modos *unívocos* de distancia y cercanía, sino a un nivel superior en el cual es posible fundar modos diversos, antagónicos o complementarios, de lejanía y proximidad. No se trata de un mero juego estilístico con términos contrastados. Heidegger intenta *poner la mente en tensión* para desbordar el plano *objetivista* de la consideración *estática* de los *objetos* y ganar el nivel de la *interacción creadora*, único en el cual se logran *modos eminentes de cercanía* y las paradojas dejan de ser tales para convertirse en la única forma de expresión adecuada a los complejos acontecimientos humanos. Pero ¿cuáles son exactamente las características de este nivel interaccional-creador? Heidegger no ofrece, por respuesta, una *teoría* de tal nivel, sino una *descripción concreta* del mismo para instar al lector a rehacer con él la experiencia espiritual que implica la fundación de modos auténticos de presencia respecto a lo real. La vía de lo concreto no la toma Heidegger por aversión a lo universal, sino por afán de captar lo real en su génesis y en todas sus implicaciones. Por eso en sus análisis se atiene a realidades concretas, pero se apresura a verlas con gran flexibilidad espiritual como una especie de encrucijadas entitativas en que hacen acto de presencia las realidades fundamentales que integran el auténtico entorno humano. La cercanía con tales realidades no se logra del modo espectacular incomprometido como se conocen los meros objetos. Se alcanza de modo comprometido-interferente. Y esta forma de compromiso significa ya el *salto* del nivel objetivista incomprometido al nivel de la acción *creadora en receptividad*. Este salto implica la conversión a la "logique de finesse" pascaliana, a lo "angélico" y a lo "abierto" de Rilke.

*Salto* se dice en alemán *Sprung*. Por otra parte, lo creado-en-interferencia es algo irreductible, inédito, primario. Lo *primario* se sugiere en alemán con el prefijo

*Ur*. El salto al nivel en que se fundan realidades primarias se dice *Ursprung*, origen. Por eso en Heidegger “volver al fundamento” es volver al origen; “ponerse en verdad” es dar el salto a lo originario, y pensar pende del *habitar* (entendido como “fundar tramas originarias de convivencia”). Como este género de *fundación* implica *libertad*, Heidegger puede concluir que la libertad es el fundamento del fundamento, (*Wom Wesen des Grundes*, p. 53), de la verdad y del ser de los entes. A dicha forma de originalidad alude Heidegger cuando reduplica los sustantivos indicando que desea entender la cosa *como cosa*, el mundo *como mundo*, el ente *como ente*, etc. Nada ilógico que Heidegger agregue que sólo es posible captar la cosa como cosa —como trama de relaciones— y los modos posibles de entrar en cercanía con ella en el plano en que acontecen las relaciones de interrelacionalidad creadora.

Esto explica que todo el empeño de Heidegger vaya dirigido en definitiva a elevar al lector del *plano objetivista* al *plano interaccional*, pues las categorías espaciotemporales (inmediatez, distancia, vecindad, lejanía, presencia) sólo al ser asumidas en el *juego de la interferencialidad creadora* ganan el poder *simbólico* que las hace en algún modo adecuadas a la expresión de los más altos fenómenos humanos. Este juego interferencial resalta, según Heidegger, en la constitución de cada cosa *en cuanto tal*, por ejemplo, del cántaro *en cuanto cántaro*. Describir un cántaro como cántaro significa no solo consignar las características del mismo como producto elaborado por el alfarero conforme a las cuatro causas aristotélicas, sino asistir a la génesis del cántaro *como fenómeno interrelacional*. La idea de cántaro que brote de tal experiencia revelará la condición misma del ser del cántaro como fenómeno integral. Y, si del análisis se desprende que el cántaro como tal brota en un acontecimiento de interacción. Heidegger no dudará en afirmar que el *ser* de ese género peculiar de cosa que es un cántaro ostenta una *condición relacional interferente*. Esta afirmación será decisiva para la determinación de la esencia de la verdad como *iluminación*.

La sugestiva descripción heideggeriana del cántaro tiene la estructura siguiente. Lo que modela el alfarero es en definitiva un *vacío*, entendido como *nada-de-objetividad*, o, dicho positivamente en términos relacionales, como la capacidad de albergar un líquido, por ejemplo el vino; albergarlo, es decir, *recibirlo* de la viña y del campesino que la cuida y de la tierra y del sol que la nutren; pero recibirlo *para devolverlo* a la comunidad de amigos en un banquete o a la divinidad en un rito sacrificial. Con ello, el mero *verter físico objetivo* se trasmuta en *don* y *libación*, acontecimientos relacionales en que se interfieren el cielo y la tierra, los dioses y los mortales, es decir, los cuatro: *das Geviert*. El cántaro se afirma como tal en estos *actos interaccionales*, forma de *reunión simple y múltiple* que los griegos llamaron *logos*. La esencia de la obra consiste en esta esforzada reunión o *acercamiento* en que brota, como una forma de *splendor*, el *sentido pleno* de los elementos que se conjugan. Este acercarse constelacionalmente forma la esencia del *habitar humano* en su poderoso sentido transitivo. Tal *habitar*, así entendido y visto como fuente de *splendor*, constituye el “elemento” del auténtico pensar que Heidegger venía buscando tenazmente.

Aquí vemos cómo Heidegger para precisar el nuevo concepto de realidad y de verdad evita los esquemas que tienden a *escindir* (forma-materia, interioridad-exterioridad) y tensa su mente para vivir acontecimientos reales de *interacción*, en los cuales se alcanza el máximo grado de posible vecindad con el Ser, o, dicho de modo relacional-concreto, con los elementos que integran el *ámbito cuatripartito*: cielo y tierra, dioses y mortales.

Al hilo de esta fiel atención trascendental, fenomenológica y hermenéutica a la realidad, se fue formando en el texto heideggeriano, como de por sí, un prodigioso *anillo de conceptos* que se clarifican y potencian mutuamente en una especie de sorprendente *juego de reflejos* (Spiegelspiel). Estos conceptos son: interferencia, relacionalidad, apertura, libertad, habitar, pensar, hablar, fundar cercanía, juego, ámbito, iluminación, patencia, verdad, belleza, poesía, arte, lenguaje, ser, ente, tiempo y espacio festivos, simbolismo y otros semejantes. He aquí en juego el “kreisendes Denken”, el pensamiento circular heideggeriano, que viene a sustituir ventajosamente al esquema monodireccional “sujeto-objeto”. Cuando se advierte el nexo de conceptos y relaciones que constituye el “pensamiento circular” se toca indudablemente el fondo mismo del pensamiento heideggeriano, y se comprende endógenamente la técnica “circular” de sus procedimientos metodológicos. Estos procedimientos son fundamentalmente los siguientes:

1.— Para describir fenómenos de *interferencia creadora*, Heidegger moviliza automáticamente términos de *iluminación*: “Licht”, “Lichtung”, “erscheinen”, “zum Schein bringen”..., conectando así con la tradición que desde el libro VI de la República de Platón aduce el concepto de luz en los momentos decisivos del pensamiento. Heidegger perfeccionó la Hermenéutica por haber polarizado su pensamiento en la idea diltheyana de que *la luz de comprensión brota en los acontecimientos interferenciales* y por haber fundamentado esta intuición en la teoría de la *acción lúdica*, como *actividad interaccional alumbradora de sentido*. El juego se realiza a la luz que él mismo alumbra a medida que va abriendo posibilidades de acción-con-sentido. Ese género de luz que brota en los fenómenos interaccionales es la *Umsicht*, concepto capital en *Sein und Zeit* porque da cuerpo a la intuición heideggeriana de que para conocer una realidad no basta *transferirse* a ella —“sich hineinversetzen”— mediante un modo de *endopatía vivencial* —*Einführung*— siguiendo el esquema “interior-exterior”. No basta “salir de mí” para llegar a algo “exterior a mí”. Hay que cocrear con las realidades del entorno *ámbitos de interferencia*. Esta positiva interrelación creadora —que se da a lo largo del tiempo y en la trama de relaciones que Heidegger halla “horizonte mundanal”, horizonte que el *Dasein* contribuye a fundar— constituye el modo originario y fundante de toda *adaequatio* o *ἁρμοσσις* entre el hombre y lo real en torno. La verdad es una *iluminación que acontece* en una relación de *encuentro* en la cual la cosa no sólo patentiza la forma que en ella alienta sino que da de sí todas sus posibilidades de tipo interaccional. El criterio de la verdad no viene dado por la rectitud (*ὀρθότης*) del mirar, sino por el grado de plenitud de los ámbitos interaccionales que se crean entre el hombre y lo real. El criterio de verdad no es *externo* al proceso de

interacción *hombre-realidad entorno*, sino *interno-relacional*. Es más lábil y arriesgado, pero tanto más creador.

2.— En reciprocidad circular, al hablar de *verdad* e *iluminación*, Heidegger utiliza expresiones *dinámico-relacionales*: “poner en obra la verdad”, “entrar en lo abierto”, “mantenerse en la iluminación de lo abierto”, “habitar la cuádruple constelación”, “estar en el mundo” (entendido *en* de modo activo-receptivo —no meramente localista—, al modo como se dice en francés “être *au* monde”; no “être *dans* le monde”). Fiel a esta línea de pensamiento dinámico-relacional, para descubrir lo que es radicalmente una *obra de arte*, a diferencia de una mera *cosa*, Heidegger no elabora una *teoría* de la cosa y de la obra. *Describe fenomenológicamente* una realidad instrumental —por ejemplo un par de zuecos— representada en una obra. En ésta queda al descubierto que tal realidad no es algo cósmico-rígido-delimitado, sino el punto dinámico de confluencia de diversas líneas convergentes de sentido. Esta interferencia alumbró luz de sentido que ilumina la esencia de la realidad instrumental y la de la obra. La esencia de la realidad instrumental se devela en la obra de arte como *realidad interaccional*. La esencia de la obra de arte se automanifiesta como *plasmación irradiante de un acontecimiento relacional*.

3.— En la llamada “segunda época”, Heidegger no utiliza el término “Geworfenheit” (que ya en *Sein und Zeit* significaba “instalación primaria, constitutiva, en el entorno” y no mero “estar arrojado en un medio inhóspito”). Ahora, de modo más positivo, aduce el término “Entsprechung”, respuesta ajustada a una instancia apelante (ser, lenguaje, ámbito cuatripartito), instancia en la cual el hombre está llamado a *habitar* en el sentido activo-receptivo de *constelacionarse*.

Si ataca Heidegger a la Metafísica, es debido a su convicción de que —pese al elevado rango ontológico de los objetos de conocimiento a que la Metafísica se aplicó desde antiguo— el estilo de pensar metafísico es de ordinario —a su juicio— más bien *objetivista* que *relacional*, más bien *analítico* que *genético*, más bien *dogmático-constatador* que *trascendental-originario*, más bien *activo-denominador* que *receptivo-reverente*.

## CONCLUSION

Se observa en Heidegger una evolución análoga a la de Fichte. También éste en su primera fase parece conceder primacía al sujeto cognoscente, y tras 1803 subraya, más bien, la relación activo-receptiva del sujeto respecto a entidades aparentemente abstractas: la Verdad, el Bien, el Deber-ser. Heidegger en sus primeras obras realiza un análisis del Dasein como donador de sentido. Tras la “Carta sobre el Humanismo” destaca el papel ineludible del ser, la verdad, el lenguaje, el ámbito cuatripartito (das Geviert).

En realidad, vistas las dos fases de ambos pensadores —Fichte y Heidegger— con cierta soltura de espíritu, se advierte que su intención desde el principio fue desbordar toda forma de primacía unilateral y, por tanto, restrictiva, y poner en

juego un modo de pensar auténticamente *trascendental*, que no se reduce al análisis de entidades ya perfectamente constituidas, sean del alcance que fueren, sino que brota *al hilo mismo de constitución de tales entidades*. “La lógica trascendental — escribe Fichte — sabe muy bien que lo que ella elabora no es sino la mera reproducción de la vida originaria del saber” (*Transzendente Logik*, IX, 121). Vivir esta vida originaria es la meta de la auténtica filosofía trascendental, a la que Heidegger intenta acercarse a la luz que le facilitan los métodos fenomenológico y hermenéutico. Estos métodos le ayudaron a descubrir que Kant no solo intentó marcar los límites de la razón humana, sino subrayar también sus *poderes*. Heidegger empezó destacando, la atencencia del hombre al mundo. De ahí los términos *Geworfenheit*, *Sein in der Welt*, *Sorge*, *Mitsein*, *Zeitlichkeit*. Pero, a la luz de su interpretación relacional de la realidad, Heidegger se hizo cargo de que la polaridad “hombre-mundo” no puede entenderse mediante los toscos esquemas “causa-efecto”, “acción-reacción”, “autonomía-heteronomía”, porque la verdadera perfección del hombre (como ser —en-el-mundo) radica en su apertura activo receptiva a las grandes instancias envolventes: el ser, la verdad, el lenguaje, “das Geviert”. Por eso en sus últimos escritos, Heidegger identifica “Welt” y “das Geviert” (es decir, el ámbito interaccional constituido por cielo y tierra, dioses y mortales).

Estas precisiones nos permiten dar cumplida respuesta a las preguntas que integran el llamado “problema Heidegger”:

1.- Tanto el análisis estilístico como el conceptual nos autorizan a distinguir dos épocas en la producción heideggeriana.

2.- Entre estas dos épocas no media una relación de escisión sino de gradual maduración, de modo que para entender cabalmente las ideas, conceptos y términos de las obras de la primera época debe tenerse en cuenta la luz que proyectan sobre ellas las obras de la segunda época. El sentido cabal de conceptos tales como *Dasein*, *Sein in der Welt*, *Geworfenheit*, *Befindlichkeit*, *Sorge*, *Angst*, *Sein zum Tode*, *Zeitlichkeit* pende del concepto relacional de realidad que late en los conceptos de *Wohnen*, *Denken*, *Welt* y *Geviert*. Esta relación de *unidad en diversidad* que media entre ambas épocas resalta de modo patente en el tratamiento que da Heidegger al tema de la verdad como *aletheia* y como *Lichtung* en *Sein und Zeit* y en *Vom Ursprung des Kunstwerkes*.

3.- La “segunda época” no implica una evasión parafilosófica. Denominarla irracional pseudomística es una precisión tan primitiva como las de la Cartografía antigua, que señalaba, por ejemplo, las amplias sabanas inexploradas de África con el ingenio “Hic sunt leones”. *El pensamiento de Heidegger no es irracional, sino pulcro y decididamente relacional*, muy en la línea de buena parte del pensamiento actual en todas sus vertientes.

El análisis en pormenor del carácter relacional, espléndidamente ambiguo, de los conceptos que articulan el pensamiento heideggeriano es perfectamente viable y casi diría fácil si se adopta el método *circular* de análisis correspondiente a esta forma relacional de pensamiento.