

Jean Beaufret

*Al encuentro
de Heidegger*

Traducción

Juan Luis Delmont

Pensamiento

Filosófico

Monte Avila Editores

Latinoamericana

PENSAMIENTO FILOSOFICO

Al encuentro de Heidegger

Jean Beaufret
Al encuentro de Heidegger

Conversaciones
con
Frederic
de Towarnicki

Traducción
Juan Luis Delmont

Monte Avila Editores
Latinoamericana

1ª edición, 1987

2ª edición, 1993

Título original

Entretiens Avec Frederic de Towarnicki

D.R. © PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE / RADIO FRANCE, 1984

D.R. © de esta edición MONTE AVILA LATINOAMERICANA, C.A., 1984

Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela

ISBN: 980-01-0109-8

Diseño de colección y portada: Claudia Leal

Fotocomposición/paginación: La Galera de Artes Gráficas

Impreso en Venezuela

Printed in Venezuela

**ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES**



**QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN**

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4030**

Λεῦσσε δ' ὄμυως ἀπέοντα νόωι παρέοντα βεβῶως

*Míralos, a la par, ausentes - presentes,
Míralos, para la mirada pensante, en pleno vigor del ser.*

PARMÉNIDES, *Poema*, fr. 4, v. 1

PROLOGO

LA OBRA DE Martín Heidegger aparece hoy como una interrogación radical, acaso decisiva, sobre el destino de la edad moderna, la era de la ciencia y de la técnica. Cuando Jean Beaufret, «en un camino poco frecuentado», conoce a Heidegger en 1946, en su Hütte, «choza», de Todtnauberg, ya el trabajo de éste se orientaba resueltamente hacia un cuestionamiento del espíritu de la técnica moderna a la luz de una interrogación sobre el sentido del ser, pregunta formulada por primera vez en la historia del pensamiento occidental. Todos los pensamientos posteriores al primer libro de Heidegger, *Sein und Zeit*, publicado en 1927, convergían entonces hacia esta cuestión de la técnica, en la cual, según escribía Jean Beaufret, reconocemos ahora «la última etapa de su camino».

El propósito de Heidegger no consiste en hablar, a la manera de un sociólogo, sobre los peligros del momento o la situación moral o espiritual de nuestra época. Simplemente, se asombra: ¿por qué, con Galileo y Descartes, se han convertido las matemáticas en la medida primordial de toda relación con el mundo, y de qué manera le toca al pensamiento verlo mejor? Ver por qué el mundo nos aparece cada vez más, a nosotros, hombres de la edad moderna, como un objeto contra el cual el pensamiento calculador dirige sus ataques, una presa sobre la cual la técnica extiende su imperio. En este sentido, ya en 1936, Heidegger decía que «el ser está amenazado por el ente», y hoy lo está más que nunca. En su conferencia sobre Nietzsche, escribía: «El ser ya no es accesible sino en la sombra que el ente proyecta sobre él...».

Porque, según Heidegger, aún no sabemos nada de la naturaleza enigmática, no pensada, de la técnica, necesariamente oscura si nos limitamos a la visión instrumental corriente, que la reduce a no ser más que una simple aplicación de la ciencia. Acusar a la técnica moderna es una actitud ingenua, que nada tiene que ver con el trabajo fenomenológico de Heidegger, el cual sólo busca entender mejor el sentido de su despliegue planetario; a fin de que un día, quizá, podamos tener una relación más libre con ella.

Sólo ahora se está empezando a vislumbrar en Francia la originalidad decisiva del libro de Ernst Jünger, *Der Arbeiter* (El trabajador), publicado en 1932, que anunciaba la era del «lenguaje universal de la técnica», la movilización total del mundo entero y del hombre de la edad moderna bajo la figura del Trabajador, en el marco de un proyecto dirigido a la dominación integral y

planificada de la naturaleza. Este libro fue para Heidegger una revelación, en la misma medida que Los dioses de Grecia, de Walter F. Otto. Su pensamiento, a partir de entonces, quedó encauzado hacia el análisis del mundo moderno interpretado como realización técnica de la metafísica cartesiana y postcartesiana: la revelación técnica del ente se ha convertido en la verdadera «filosofía» de nuestro mundo.

Para indagar mejor el enigma de nuestra época, Heidegger vuelve a la fuente griega de la filosofía, a fin de poner al descubierto, por etapas, la significación, en cierto modo pretécnica, del pensamiento occidental, que él ve en estado naciente a partir del Poema de Parménides.

Debemos, por tanto, ineludiblemente, preguntarnos por el giro, por la «perturbadora» mutación a raíz de la cual el hombre de nuestra época ve generalmente al mundo, cuando no a sí mismo, como un engranaje en un sistema o una simple materia prima que ha de ser trabajada. ¿A qué se debe que la relación del hombre, convertido en Sujeto, con un mundo que se reduce para él a un objeto, tenga la característica de una intimación imperiosa, de una verdadera conminación a través de la cual, así sea con las mejores intenciones, lo pone totalitariamente a su servicio? ¿A qué se debe que su imperio sobre el ente se afirme, con un peso cada vez mayor, en vista de un rendimiento a cuyas reglas puede muy bien someterse un día la matematización (lograda) de la física? Para citar a Heidegger, ¿a qué se debe que exista ahora una «precedencia del método sobre el saber» y que, en nuestra época, «el procedimiento prevalezca sobre la experiencia»? Cuando el espíritu calculatorio tiende a reinar así en todos los niveles del ente, cuando está en todo su apogeo la dominación y la posesión de la naturaleza cuya posibilidad había vislumbrado Descartes, ¿no se ha perdido de vista una dimensión esencial, olvidada en el curso de la historia, obliterada, en favor del hacer, en la empresa de una tecnificación ciega, surgida a su vez de esa historia?

¿Ha sido explícitamente llevada a palabra, alguna vez, la dimensión del ser —el cual, visto a partir del ente, no es nada? En su Nietzsche, Heidegger escribe: «En ninguna parte ha sido formulada, sin ataduras, la pregunta por el ser». De lo Abierto, de su ámbito abierto (Lichtung), la filosofía no sabe nada, decía. Abrir el pensamiento a una meditación sobre el sentido, la verdad, el topos del ser, y no acosar una vez más al ente, tal es la preocupación primera que inspiró a Heidegger a todo lo largo de su existencia.

Durante el seminario en la Maison des Lettres en el invierno de 1976-1977, Jean Beaufret nos había invitado a no perder de vista esta dimensión esencial:

Se puede decir que la Verdad del ser, en el sentido de Lichtung, es que el ser difiere del ente, y que difiere de él de tal manera que «el ser se retira mientras se abre en el ente». Y a eso, Heidegger lo llamará Ereignis.

Y durante una conversación preparatoria para uno de los programas de

radio Los caminos del conocimiento, en mayo de 1981, nos precisaba en los términos siguientes lo que distinguía la metafísica tradicional —vista como onto-teología— de la muy diferente manera de proceder de Heidegger:

La filosofía de Platón marcha a partir del ente en su culminación, que él llama agathón, hasta cualquier cosa del ente, a través de una mirada, al pasar, hacia el ser como eîdos. Aristóteles marcha desde el ser en su punto cumbre, akrotaton, hasta niveles menores del ente, llegando a proximidad del no ente, a través de una mirada hacia el ser como enérgeia.

Lo mismo para Hegel: a través de una mirada, al pasar, hacia el ser como dialéctica.

El marxismo (como la metafísica de Aristóteles) piensa del ente al ente: a saber, del ente de modo supremo que llama socialismo a los diversos niveles del ente de modo menor que llama capitalismo, feudalismo, esclavitud, etc. Y lo hace hindurchgang durch einen Hinblick auf das Sein, «a través de una mirada, al pasar, hacia el ser» que es su interpretación propiamente dialéctica.

Nietzsche pasa del ente en su modo cumbre, como él llama «el eterno retorno de lo idéntico», al ente de modo menor, a través de una mirada, al pasar, hacia el ser, cuya «esencia más íntima» es, para él, la «voluntad de poder»...

De Platón a Nietzsche la metafísica es, al pie de la letra, onto-teológica, y se reduce a una tesis sobre el ser. Platón, Aristóteles, Descartes, Hegel, Nietzsche, etc., hablan, en efecto, de modo diverso, sobre una misma cosa que es el ser. Pero, en realidad, ni unos ni otros dicen explícitamente de qué están hablando. La pregunta de Sein und Zeit —por el sentido del ser— es una interrogación acerca de aquello sobre lo cual existen tesis: Simm das Sein, «sentido de ser», es la pregunta fundamental, no de la metafísica sino de un pensamiento diverso de la metafísica, cuya peculiaridad estriba en que sólo se pone al descubierto al retroceder desde la metafísica misma. Pues quien se encuentra en el seno de la metafísica sólo puede ingeniárselas como hicieron Platón, Aristóteles, Descartes, Kant... Sein heisst Position, «ser quiere decir posición», hasta Nietzsche... Con Sein und Zeit surge una nueva pregunta en el marco de la antigua pregunta por el ser... Es lo no-dicho en la filosofía.

¿Una nueva concepción del mundo? ¿Un sistema filosófico más? No. El «salto» de Heidegger se define más bien como una preparación a la tarea del pensar, tarea enteramente nueva respecto de aquello que, de Heráclito a Nietzsche, se ha llamado filosofía o metafísica desde hace dos mil quinientos años. Una tarea de la cual Heidegger decía que tiende «a provocar el despertar de una disponibilidad del hombre para una posibilidad cuyo perfil aún está oscuro y cuyo porvenir es incierto».

¿Será preciso, para liberarse de las consecuencias de la metafísica, pensar desde ahora fuera de ella? Jean Beaufret, evocando una vez más la dimensión del ocultamiento del ser, nos dejaba entrever cuán presuntuoso y fútil era ese proyecto, y cuán difícil una tarea que iniciara un giro, si no una mutación, del pensamiento:

Ha de recordarse, primero, que la metafísica en su historia es el producto más puro del pensamiento, la manifestación misma del pensamiento. No hay que buscar pensar «en otra parte». En la Carta sobre el Humanismo, Heidegger dice que es necesario, inevitable, para dejar la metafísica, seguir hablando el lenguaje de la metafísica. Señalar hacia lo que permanece impensado en la metafísica no es una crítica de la metafísica... Lo que Heidegger llama, en Nietzsche II, die Erinnerung in der Metaphysik, se opone a la mera y simple superación de la metafísica. El «volver a recordar en ella», de que Heidegger habla, no es la historia de la filosofía, en la cual el pasado se nos viene encima como una lluvia de informaciones, sino su Verwindung, la prueba de la metafísica como asunto del ser. No se trata de «demistificar» la metafísica, como lo profesa Marx, sino de «calar más hondo en su propio secreto», para usar una frase de Proust, es decir, de abrirse al secreto de que el ser se retira mientras se abre en el ente.

Como epígrafe de la edición general de sus libros y de sus cursos, Heidegger puso esta fórmula: Wege —nicht Werke, «Caminos— no obras». Le parecía inconcebible que en un pensamiento que busca ser riguroso, los «resultados» fueran a prevalecer sobre el camino andado.

Frederic de Towarnicki

PRIMERA CONVERSACION

Jean Beaufret, usted pertenece, como Merleau-Ponty, como Cavailles y Sartre, a la generación de los discípulos de Leon Brunschvicg. Por su formación, usted era racionalista y cartesiano. ¿A qué accidente debe usted, entonces, su encuentro con el pensamiento de Heidegger?

En todo caso, no se lo debo a la Universidad, pues al concluir mis estudios nunca había oído hablar de Heidegger. Conocía el nombre de Husserl —de Heidegger, ni siquiera el nombre. Que yo recuerde, sólo la publicación, hecha por Gallimard en 1938, del libro, o de la recopilación, de Corbin que lleva por título *¿Qué es la metafísica?* me permitió hojear, por primera vez, unos escritos de Heidegger, ¡que no comprendí en lo más mínimo, por cierto!... Las cosas sucedieron más o menos de la manera siguiente: oí hablar un poco más de fenomenología en 1940, sobre todo por un encuentro fortuito con Maurice Merleau-Ponty, a quien ya conocía, en la Escuela del Estado Mayor de Vincennes. Era durante la guerra. Me contó que iba a aparecer un libro de Sartre que se llamaba *Lo imaginario*. Me habló de los textos de Husserl que estaba estudiando: pronunció la palabra fenomenología. Luego, después de haber caído preso y haber escapado, en el verano de 1941 fui a parar a Cap Ferrat, donde me puso a pensar sobre lo que podía hacer: veía dos posibilidades, o estudiar a Hegel, que tampoco había sido mencionado durante mis estudios, o estudiar a Husserl. Sopesé los pros y los contras y, al final, Husserl ganó la partida. De tal manera, de 1940 a 1942, estudié a Husserl hasta que, en algún momento del verano del 42, empecé a sentir que entendía a Husserl —a Heidegger, todavía no.

Sólo a partir de 1942 —era para entonces profesor de filosofía en el liceo de Grenoble— empecé a leer un poco a Heidegger, porque encontré en la biblioteca, por una parte, *Sein und Zeit* y, por otra, creo que *Kant y el problema de la metafísica*, no estoy muy seguro... Pero, en fin, ya el año 1942 estaba bastante avanzado y el asunto apenas se había iniciado. Empecé realmente a estudiar a Heidegger cuando me fui a Lyon en octubre de 1942, por las posibilidades que me ofrecía la biblioteca de la Facultad, y también por la presencia en Lyon de mi viejo amigo Joseph Rovin, quien había publicado en una revista de la ciudad, que se llamaba *Arbalète*, algunas páginas de *Sein und Zeit* traducidas por él al francés. Pues bien, el trabajo sobre Heidegger empezó allá, con Joseph Rovin, el año de 1942, y

debo decir que de 1942 a 1944 me dediqué principalmente al estudio de Heidegger...

Decía usted que al principio no entendía nada.

Sí, y tuve por primera vez la impresión de entender algo durante una mañana histórica, la mañana en que anunciaron el desembarco en Normandía, es decir, muy precisamente, ¡el 6 de junio de 1944! La puerta de mi clase se abrió de pronto —yo estaba vigilando la prueba escrita del examen de bachillerato— y un funcionario del liceo entró gritando: «Desembarcaron...». Tenía ante los ojos algo de Heidegger que debe haber sido *Sein und Zeit*. Y me reproché a mí mismo el hecho de no sentir el entusiasmo que debía provocarme el anuncio del desembarco, porque por primera vez, ese 6 de junio de 1944, había empezado a sentir que entendía algo de lo que escribía Heidegger.

¿Acaso hoy sí tiene la impresión de haber entendido de verdad?

Tengo un amigo que, cuando nos encontramos, siempre me pregunta lo que estoy haciendo, y yo siempre le contesto: «Acabo de entender a Heidegger». ¡Hace varios años que «acabo de entender a Heidegger», después de haber pasado treinta años imaginando con frecuencia estar a punto de entender o haber entendido! La cosa empezó al año siguiente de mi primer encuentro con Heidegger, en 1947, cuando publiqué, en el último número de la revista *Fontaine*, un artículo titulado «Heidegger y el problema de la verdad». Fue mi primer intento de comprensión: ahora me parece un poco irrisorio, pero, en fin, en aquella época ¡pensé que ya estaba!...

¿Ello se debe a la dificultad del lenguaje de Heidegger o a la dificultad de los problemas que enfrenta Heidegger?

Los problemas que enfrenta Heidegger son en realidad problemas inaparentes. A través de su lectura uno no logra ver la problemática que interviene realmente. Como él dice, se ve precisado a utilizar el lenguaje de la filosofía, y cuando uno lo lee, a decir verdad, lo más difícil es lograr comprender exactamente de qué se trata a través de un lenguaje que él sigue utilizando y que, fatalmente, desvía la atención del lector hacia aquello que Heidegger supera. Esa es la dificultad fundamental, y por eso sigo diciendo: acabo de comprender a Heidegger...

Esta mañana, por cierto, le dije que por fin había entendido el sentido de una frase de *Sein und Zeit* según la cual, aun los filósofos presocráticos, y más precisamente Parménides, habían saltado por encima del problema del mundo.

A menudo se ha hablado, a propósito de Heidegger, de un cambio de mirada, de un giro, de una manera de proceder que rompe con lo acostumbrado.

¿Cómo percibió este vuelco, usted que era discípulo de Leon Brunschvicg, que había trabajado sobre Descartes durante tantos años?

Es cierto que tenía la impresión de que se trataba de algo completamente distinto. Leon Brunschvicg, a quien yo había escuchado con gusto, que sentía, digamos, afecto por mí (me lo manifestó en diversas ocasiones), que ciertamente me había enseñado más que la mayoría de los profesores que había tenido hasta entonces, me ayudó a ver más claro en una dimensión en la cual yo ya estaba, por decirlo así, y yo le agradecía el que me hubiera hecho comprender mejor a Descartes, Leibniz o Kant. Pero me faltaba, esencialmente, el fondo de las cosas. ¿De qué se trataba, exactamente, en todo ese asunto? ¿Por qué Descartes? ¿Por qué Leibniz? ¿Por qué Kant? A fin de cuentas, el elemento profundamente misterioso seguía siendo saber qué era esa cosa extraña designada por el nombre, a su vez extraño, de filosofía, o por el de metafísica, el cual, dice Heidegger, es exactamente sinónimo del de filosofía, salvo que filosofía es el nombre más antiguo de la cosa y que metafísica es un nombre posterior. Metafísica es un nombre creado por un editor. El término sólo surgirá en el momento de publicarse los escritos de Aristóteles en Roma —pues ya ello ocurría en plena época romana. Sólo en esa ocasión aparecerá la locución «lo que viene después de los escritos sobre física», *metà tà physikà*, y nacerá la palabra metafísica, pero para decir precisamente lo mismo que decía por otra parte la palabra filosofía. Pues bien, eso, es decir: «¿Qué es la metafísica?» o «¿Qué es la filosofía?», era lo que me tenía profundamente confundido, y debo decir que la lectura de la conferencia pronunciada por Heidegger en 1929, para inaugurar su enseñanza en Friburgo, con el título de *¿Qué es la metafísica?*, no me había aclarado en absoluto el enigma en cuestión.

¿En qué circunstancias tuvo lugar su primer encuentro con Heidegger?

Pienso que usted sabe algo del asunto, puesto que tuvo que ver en ello. Usted, que vestía el uniforme militar para aquella época, vio a Heidegger un año antes que yo en Friburgo, y le entregó los números de la revista *Confluences* en los cuales habían aparecido unos estudios míos con el título general de «¿Qué es el existencialismo?».

Supé después, por usted, que Heidegger estaba vivo, que vivía en Friburgo, y tuve así la posibilidad de hacerle llegar una carta (porque no había correo entre Francia y Alemania para aquel momento), por intermedio de alguien que yo había conocido dos años antes en Grenoble, con quien me había encontrado por casualidad en París, vestido de aviador, y que me contó que antes de que lo dieran de baja tenía que hacer un viaje a Friburgo. Era un alsaciano, de apellido Palmer, que hablaba muy bien alemán, y le encargué que descubriera a Heidegger, cosa que pudo hacer fácilmente por intermedio de la Facultad de Friburgo. Vio, pues, a Heidegger y, diez días más tarde, volvió a París, con una carta

que Heidegger me mandaba junto con un ejemplar de *La esencia de la verdad*, que nunca antes había oído mencionar y que había sido publicado en 1943, es decir, durante la guerra. Me hallaba así provisto —fuera de lo que ya tenía, esto es, por un lado *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) y, por otro, la posibilidad de tomar de la biblioteca de la Escuela Normal el libro sobre Kant —de un tercer texto, a saber, *La esencia de la verdad*, que me sorprendía mucho porque yo intentaba comprenderlo a partir de lo anterior, cuando se trata del primer texto en el cual Heidegger da un paso con respecto a lo que había publicado antes, que era lo único que yo conocía.

Y un día llego a Alemania y me encuentro con Heidegger. Ello ocurrió en septiembre de 1946 —ni él ni yo recordamos la fecha exacta, pero estamos de acuerdo en decir que debió ser alrededor del 10 de septiembre. Durante esa breve permanencia en Todtnauberg, donde él se hallaba en ese momento —sólo estuve medio día y luego dos días más (porque el viaje me llevó hasta Austria, pasando por Friburgo, y de regreso volví a pasar por Friburgo)—, durante esas conversaciones un poco limitadas, tuve por primera vez la impresión de comprender algo. Recuerdo que la luz empezó a surgir por una frase de Heidegger al explicarme que para decir, en *¿Qué es la metafísica?*, lo que se había propuesto decir —a saber, que el ser no es un ente— terminó escribiendo que el ser no era nada, que era una «nadería», una insignificancia (en alemán, *das Nichts*), y que el famoso *Néant*, la Nada, como decía la traducción francesa, significaba simplemente, «nada que fuese un ente», nada que fuese un ente a la manera de un plato sobre la mesa, de una mesa en el comedor, de una puerta que se puede abrir o cerrar... Y eso fue entonces lo que me permitió —*repentinamente*— entender algo en la conferencia *¿Qué es la metafísica?*, que hasta entonces me había resultado completamente opaca.

Cuando conoció a Heidegger, después de haber leído algunos de sus libros, usted se había formado cierta idea de la manera de proceder de su pensamiento. ¿En qué medida su encuentro con él le permitió situar mejor el camino de su pensamiento?

Cuando fui a ver a Heidegger, había ido a ver al hombre que era autor de un libro publicado en 1927 con el título de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Ahora bien, durante la primera conversación que tuve con él, y en las siguientes, no se habló nunca del *tiempo* sino del *ente*, del participio presente del verbo *ser*, en alemán *das Seiende*, y el asunto era el de «ser» y «ente», y no el de «ser» y «tiempo». Para mí era algo sumamente sorprendente porque *étant*, «ente» era un término que en aquella época no formaba parte del lenguaje posible en francés; hasta el punto que la palabra alemana que corresponde a ese participio presente, *das Seiende*, siempre se traducía en francés por «existente». Y en las notas que yo tomaba cuando hablaba con Heidegger seguí incluso, hasta 1952, escribiendo a veces «existente» en vez de «ente», por lo extraño que resultaba

la palabra *étant* en francés. Ahora estoy convencido que ha entrado en la lengua y que, en una clase de filosofía, si el profesor habla de Heidegger y habla de *l'étant*, «el ente», muy pocos serán los alumnos que escriban *l'étant*, «el estante», mientras que al principio casi todos lo hacían. Por consiguiente, la gran dificultad, lo que empieza a hacerse claro en ese momento es que el pensamiento de Heidegger se sitúa en la zona intermedia entre un infinitivo, ser, y un participio, ente. Por consiguiente, entre el ser y el ente. ¿Pero, entonces, dónde está el «tiempo» en todo eso?

Yo todavía no lo sabía. Son preguntas que le hice a Heidegger después, y era sumamente difícil hacerlo hablar sobre el asunto, porque todo su movimiento consistía en una superación de su obra inicial, *Ser y tiempo*. Me tocaba a mí tratar de entender algo que había ocurrido antes de la época en que lo conocí. Pero cuando nos vimos en 1946, fue precisamente esta dualidad ser-ente la que me llamó la atención. En un texto que él me mandó —creo incluso que me lo trajo usted de Alemania, antes de yo conocerlo a él—, que reproducía la conferencia de 1929, *¿Qué es la metafísica?*, la conferencia estaba acompañada por un posfacio. En ese posfacio se puede leer la frase siguiente: «Pertenece a la verdad del ser el que nunca jamás el ser despliegue su vigor sin el ente, y el que nunca jamás tampoco el ente sea posible sin el ser».

Ahora bien, el ser no es nada de ente, no es ningún ente, y por eso se lo llamaba «nada» en la conferencia *¿Qué es la metafísica?* Cuando Heidegger me lo dijo fue para mí un rayo de luz. Por consiguiente, estamos frente a esta dificultad, el ente que resulta ser un cenicero, por ejemplo, unos lentes, por ejemplo, la puerta a la derecha y la ventana a la izquierda, por ejemplo —y el ser que no es ente en nada, que no es ningún ente. ¿Cómo puede ser la pregunta por el ser el vínculo entre «ente» y algo que no es ningún «ente» y cuya índole es tal que Heidegger puede decir: «Pertenece a la verdad del ser...» (esto es, de esa «nada» que es el ser)... «el que nunca despliegue su vigor sin el ente, y el que nunca tampoco sea posible el ente sin el ser»?

Este es el enigma al cual me enfrentó y que dejaba en segundo plano las primeras preguntas que yo le iba a hacer, a saber, preguntas sobre el ser y *el tiempo*.

Eran preguntas muy inhabituales y ese lenguaje, esa manera de interrogar no eran algo común para un universitario francés...

Para mí era un lenguaje completamente nuevo, sobre todo porque Heidegger me mostraba, además, que todo eso estaba dicho desde Platón, pues la palabra esencial de la filosofía platónica era la palabra «participación». ¿Pero qué participa de qué? El ser participa del ente, decía Heidegger, y el ente del ser. Las cosas se aclaran cada vez más, es decir... ¡son cada vez más nebulosas!

Heidegger escribe en alguna parte: «El ser está amenazado por el ente». ¿Qué quiere decir?

La frase se encuentra en la conferencia que hace Heidegger en 1936, en Roma, sobre *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (digamos, «Hölderlin y la esencia de la poesía»): «El peligro es la amenaza del ser por el ente». El ser está, pues, amenazado por el ente. Pero ¿cómo puede el ser estar amenazado por el ente si «pertenece a la verdad del ser el que nunca pueda desplegar su vigor sin el ente» y si, además, pertenece al ente el que «nunca sea posible sin el ser»? En esta participación entre ser y ente que ya evocaba Platón, hay dos elementos dispares, y uno constituye para el otro una amenaza, a saber, el «ente» para el «ser». El ente es la amenaza para el ser, porque ante el ente, estamos dispuestos a preguntar por sus cualidades, por lo que *es*. Por ejemplo, «este pote *está* vacío» o esta botella «*está* llena», o «este manantial brota» o, al contrario, «*está* seco», etc. ¿Pero el ser? Y en este punto Heidegger dice, triunfante: precisamente, ¿dónde está el ser? El ser no está en el ente, no es una propiedad del ente, no es una cualidad del ente, y el ser no puede, sin embargo, desplegar su vigor sin ese «ente» que lo amenaza, sin estar constantemente amenazado por el ente...

SEGUNDA CONVERSACION

Actualmente la obra de Heidegger aparece cada vez más como una reflexión sobre nuestro tiempo, sobre la edad moderna. ¿Cuál fue el itinerario de Heidegger o, como él dice, el «camino de su pensamiento»?

La primera etapa, en ese camino, es el libro publicado en 1927, más exactamente en febrero de 1927, con el título de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Ese libro hace pasar a Heidegger de la clandestinidad universitaria a algo así como una celebridad que cada día se hará más internacional. Es un libro sorprendente, porque quienes lo leen no saben muy bien cómo abordarlo; yo mismo me pregunté durante mucho tiempo de qué se trataba en verdad. Heidegger era, pues, el autor de un libro que se llamaba *Ser y tiempo*, y yo pensaba que, cuando lo viera, me hablaría del tiempo; pero no me habló del tiempo, sino del ser, y del ser en su oposición al «ente». Habría que admitir, entonces, que *Sein und Zeit* es la figura bajo la cual se le aparecen por primera vez a Heidegger la diferencia y la participación entre el ser y el ente. Según esto, *Sein und Zeit* es el libro de la diferencia entre ser y ente. Lo característico es que esa palabra, «diferencia», que Heidegger usa muy a menudo, no figura en realidad temáticamente en su primer libro famoso, a saber, *Ser y tiempo*, sino que la locución «diferencia ontológica», a saber, «diferencia que concierne a la distinción entre ser y ente», sólo aparece en su enseñanza en los meses que siguen a la publicación de *Sein und Zeit*, o sea, en el curso *Problemas fundamentales de la Fenomenología* que dicta en la Universidad de Marburgo, donde es entonces profesor, durante el semestre de verano, habiéndose publicado *Sein und Zeit* en el mes de febrero. Podemos pues decir que *Sein und Zeit* es el libro de la diferencia entre ser y ente, pero de modo tal que la palabra «diferencia» no aparece en primer plano.

¿Por qué había que recalcar esa «diferencia»? ¿Acaso estaba olvidada o no plenamente percibida? ¿Qué llevó a Heidegger a subrayar esta diferencia, y qué importancia puede tener?

Heidegger suele decir que la diferencia entre el ser y el ente está presente siempre que hay filosofía y metafísica, pero que nunca ha sido pensada como tal; y uno empieza a darse cuenta desde ese punto de vista que el tiempo, en el título

Ser y tiempo, es el nombre que va a tomar la diferencia entre ser y ente, tal como Heidegger busca llevarla a palabra, para usar una expresión que le gusta.

¿Por qué es esencial distinguir mejor la diferencia entre ser y ente?

Porque la diferencia entre ser y ente es, para Heidegger, el elemento subyacente y, por decirlo así, actuante de la filosofía durante toda su historia, sin que esta distinción, o esta diferencia, haya sido nunca, en cuanto tal, llevada a palabra. Existen, en verdad, muchos precedentes, pero ninguno es decisivo...

Por ejemplo, en un diálogo de Platón llamado *Hippias mayor*, se trata acerca de lo Bello. Sócrates le pide a Hippias que conteste la pregunta: «¿Qué es lo Bello?» o «¿Qué es bello?». Y la respuesta de Hippias, que no es un filósofo, es muy sencilla: «Por ejemplo: ¡una muchacha bonita!». Sócrates le pregunta, entonces: «Pero ¿no ves una diferencia entre la pregunta *Qué es bello* y la pregunta *¿Qué es lo Bello?* Hippias contesta: «¡No hay ninguna!»... *óúden diaphérei*. Vemos aquí, *in fraganti*, la amenaza del ser por el ente, en la medida en que el interlocutor de Sócrates no puede percibir una diferencia cuando Platón, en cambio, establece esencialmente una diferencia. Sólo que no se trata del ser, sino de lo Bello. La pregunta no es «¿Qué es más bello que otra cosa?», pues Hippias termina diciendo: «En el fondo, lo mejor es el oro... porque con oro, uno puede conseguir a la muchacha...». Y Platón, entonces, se ríe. Porque la pregunta de Platón no es «¿Qué cosa es bella?» sino «¿Qué cosa es lo Bello?». Y volvemos a la pregunta, no «¿Qué cosa es?», sino «¿Qué cosa es ser?».

Pero antes de Platón, ¿no percibieron Heráclito y Parménides esta diferencia entre ser y ente?

En todo caso, la percibieron mejor que Platón o que Aristóteles, en la medida en que la frase más insólita del poema de Parménides es *ésti gàr éinai*, que podemos traducir —si es que se puede traducir— por «es, en verdad, ser». Pero cuando una frase empieza por es, esperamos de inmediato la designación de lo que es:

*Il est sur ma montagne une épaisse bruyère
Où les pas du chasseur ont peine à se plonger...**

dice Alfred de Vigny, por ejemplo.

Pero poner a continuación de «es» la nominación del ser, es el colmo de lo insólito, ¡él es «ser»!

*«Hay en mi montaña un espeso brezal / En donde el cazador hunde mal sus pasos...». En castellano pueden servir de ejemplo los versos de Góngora: «Era del año la estación florida / Cuando el mentido robador de Europa...». (*N del T*).

Por consiguiente, la diferencia entre ser y ente es vista en verdad por Parménides mejor aun de lo que la ven Platón y Aristóteles. Todo el poema de Parménides está centrado en el ser.

Así, pues, en el comienzo de la filosofía, o también, como dice Hölderlin, «en el país de juventud de las miradas atléticas», dos pensadores griegos, al preguntar, percibieron de cierta manera esta diferencia. ¿Esta «señal de partida» griega, origen de toda la metafísica occidental, marcó su camino durante más de dos mil quinientos años de una manera tan decisiva que de ella proviene la civilización de la edad moderna?...

Tal es, en efecto, la interpretación de la filosofía que hace Heidegger, cuando dice que el asunto fundamental de la filosofía es la pregunta por el ser. Pero antes de él, ¡no lo había dicho nadie! Según Heidegger, la filosofía es un intento más que bimilenario por responder o, más bien, corresponder, a una pregunta que aún no había sido hecha en ninguna parte, que es la pregunta que él hace. Pero antes de él, no se hacía. Ambiguamente, esta pregunta se transparenta a todo lo largo de la filosofía griega. Por ejemplo, en la filosofía de Aristóteles, la pregunta es, en efecto, *tí tò ón?* «¿Qué, lo ente?». Pero la respuesta puede ser, a voluntad: ente es lo más ente en el ente —por ejemplo, *tò theíon*, «lo divino», que es más ente que lo simplemente natural o lo simplemente humano... y por otra parte, todo un aspecto que permaneció anónimo de la filosofía de Aristóteles es más bien un esfuerzo por responder a la pregunta «¿Qué es ser para el ente?». En este caso intervienen respuestas tan sorprendentes como «categorías» o «*enérgeia*». Una categoría no es algo como un plato o un tenedor; una categoría es la nominación misma del ser en el ente.

Por consiguiente, Aristóteles alcanza ese punto: distingue ser de ente y, al mismo tiempo, confunde ser con lo más ente en el ente. La diferencia había sido percibida, pero nadie había logrado comprender por qué era así: porque la pregunta fundamental es la pregunta por el ser, y lo propio del ser es el estar íntimamente amenazado por el ente.

En Sein und Zeit, Heidegger dice que su pregunta versa sobre el sentido del ser. Luego dirá: sobre «la verdad del ser». Por último, al parecer, descontento con los términos anteriores, hará una escogencia y hablará de la sede del ser, de «comarca» del ser, de una «topología» del ser. Ese es el itinerario...

¡Pero podemos decir que *Sein und Zeit*, de comienzo a fin, es ya una «topología» del ser! Hay ser siempre que hay tiempo, y sólo allí... Por consiguiente, el «*topos*» del ser, la topología del ser, es el tiempo, lo cual va a obligar a entender el tiempo con un sentido distinto del que le dan quienes sólo ven en él al fenómeno bien conocido, y analizado por Aristóteles, de la sucesión.

Cuando los lectores de Sein und Zeit leyeron otras obras de Heidegger escritas y publicadas posteriormente, quedaron desconcertados por no encontrar en ellas el mismo modo de aproximación de las anteriores. Richardson habló incluso de un Heidegger I y de un Heidegger II. ¿Qué relación hay entre ambos?

Un día, cuando le hice esa misma pregunta, Heidegger me dijo: «Hablan de mí como si me reprocharan no haber repetido la misma cosa desde *Sein und Zeit* hasta ahora». ¡Nada hubiera sido más fastidioso que menudear *Sein und Zeit* durante cuarenta años! Es evidente que apareció otro Heidegger, al menos a los ojos de los lectores. Pero no se trata de un Heidegger I y de un Heidegger II, según la locución inventada por Richardson —tan diferentes como Enrique I de la dinastía de los Beauclerc y Enrique II de la dinastía de los Plantagenet, que son dos individuos completamente distintos. Se trata del mismo Heidegger. Pero, entonces, ¿qué fue lo que sucedió? ¿Acaso está descontento de su libro de 1927? Sería demasiado decir. No está descontento de él: *cava* en la problemática que había llevado a la publicación del libro, y esta excavación de la misma problemática trae a la superficie la distinción posible de varias etapas en la obra de Heidegger.

Hace algunos años escribí un estudio que se llama «El camino de Heidegger», donde decía que no hay que imaginarse que todo es contemporáneo en el pensamiento de Heidegger. Se trata de un camino que se hace al andar y al final uno tiene que distinguir etapas. La primera etapa, en los tres años que siguen a *Sein und Zeit*, la constituye ciertamente la conferencia que da por primera vez en Bremen, en 1930, con el título *La esencia de la verdad*.

El libro de Heidegger Ser y tiempo aparece, pues, en 1927. Marca una fecha en la historia de la filosofía. ¿Qué aporta este libro?

El libro *Ser y tiempo* hace aparecer el ser en su distinción respecto del ente en el horizonte del tiempo, como ya se lee en la introducción. Pero el libro sufre, por decirlo así, o más bien no sufre sino que está marcado por una restricción inicial; y es que, de comienzo a fin, el tema de *Ser y tiempo* va a ser lo que Heidegger llama «la analítica del *Dasein*». Se habla en él del tiempo como temporalidad del *Dasein* y todavía no del tiempo como temporalidad del ser. El asunto tiene que ver con la palabra *Dasein*. *Dasein* es, en apariencia, un término muy clásico, tomado de la lengua alemana. Kant, en particular, lo usa como un término propiamente germánico que responde al latín *existentia* o al francés *existence*. Por ejemplo, «existencia de Dios» se dice *Dasein Gottes*. *Dasein*, en el sentido habitual, se opone a «posibilidad» y a «necesidad». Interviene en lo que la *Crítica de la razón pura* llama «las categorías de la modalidad». Heidegger va a usar la palabra *Dasein* en un sentido muy distinto, de tal manera que cuando la pronuncia, no la acentúa de la misma manera. En su acepción corriente, la palabra se pronuncia *DAsein* y cuando Heidegger la pronuncia, el acento pasa de *Da* a *sein*, *DaSEIN*. Se trata entonces de algo muy distinto. Para

traducirlo al francés, habría que usar la extraña locución *être-le-là*, «ser-el-ahí». *Sein und Zeit* es el libro del ser-el-ahí.

Se pregunta, en verdad, por el ser, pero Heidegger se preocupa por un punto de partida para abordar la pregunta. Busca determinar algo o alguien, a quien pueda consultar, valga la expresión, respecto de la pregunta de que se ocupa, a saber, la pregunta por el ser; el término *Dasein* interviene en esta óptica. En un sentido, existe una gran analogía entre la aparición del *Dasein* en *Sein und Zeit* y la posición central del *ego cogito*, del «yo pienso», en la filosofía cartesiana. Descartes, que busca informarse sobre lo que es, consulta al «yo pienso». Por consiguiente, el *Dasein* de Heidegger está del mismo lado que el «yo pienso» de Descartes. La diferencia entre el *Dasein* en el sentido de Heidegger y el «yo pienso» de Descartes está en que el «yo pienso» armado de su *intuitus*, como dice Descartes, mide con la mirada la cosa puesta ante él como *objeto*, mientras que el *Dasein* se abre, por decirlo así, adonde por eso mismo están las cosas. Al fin y al cabo, una cosa es atraer aquello de que se está hablando (a saber, las cosas) hasta ponerlo ante la mira, y otra, abrirse a la presencia misma de las cosas. Eso que Heidegger llama *Dasein*, «ser-el-ahí», significa que las cosas de que hablo son tales, respecto de mí, que nada me separa de ellas a la manera de un entrepaño o una pantalla. Por ejemplo, la ventana que está ahí, la vemos todos; aparece como ventana aunque nadie la vea sino con sus propios ojos y aunque nadie pueda ver la ventana con los ojos de otro. Esto no le impide aparecer como ventana. Asimismo, cuando miramos la luna, una luna sola brilla en el cielo, aunque nadie pueda verla sino con sus ojos; mientras que para Descartes no había una sola luna en medio del cielo: había tantas lunas como «yo pienso». ¡A cada quien su luna!

¿Dasein es el hombre, o la abertura que caracteriza al hombre?

A la vez el hombre y la abertura que caracteriza al hombre, y el hombre está constituido por esta abertura.

Dasein es el elemento de abertura constitutivo del hombre en su relación más inmediata con las cosas. Yo soy su «ahí». En cuanto a esto, Heidegger se siente de inmediato en confianza con el pensamiento griego; los griegos llaman *psyjē* a la cosa que él llama *Dasein*. Se traduce por «alma». ¡Es un punto de vista! A partir de la *psyjē* se elaboró toda una «psicología» que consiste, precisamente, en decir la luna tal como es diferente para cada uno de los que la miran, y no la luna tal como aparece en medio del cielo.

Pero Aristóteles decía, hablando de la «Psiquis»:

ē psyjē tà ónta
pōs estin pánta

lo cual se puede traducir por «la psique es, a su manera, todos los entes en cuanto son». Ello no quiere decir que cuando veo una cabra, me convierto yo en

cabra; ello no quiere decir que cuando veo una botella, ¡me convierto yo en botella! Quiere decir, sencillamente: cabra o botella, ambos me son inmediatamente presentes sin que nada me separe de ellos a la manera de un entrepaño o de una pantalla. El *Dasein*, «ser-el-ahí», es eso. La frase de Aristóteles, «El alma es a su manera todos los entes en cuanto son» (si traducimos *psyjē* por alma), sería una forma de decir que ella es a su manera la «presentidad» misma del ente, de los entes, por numerosos que sean...

¿Dasein sugiere entonces una dimensión más fundamental que el «yo», que la conciencia?

Muy exactamente, para decir que la conciencia no es una dimensión fundamental sino una dimensión derivada y, valga la expresión, endeudada con siglos de filosofía, vuelve Heidegger de la conciencia a la inmediatez del *Dasein*. En la traducción de *Sein und Zeit* que prepara actualmente François Vezin, el término *Dasein* no será traducido.

Un profesor alemán que había sido colega de Heidegger en la Universidad de Friburgo, el helenista Wolfgang Schadewaldt, me preguntó un día cómo traducía yo *Dasein* al francés. Le contesté: «No lo traduzco». Y él dijo entonces: «En el fondo, tiene razón, hay palabras intraducibles, como *logos* o *tao...*». *Dasein* es una palabra intraducible.

La pregunta, tal como ella aparece desarrollada en *Sein und Zeit* de punta a cabo, es en verdad la aparición del ser en el horizonte del tiempo, pero para el *Dasein* (y no aún para el propio ser). En este sentido, desde *Sein und Zeit*, un Heidegger II asoma bajo un Heidegger I.

¿Qué caracteriza el tiempo o la temporalidad, como a veces se dice, entendiendo por temporalidad lo que hace que el tiempo mismo sea tiempo? ¿Qué constituye la temporalidad propia del *Dasein*? De manera general, cuando se piensa en «temporalidad», se piensa en sucesión temporal; esto es, que algo ocurrió antes de otra cosa y que una tercera va a ocurrir después de la segunda. Lo peculiar del libro de Heidegger está en pensar que esta interpretación del tiempo no es su interpretación fenomenológica. Que el fenómeno del tiempo o, como decía Goethe, el *Urphänomen*, «el fenómeno originario» del tiempo, no es la sucesión de los momentos sino, dice Heidegger en alemán, *die Gleichursprünglichkeit der Ek-stasen*, que se podría traducir por «la contemporaneidad de los ek-stasis». Entendamos la contemporaneidad de un pasado, un presente y un porvenir. Sólo pertenece al tiempo quien, en el presente, se sabe a partir de un pasado y se abre a su porvenir, de tal modo que las tres dimensiones del presente, del pasado y del porvenir son exactamente contemporáneas y definen lo que Kierkegaard llamaba «el instante», y que es el punto esencial del tiempo.

Pero el instante no es el momento que pasa, el instante es el hecho de que todo cuanto aparece pertenece a un mismo mundo. Por ejemplo, si usted quiere, Descartes, al fundar un presente, lo hace a partir de un geómetra griego que se llama-

ba Apolonio y en quien ve, digamos, el ancestro de su interpretación matemática de la naturaleza, y en el *Discurso del método* se dirige a quienes llama «mis sobrinos», considerados como contemporáneos aún por venir. Por consiguiente, contemporaneidad del presente, del pasado y del porvenir. Nietzsche había entendido algo de esto cuando distinguía, en la historia, «la historia monumental, la historia anticuaria y la historia crítica». La historia «monumental» es la que autoriza un porvenir; la historia «anticuaria» es la que controla este acceso al porvenir por una referencia al pasado; y la historia «crítica», la que hace brotar el presente en el sentido en que Mallarmé dice: *Le vierge, le vivace et le bel aujourd' hui**. Lo cual no quiere decir el ahora que pasa, sino aquí y ahora donde estamos todos, perteneciendo a un mismo mundo.

Este es el asunto de *Sein und Zeit*, de principio a fin.

*«El hoy, virgen, vivaz y hermoso». (*N del T*).

TERCERA CONVERSACION

En su conferencia de Dourdan, «Filosofía y ciencia» (1966), usted recuerda, no sin asombro, una expresión de Husserl (en Krisis): Wir, die Subjekte, «Nosotros, los sujetos», afirmación de lo que para él es intrínsecamente el hombre de la edad moderna: el sujeto. ¿Por qué se convirtió la conciencia, para el hombre moderno, en el centro de toda realidad?

Porque el título que mejor conviene a la filosofía de Husserl, en su conjunto, es el que le puso a una recopilación muy tardíamente editada, a pesar de que los textos que reúne fueran pronunciados, en París, en 1929: *Meditaciones cartesianas*.

Pero el hecho de considerar a la conciencia como centro de referencia de toda realidad es una característica del mundo de hoy. Es una concepción que hubiera sido extraña, incomprensible para otras civilizaciones, los griegos, por ejemplo...

¡Por supuesto! Los griegos no tenían «conciencia», ¡lo cual no significa que fueran inconscientes!

En el seminario del Thor de 1969, Heidegger estuvo de acuerdo con la formulación siguiente: Para los griegos, las cosas aparecen. Para Kant, para Descartes y el hombre de la edad moderna, las cosas me aparecen.

Los griegos también decían *emoi phainetai*, «así se me aparece». Pero la palabra no tiene el mismo sentido. El pronominal, en Descartes, tiene un sentido mucho más violento, que nunca tuvo entre los griegos.

Los griegos habían descubierto que las cosas aparecían y que por eso se me aparecen: porque tienen tal demasía que no puedo verlas en su dimensión misma de cosas; son más ricas de lo que yo soy. Mientras que con Descartes, al contrario, aquello por lo cual se me aparecen las determina en lo más íntimo de su verdad. Es todo lo contrario. Si usted quiere, la frase de Protágoras, «El hombre es la medida de todas las cosas», es un suspiro provocado por el hecho de no poder más. Ya es enorme llegar hasta ahí. Para Descartes, al contrario, el hombre es la

medida de todas las cosas en un sentido verdaderamente imperialista que no era el sentido de Protágoras. Por más que quiera, no puedo ver más allá del horizonte hasta donde alcanza mi vista —eso decía él, simplemente.

En la Segunda meditación, Descartes examina un ente, el pedazo de cera. ¿Qué dice Descartes?

Descartes le dice: «¡No eres más que *me cogitante*, «yo pensante», mientras te *egocogito!*».

¿Se trata de un punto de vista que hubiera sido incomprensible para los griegos?

¡Incomprensible! ¡inadmisible! ¡inaudito! Los griegos veían las cosas libres en lo abierto. Descartes ve las cosas en la medida en que las atrapa en la red de lo que él llama *cogitatio*. Sólo tienen, entonces, la naturaleza que les permite aquello que él llama *intuitus*: el vistazo que les echa y que las *reduce*, como él dice. El uso que le da Descartes, en varias oportunidades, a la palabra «reducir», por ejemplo: no examinaré una cuestión de física sino cuando la haya *reducido* a las leyes de las matemáticas... es algo completamente ajeno a Platón. Los griegos no son reductores, serían más bien gente que busca dilatarse hasta donde hay cosas —lo contrario de la reducción.

Pero el asunto es saber por qué. ¿Qué viene a hacer este «ego cogitativo», que ocupa el primer lugar y es el primer actor en la filosofía de Descartes?

En consecuencia, el asunto consiste en preguntarse si la dimensión en la cual los griegos experimentaban la presencia de las cosas, su peso, su dimensión propia, no es algo que ha desaparecido. Platón, en algún pasaje, habla de lo que él llama: *exódos tēs epistēmēs*, «el éxodo de la *epistēmē*». ¿Pero qué es *epistēmē*? En su fondo *epistēmē* es *alētheia*. *Alētheia* se traduce por «verdad»; no se trata tanto de la verdad, como de lo que dice la palabra misma *alētheia*, a saber, presencia de algo al descubierto. Los griegos están allí donde la cosa les está presente al descubierto, sin ninguna reducción posible. Más bien están reducidos ellos por la energía de aparición que pertenece a la cosa; se admiran de ese fenómeno, como dicen, originario, que los maravilla por doquier; un cartesiano, en cambio, echa una mirada «egocogitativa» sobre la cosa que se ha trocado para él en objeto. Pero si está *reducido* a esa mirada «cogitativa», ¿no será por el éxodo, como dice Platón, de la *alētheia* misma, es decir, de la dimensión en la cual los griegos podían experimentar las cosas al descubierto? A la postre, el hombre de la edad moderna es el hombre «ego cogitativo» de Descartes. Es lo que dice la palabra «subjetividad» tal como ella será empleada bastante tardíamente. Pues no la encontramos aún en Descartes, desde luego, pero ya sí en Kant. Esa palabra será incluso elevada a la altura de una institución por los filósofos que se van a inspirar en Kant, a saber, Schelling, Hegel; la misma

subjetividad, dirá Heidegger, está en la base de la filosofía de Nietzsche. Toda la filosofía moderna es la filosofía de la subjetividad, y la fenomenología de Husserl en una de sus más acabadas expresiones.

Esta actitud se halla en el origen de lo que Heidegger llama «el proyecto matemático de la naturaleza», que instituye a la edad moderna.

Por supuesto, pues nada es más acorde con esa manera que tiene el hombre moderno de medir la cosa con la mirada, que su interpretación matemática. ¿Puede haber algo más satisfactorio, desde el punto de vista «ego cogitativo», que decir: respecto de cualquier cosa, lo único que hay que saber es cómo responder a la pregunta *cuánto*?

¿El ente es puesto en la mira y se contabiliza? Se le conmina a responder...

El ente es puesto en la mira y se contabiliza: el ente es el botín del *ego cogito*; el hombre se está convirtiendo en «amo y poseedor de la naturaleza», como lo llama Descartes. Esto caracteriza a la edad moderna y, como hemos nacido en esa relación con el ente y hemos sido moldeados por ella, ya no experimentamos lo que tiene de insólito. Es lo más ajeno a los griegos que se pueda imaginar.

¿Cuál era la actitud de los griegos ante el surgimiento del ente? ¿Se maravillaban? ¿Se asombraban?

Se sentían maravillados más que asombrados. Para nosotros, es la certeza. Tener una certeza en lo relativo a lo otro. Heidegger lo llama a veces «la mutación de la verdad en certeza». Es toda una historia, pues la palabra griega que se traduce por *veritas* es la palabra *alētheia*. ¿Qué mienta *alētheia*? Dice muy claramente que es la presencia al descubierto de algo. ¿Qué significa *veritas*? No significa nada y por eso mismo la escolástica, que habla latín, que sólo tiene el latín a su disposición, se verá obligada a definirla, *veritas est...*, «la verdad es...». La definición será: *veritas est adaequatio intellectus et rei*, «la verdad es la adecuación del entendimiento y de la cosa».

Luego, ¿hay un sujeto por una parte y un objeto por otra?

Todavía no. Sólo hay objeto a partir del momento en que interviene el sujeto cartesiano. Aún no hemos llegado a Descartes; estamos en la época de la verdad como adecuación, que ya no es en absoluto la época de la verdad como *alētheia*, como presencia al descubierto de la cosa misma. La medida de la verdad es la adecuación de tal cosa a tal otra. ¿De qué a qué? ¿Del entendimiento del hombre a la cosa o de la cosa al entendimiento? Eso depende, dice Santo Tomás: si se trata de Dios, que es el creador de las cosas, la verdad es la adecuación de las cosas

creadas por Dios al entendimiento divino. Si se trata del hombre, que no es el creador de las cosas, la verdad es la adecuación del entendimiento humano a las cosas tales como Dios las ha creado; por consiguiente, la palabra adecuación debe entenderse en ambos sentidos. Para los griegos, *alētheia* entrañaba también un elemento de adecuación; lo llamaban, en su lengua, *homoiōsis* y esa *homoiōsis* es lo que en latín se traduce por *adaequatio*. Pero la *homoiōsis*, en el sentido griego, era sostenida por la *alētheia*, bañada por la *alētheia*, mantenida abierta por la *alētheia*; la *adaequatio*, al contrario, es un término que se basta a sí mismo. Y por eso mismo ya no le bastará a Descartes; pues si uno pone entre paréntesis la revelación bíblica, o sea, que la verdad es la adecuación de las cosas creadas al entendimiento divino y la adecuación del entendimiento del hombre a las cosas creadas, si uno aparta el apocalipsis bíblico, ¿cuál podrá ser la base de la adecuación? Aquí interviene Descartes: la adecuación es vacua para quien no se refiere a la Biblia. Ahora bien, dice Descartes, mi proyecto es filosofar sin la luz de la fe. Por consiguiente, a quien tenga el proyecto de filosofar sin la luz de la fe, le va a parecer inadecuado el concepto mismo de *adaequatio*. Descartes pone todo su empeño en encontrar, para la *adaequatio*, la *homoiōsis* griega fundada en la *alētheia*, un nuevo soporte. Y este nuevo soporte, a partir del ego que «se egocogita» cualquier cosa, será la *certeza*.

Descartes es el hombre que procura «cerciorarse» de las cosas. En la filosofía griega, en cambio, esta exigencia de certeza no tenía cabida alguna. El asunto era, sencillamente, estar a la par de la cosa en la abertura de su manifestación o de su presencia, si usted quiere...

Pero de ahí provenimos, es decir, por ello nos parece lo más natural medir las cosas por el rasero de una certeza posible en lo que a ellas respecta, y no por el rasero de su manifestación a plena luz.

¿Es la esencia misma del proyecto matemático de la naturaleza?

Sí, y de la mirada científica, y de la técnica, que es el triunfo de la mirada científica en el mundo. Hasta el punto de que la filosofía, a la postre, ha llegado a imaginarse hoy en día que sólo podía existir si las ciencias le daban su autorización —lo cual es, hay que decirlo, el fenómeno más formidable que se pueda imaginar, puesto que en la óptica griega las ciencias las hacía posibles la filosofía, y ellas nunca eran sino una restricción del campo primitivamente abierto por la filosofía. Toda la filosofía de Platón descansa en la reciprocidad de *ousía*, que significa el ser, y de *alētheia*, que significa ser al descubierto; para Platón, las matemáticas sólo son posibles sobre esta base. Si bien «dos y dos son cuatro» es una proposición tan válida para Platón como para Descartes, no tiene en absoluto el mismo sentido para Descartes y para Platón. Para Platón, dos y dos son cuatro porque la cosa se me aparece en lo abierto; para Descartes, dos y dos son cuatro porque tengo una certeza «egocogitativa» de ello.

Descartes piensa exactamente al revés de los griegos. Pero estamos tan hen-

chidos de cartesianismo que ya eso no nos asombra, y en cambio nos asombremos de los griegos, creyéndolos ingenuos, «realistas ingenuos», como todavía siguen diciendo las historias de la filosofía.

Una de mis primeras preguntas a Heidegger fue la siguiente: «¿Cuál dimensión desempeñaba, en la filosofía griega, el papel de lo que en la filosofía kantiana será la apertura del campo trascendental?» (la apertura del campo trascendental que es la mirada que echa sobre las cosas el «yo pienso»). «Desde luego, me decía Heidegger, tiene que haber algo en la filosofía griega que desempeñe ese papel, que mantenga abierto un horizonte; pero ese algo no es la mirada que echa el «yo pienso» sobre las cosas, ese algo es lo abierto de la *alethēia*».

Traducimos; pues, alethēia por verdad. Pero ¿qué significa la palabra entendida en toda su amplitud?

Abierto sin ocultamiento, plenamente abierto. De ello nada se oculta, nada se vuelve *ádelōn*, dice Aristóteles, nada se vuelve «inaparente». La cosa se presenta de modo tal que de ella nada es inaparente.

Es preciso percatarse de que la adaptación del «ego» cartesiano, del «yo» (*je*), al conocimiento es una operación muy tardía, aunque sea para nosotros tan familiar y sobre todo a causa de las ambigüedades que entraña. Porque el «yo» (*je*) es, a un tiempo, la experiencia interior, que tanta fortuna tendrá en el siglo XIX, y la mirada «ego cogitativa», que es algo muy distinto. Tanto es así, dice Heidegger, que el sujeto de la experiencia interior no es más que *das schlechte Nachkommen des cartesischen Cogito sum*, no es más que «la descendencia indigente del *Cogito sum* cartesiano» —de ningún modo su centro. Su centro es la mirada científica. La psicología es un problema lateral, en realidad.

¿El asunto, entonces, no es en modo alguno cuestionar a la ciencia, o cuestionar al ego, sino comprender el proceso mediante el cual se transformó una mirada, se desarrolló una manera de ver el ente, una relación con el ente, a expensas de las otras posibilidades?

Las otras posibilidades existen y ése será, precisamente el gran descubrimiento de Heidegger por el año de 1935, aproximadamente: las cosas, a pesar de todo, no son lo que la ciencia nos dice que son; si las cosas sólo fueran lo que la ciencia dice que son, entonces las acuarelas de Cézanne, que representan desde diversos ángulos, y en distintas horas del día, la montaña de Sainte-Victoire, ¡serían otros tantos teoremas sobre el equilibrio de los sólidos! Se trata, en verdad, de pinturas. Nos presentan la montaña de Sainte-Victoire. Por consiguiente, hay un ser de las cosas muy distinto del que la ciencia nos hace conocer, a saber, el ser que el arte descubre —para Heidegger, la culminación del arte se llama poesía: con ello quiere decir, no que las artes plásticas, como se las llama, se puedan reducir a la poesía, sino que lo mismo hay una poesía plástica

que una poesía donde la única materia del poeta es la palabra. Pero, en ese caso, Nuestra Señora de París no es menos poema que cualquier poema de Víctor Hugo, por ejemplo.

Está claro, por lo tanto, que existe otro acceso a las cosas que el acceso egocognitivo (o sea, el que desarrollan las ciencias): es el acceso que busca el artista, sea éste poeta, pintor o escultor. Pero, como ya decía Platón, entre filosofía y poesía, la *diaphorá*, la «disensión», es *palaiá*, antigua, viene de lejos. Al fin y al cabo, ya Platón había pensado que el modo de ser de los poetas hacía necesario exiliarlos de la ciudad, es decir, del mundo tal como lo rige la filosofía. Esto muestra que ya el inicio de la filosofía es más reductivo de lo que parece, vale decir, que excluye la manera que tiene el poeta de hablar de las cosas. Los ejemplos que da Platón son someros. El poeta habla de dioses que van de ciudad en ciudad; pero los dioses no van de ciudad en ciudad... De dioses que cambian de forma; pero nada repugna más a la divinidad del dios que un cambio de forma, etc. Por consiguiente: ¡cuidado con la palabra poética! La palabra filosófica debe regir la ciudad de punta a punta. Pero busque usted en Descartes una relación posible con la poesía extraordinaria, por cierto, que reinó en su siglo: no hay ninguna. Por eso un poeta (menor, por lo demás) del siglo XVIII pudo decir: «Siempre le oí decir al señor Boileau que el señor Descartes le había cortado el pescuezo a la poesía».

Usted escribe lo siguiente: «El arte, cuyo nombre más apropiado para Heidegger es poesía, es tan riguroso como el pensamiento más atento. El pensamiento le responde en su estilo, pero con igual rigor. El arte es una de las cumbres de la palabra, la otra cumbre es el pensamiento». ¿En qué momento aparece en Heidegger una aproximación a la obra de arte?

Ciertamente no en la época de *Sein und Zeit*, donde el único testimonio tomado del arte es un breve poema latino a propósito de la *cura*, y cuyo interés es meramente «anticuario». Heidegger se percató más adelante de la dignidad esencial de la obra de arte. El tema aparece por primera vez en el curso que hace en la Universidad de Friburgo, en el semestre de verano de 1935, cuyo título es *Introducción a la Metafísica*. En la página 20 del libro que lo recoge, leemos la frase siguiente: *In der selben Ordnung ist die Philosophie und ihr Denken nur mit der Dichtung*, «En el mismo rango que la filosofía y su pensamiento, sólo está la poesía».

El mismo año 1935, Heidegger pronuncia en Friburgo una conferencia con el título de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, que podemos traducir por «El origen de la obra de arte». Por tanto, el poema sólo viene a colocarse en el centro de la perspectiva de Heidegger en el año 1935. Lo cual no significa que antes no le diera importancia a los poemas, puesto que la lectura de Hölderlin y de Trakl ocupaba un lugar esencial en su vida. Pero la poesía aún no había encontrado la rendija por donde colarse en el mundo del que parte *Sein und Zeit* para superar-

lo, pero en el cual aún permanecía. El año 1935 le trae al pensamiento de Heidegger una temática enteramente nueva, la del íntimo parentesco de la poesía con el pensamiento.

En una de sus conferencias, usted dice: «La palabra poética salva la aparición». ¿De qué aparición se trata?

De la aparición de la cosa en la demasía de su presencia, como dijo Heidegger un día en el seminario del Thor, es decir, en la plenitud de lo que los griegos llamaban *aletheia*. La palabra poética salva la aparición en el sentido en que sólo ella restituye las cosas, decía Baudelaire, a *l'éclatante vérité de leur harmonie native*, a «la verdad deslumbrante de su armonía nativa».

CUARTA CONVERSACION

En el tomo III de Diálogo con Heidegger, usted escribe: «Sein und Zeit (Ser y tiempo), no es pues, según parece, la tesis de Heidegger sobre el ser, sino en verdad lo no-dicho en la palabra griega, cuya herencia, a su vez y en su historia, sigue siendo la filosofía». ¿En qué sentido la filosofía de Heidegger no es una nueva tesis sobre el ser?

En la frase que usted acaba de citar, digo que no es una nueva tesis sobre el ser, que se sume a las tesis metafísicas que se sucedieron de Platón a Nietzsche, sino que constituye lo no-dicho en la metafísica. Esta locución, «no-dicho», aparece con frecuencia en Heidegger, al menos a partir de cierta fecha. ¿Qué debemos entender por lo no-dicho en la metafísica? No se trata, desde luego, de lo no-dicho en el sentido de ese ejercicio muy común en las escuelas primarias que consiste en restituir en una frase la palabra faltante. Por ejemplo: «la comida del... es ordinaria pero sana»; uno tenía que escoger entre distintas palabras, y en lugar de los tres puntos poner «el campesino»: «La comida del campesino es ordinaria pero sana». En cierto sentido, era en efecto lo no-dicho en la frase. Podemos decir, por cierto, que a eso se reduce, de manera general, lo que llamamos un problema científico. Lo dice Leibniz en los *Nuevos ensayos*: resolver el problema es completar una proposición que tiene una parte en blanco. Es el problema científico típico. Así, podemos decir que lo no-dicho en la geometría euclidiana será, según Lobatchevski, que la proposición de la paralela no depende de los otros axiomas, cosa que Euclides no sabía. De la misma manera, podemos decir que lo no-dicho en la física prerrelativista —habla Einstein— es que la velocidad de la luz no se compara con las otras velocidades. Por tanto, se trata esencialmente de llenar un espacio en blanco, de tapan un hueco.

Al contrario, cuando Heidegger habla de lo no-dicho en la metafísica, no se trata de lo no-dicho en el sentido de tapan un agujero, de llenar un espacio en blanco; se trata de algo no dicho en el sentido de: rechazo positivo a dejarse decir. Aquí el griego nos ayuda a entender mejor que el francés. En griego, existe la negación *ou*, que afirma simplemente la ausencia de algo, y la negación *me*, que hace intervenir una prohibición respecto a lo que sigue al *me*; lo no-dicho no es un *ou legoménon* sino un *me legoménon* que entraña una prohibición respecto a lo que puede ser dicho. Recuerde usted la anécdota sobre la

muerte de Arquímedes, según la cual, cuando fue asesinado, estaba resolviendo un problema sobre una figura que había trazado en la arena. Sus últimas palabras fueron para decirle al soldado romano: «No eches a perder mis círculos», te prohíbo echar a perder mis círculos, apártate, no me estorbes, no me molestes en mi trabajo. Lo no-dicho, para Heidegger, es algo no dicho en el sentido del *mē*, de la negativa que encierra el *mē*, y no simplemente de la ausencia que designa la partícula *ou*.

Pero «no dicho», ¿significa también que no ha sido pensado?

¡Todavía no hemos llegado a tanto! Expliquemos simplemente el carácter particular del «no» en la locución *no-dicho*. ¿Por qué hay algo no dicho? No porque haya una laguna en lo que ha sido dicho, sino porque algo, valga la expresión, se niega positivamente a dejarse decir. Sólo que esta negativa a dejarse decir no se produce por defecto de ese algo, sino, más bien, por exceso. No se produce porque la negativa le impida el paso, porque no se muestra lo suficiente; se produce, al contrario, porque se muestra demasiado. Es la frase de Aristóteles en el libro α de la *Metafísica*, al final del capítulo I: «Como los ojos de las aves nocturnas ante la luz del sol, así es la mirada de nuestro pensamiento ante aquello que es, por sí mismo, lo más iluminado».

Cabe decir que esta frase de Aristóteles es el hilo conductor de Heidegger de comienzo a fin de su busca de lo no-dicho en la metafísica. Precisamente por eso, recurre a la «mirada fenomenológica», porque lo propio de la mirada fenomenológica es hacer aparecer lo que no se muestra, no por defecto, sino por exceso. *Zur Sache selbst*, «vayamos al asunto»*, decía Husserl. Pero —precisa Heidegger, al mencionar el mismo imperativo a propósito de una frase de Kant en la *Crítica de la razón pura*— vayamos al lugar, al ámbito, donde ese asunto hacia el cual debemos ir está profundamente velado, *wo die Sache selbst tief eingehüllt ist*.

Es difícil entender que un fenómeno no se vea... porque está demasiado rebosante de presencia para que se vea.

La dificultad de la cosa no está en nosotros, como piensa Aristóteles, pues cuando Aristóteles dice la frase que acabo de citar, busca interpretarla como una dificultad que está en nosotros. No, no, dice Heidegger, la dificultad no está en nosotros, precisamente. Está en la cosa misma. Y en segundo lugar, si está en ella, es porque hay en la cosa misma algo de una negativa a mostrarse.

* *Droit à la question!*: «¡al grano!».

El *Zur Sache selbst* de Husserl se suele traducir: «¡A las cosas mismas!» (*N del T*).

¿No pasa el poeta por este mismo rechazo del fenómeno a dejarse ver?

Tal vez sea éste el punto donde se manifiesta la mayor diferencia entre poesía y pensamiento, *Dichten und Denken*. Al inicio de nuestras conversaciones dijimos: «La filosofía como oficio del pensamiento sólo está a la par de la poesía». Es una frase de Heidegger que figura en *Introducción a la Metafísica*, de 1935. Hay un pero, sin embargo. Esta igualdad de nivel sólo se da, de ambos lados (y aquí Heidegger se refiere a Hölderlin), «sobre montes que distancian sus cimas». Nada difiere más de la poesía que el ejercicio del pensamiento. No porque la poesía, como decía Nietzsche, precise aún de ser definida, por ser algo que linda a la vez con la ciencia y el arte, quizá con la religión. Pero leamos, mejor, el texto de Nietzsche en el cual estoy pensando. Es un texto de los llamados escritos de juventud de Nietzsche. En efecto, está recogido en *El libro del filósofo*, que es muy anterior a *Aurora* y a *La gaya ciencia*:

Gran aprieto es saber si la filosofía es un arte o una ciencia.

Es un arte en sus metas y en su producción. Pero el medio (*das Mittel*), a saber, la representación en conceptos, lo tiene en común con la ciencia. Se trata, por tanto en el caso de la filosofía, de una forma de poesía —en realidad, no se la puede clasificar: por eso nos corresponde a nosotros encontrarle su naturaleza característica.

Nietzsche cierra el párrafo y sigue: *La descripción de la naturaleza por el filósofo*:

Sólo conoce en calidad de poeta y sólo es poeta cuando conoce.

No efectúa crecimiento, quiero decir que la filosofía no sigue el mismo curso que las demás ciencias, aunque ciertos dominios del filósofo vayan quedando poco a poco en manos de la ciencia. Heráclito, al contrario, nunca envejece. Es la poesía, fuera de los bordes de la experiencia como prolongación del *instinto mítico*, esencialmente también en imagen... La exposición matemática no pertenece a la esencia de la filosofía.

Superación del saber por las *fuerzas formadoras del mito*. Kant es un fenómeno curioso —¡saber y creencia!—, ¡parentesco íntimo entre los *filósofos* y los *fundadores de religiones*!

¡Extraño problema el de la descomposición de los sistemas filosóficos! ¡Por el lado de la ciencia y por el lado del arte no ocurre nada parecido! Con las religiones, al contrario, ocurre *algo análogo*: ése es, en verdad, el punto notable y característico.

Este texto de Nietzsche es un texto entrecortado, salpicado de exclamaciones, en el que multiplica los párrafos, y en el cual el filósofo resulta ser una especie de artista a pesar de que procede por conceptos como el hombre de ciencia, pero, a fin de cuentas, su actividad tiene que ver más bien con lo que

sucedee en el caso de la fundación de una religión que con la ciencia o con la poesía. Con el perdón de Nietzsche, todo esto forma, según Heidegger, un buen trabalenguas en el cual sólo pueden encontrar lo suyo los confusionistas más decididos, o sea, «los notables de nuestra época».

Heidegger, al contrario, dice sobriamente: La filosofía nada tiene que ver ni con la ciencia —es más bien lo contrario, pienso que tendremos ocasión de hablar de esto— ni con la religión, ni tampoco con la creación de mitos o, como se dice pretenciosamente hoy en día, inspirándose en un término atestiguado por Platón en el libro II de *La República*, con la función mitopoiética. Platón nos dice, en efecto, que hay que tener bajo vigilancia al *mythopoiios*, al «productor de mitos» —sin duda alguna, está pensando en Homero (377b).

La filosofía incumbe al oficio de pensar, pero sólo reconoce como de su mismo nivel a la poesía. No es cuestión de ciencia ni de religión. En otras palabras, en el ámbito alemán, Hegel y Hölderlin están, para Heidegger, en un mismo rango, o en el ámbito griego, Homero y Aristóteles. (En la entrada de la Universidad de Friburgo hay dos estatuas —la de Homero y la de Aristóteles; y en un curso que no ha sido publicado todavía, creo, Heidegger cuenta que un rector quería mandar a quitarlas. Yo, dice Heidegger, pensaba que había que dejarlas... No es que fueran muy bonitas... pero había que dejarlas, porque me parece muy bien que, para entrar a la Universidad, un joven estudiante tenga que pasar entre Homero y Aristóteles...).

Pues bien, de la misma manera que, en el ámbito alemán, Hegel y Hölderlin o, en el ámbito griego, Homero y Aristóteles, están en un mismo rango, podemos decir, mezclando los ámbitos, que la *Crítica de la razón pura* y el Partenón están en un mismo rango.

La diferencia está en que la dificultad no es de la misma índole en ambos casos. Todo parece indicar que el rechazo con que se tropieza es menor cuando se trata de abrir o restituir el ente a «la verdad deslumbrante de su armonía nativa», como dice Baudelaire (tal es para él el oficio del poeta), y cuando el asunto es llevar a palabra la diferencia entre ser y ente. Esto no significa que sea menos trabajoso aprender el oficio de poeta que aprender a pensar, sino que el escollo no es el mismo en ambos casos. Pero, en ambos casos, la palabra tiene la misma jerarquía —al servicio de la lengua. Poesía y filosofía son «oficios de avanzada», según la expresión de René Char, al servicio de la lengua.

¿Qué es, entonces, para Heidegger, lo no-dicho en la filosofía?

Lo no-dicho en la filosofía es precisamente la diferencia entre ser y ente, que, en cierto sentido, siempre es pensada pero nunca lo suficiente. En cuanto a esto, Heidegger hace suya la fórmula acuñada por Valéry: «Los pensadores son gente que vuelve a pensar y que piensa que cuanto fue pensado nunca fue pensado lo suficiente» (*Tel Quel*, Pléiade, p. 767).

Por consiguiente, Heidegger piensa dando un paso atrás de lo que fue dicho

hasta ahora hacia lo no-dicho que se cobija en él y que, llevado a palabra, consume, esto es, esclarece, esto es, transfigura, el decir anterior. Así la lectura de Heidegger esclarece y transfigura a Platón, a Aristóteles, a Descartes, y también a Leibniz, a Kant, Hegel o Nietzsche.

El oficio del poeta es otra cosa. La noche del primer encuentro, en París, entre René Char y Heidegger —fue en 1955, y sucedió bajo un castaño de Menilmontant—, estábamos sentados a la mesa, cenando, cuando Char dijo de pronto: «El poema no tiene memoria, lo único que se me pide es que siga adelante...». Y cuando acompañábamos a nuestro huésped después de la cena —ya era más de medianoche—, Heidegger me dijo al oído: «*Treffend, was Char sagte...*», «Certera, la palabra de Char». Es toda la diferencia entre poesía y pensamiento, porque mi camino, pensaba Heidegger, es al contrario y siempre el *Schritt zurück*, el paso atrás, el camino *río arriba*. No es que Char se limite a lanzarse río abajo, a correr cuesta abajo: más bien, con él, la palabra queda manando de la fuente. Mientras que para mí, pensaba Heidegger, la pregunta de las preguntas es precisamente la fuente, ése es el enigma, y la palabra de los filósofos es, universalmente, el lugar de ese enigma.

Retour Amont, «*regreso río arriba*», es precisamente el título de un libro de René Char...

Pero el libro todavía no existía en aquel momento, cuando nos reunimos por primera vez bajo el castaño de Menilmontant. Fue publicado unos diez años más tarde.

La pregunta por el ser es también en Heidegger «la pregunta por el olvido del ser». Pero ¿no se formuló la pregunta por el ser desde el inicio de la filosofía? ¿No han respondido a ella todos los filósofos, de Platón a Nietzsche?

Los filósofos no olvidaron, ciertamente, hablar del ser. Formular una proposición semejante sería exponerse a ser refutado por un tomista cualquiera. ¡Santo Tomás no olvidó hablar del ser! Pero, según Heidegger, los filósofos sólo han hablado de él en la dimensión del olvido, y de un olvido que poco a poco se vuelve olvidadizo de sí mismo, a tal punto que hoy podemos decir que es un hecho establecido. La pertenencia más propia de lo que se llama hoy «filosofía» es el olvido de la fuente de la filosofía misma, olvido llevado ¡hasta el olvido de ese olvido! Este olvido «al cuadrado» es la dimensión misma, es decir, la medida diametral, de la así llamada filosofía moderna, y por eso a ésta le parece ocioso lo que caracteriza a Heidegger, la indagación de la fuente, en otras palabras, la indagación de lo no-dicho, a través del latín de la escolástica, el de Descartes o el de Leibniz, hasta el griego de Platón y Aristóteles, y aun el anterior a ellos. Para eso tenemos especialistas, dice la pretendida filosofía moderna. El propio Husserl, filósofo moderno, le decía a Heidegger, cuando

éste era su asistente en Friburgo y le hacía leer a los estudiantes de su seminario, pongamos por caso, el capítulo X del libro θ de la *Metafísica* de Aristóteles, «*Was machen Sie noch mit diesen alten Zeugen?*», «¿Qué anda haciendo todavía con esos cachivaches?». Algo parecido le oí decir un día a Gabriel Marcel en una sesión de la Sociedad de Filosofía; le tocaba hablar y como alguien había mencionado *El Sofista* de Platón, dijo estas simples palabras: «¡Ah, *El Sofista*, hace mucho tiempo que no he leído esa obra!...». Es muy característico: aquello que, según Heidegger, es de suma urgencia para quien busca aprender el oficio de pensar —a saber, la lectura de los filósofos—, no tiene ninguna importancia para los filósofos modernos, y hablan de ello más o menos como cuando Nietzsche decía: «*Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her*», «El devenir lleva a rastras el haber sido». Marx es, a este respecto, más radical que Nietzsche. En *El 18 Brumario*, dice: «La tradición de las generaciones muertas pesa como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos...».

Heidegger, en una entrevista que le fuera hecha con ocasión de sus ochenta años, dijo la frase siguiente: «Uno de los grandes peligros que amenaza nuestro pensamiento es precisamente que éste, en el sentido del pensamiento filosófico, no tiene hoy ninguna relación verdaderamente original con lo que es tradición para él».

Y Nietzsche, en *El viajero y su sombra*, hablando exactamente en el sentido en que luego lo hará Heidegger, escribía: «Una nueva culminación de la humanidad es posible, a pesar de que la Europa de los pueblos ya no sea más que un olvido opaco, porque Europa aún vive en treinta libros muy viejos que nunca han envejecido».

QUINTA CONVERSACION

En su camino de pensamiento, Heidegger, decía usted, descubre a la poesía, pero él es también quien interroga a la técnica moderna. ¿Existe una relación entre ambas cosas?

Existe ciertamente una relación, pero el descubrimiento de la poesía se hace a partir del curso pronunciado en el semestre de verano de 1935, *Introducción a la Metafísica*, y la conferencia que lleva por título *Die Frage nach der Technik*, «La pregunta por la técnica», es de 1953, esto es, dieciocho años más tarde; por consiguiente, existe una relación, pero esa relación no tiene nada de inmediato. Heidegger, en realidad, ni es poetólogo ni es tecnólogo. Ante todo es preciso indagar por el propio Heidegger: él no es Heidegger por haber hablado del mundo actual ni por haber hablado de la obra de arte. Por ser Heidegger habló de la obra de arte en 1935 y también de la técnica moderna en 1953. Creo, en consecuencia, que, sin apresurarnos, podríamos volver al propio Heidegger, o sea, al libro de 1927, *Sein und Zeit*, para ver si, a la luz de lo que hemos dicho, entendemos mejor de qué se trata.

Ser y tiempo es un libro que tiene fama de ser muy difícil. ¿En qué medida nos aclara el itinerario de Heidegger?

Es esclarecedor en la medida en que es el punto de partida del propio Heidegger, y no es posible decir una palabra sobre éste sin tener que volver siempre a *Sein und Zeit*. Veamos, entonces, si a la luz de lo dicho podemos entender algo de *Sein und Zeit*. Recordemos lo hablado hasta ahora. Podemos enumerar, digamos, las tesis siguientes:

1° Siempre que hay filosofía, hay diferenciación entre ser y ente o, más bien, por decirlo así, hay ensamblaje de tensiones opuestas —es la frase de Heráclito que Heidegger cita a veces: «*palíntonos armoníē*», «ensamblaje de tensiones opuestas» entre uno y otro, a saber, el ser y el ente.

2° Esta diferenciación, empero, entre ser y ente, por más que haya sido practicada a todo lo largo de la filosofía, sólo se hace patente cuando Heidegger la distingue y la sitúa. La pregunta por el ser es, por tanto, la pregunta de Heidegger, su pregunta, y no la de Platón, Aristóteles, Kant o Nietzsche. Por eso ya en

1927, en la introducción de *Sein und Zeit*, la llama «pregunta por el sentido del ser».

¿Cuál es la diferencia entre «pregunta por el ser» y «pregunta por el sentido del ser»?

Ninguna, porque la pregunta por el ser, *die Seinsfrage*, como dice Heidegger, es esencialmente la pregunta por el *sentido* del ser. Para entender «pregunta por el ser» hay que entenderla como «pregunta por el *sentido* del ser».

La pregunta por el sentido del ser no es tanto la del sentido que pueda tener la palabra «ser» sino más bien la pregunta por la adquisición de un *sentido*, como se dice «adquirir un sexto sentido» o como Hölderlin dice, por ejemplo, en un poema famoso, «al rey Edipo tal vez le sobre un ojo» —la adquisición de un sentido para la diferencia entre ser y ente.

Esta diferencia sale a la superficie en *Sein und Zeit*, en el título mismo del libro «*Sein und Zeit*», «Ser y tiempo»; sale a la superficie con la determinación del tiempo como horizonte del ser y ya no como carácter del ente. Con ello, el tiempo, en vez de funcionar como lo había hecho hasta ahora a todo lo largo de la filosofía, es decir, según leemos en la página 18 de *Sein und Zeit*, como «criterio de una distinción ingenua entre las diversas regiones del ente» (por ejemplo, arriba lo Eterno; abajo lo que pertenece al tiempo); el tiempo, al contrario, va a funcionar anunciando al ser en el ente. Pero entonces, el tiempo, tal como lo entiende Heidegger, se diferencia a su vez de la naturaleza que le había asignado hasta ahora la filosofía. Para ésta el tiempo era esencialmente la sucesión de un «ahora» a otro «ahora», mientras llega un tercer «ahora», aún por venir, que sucede él también a la sucesión de los dos anteriores prolongándola, por así decir, en la misma senda.

Así se suele entender el tiempo, puntual, lineal, el tiempo de los relojes...

Es lo que Heidegger llama «la interpretación vulgar del tiempo». El tiempo como horizonte o anuncio del ser ya no es la sucesión de un «ahora» a otro que se sumerge en el pasado, mientras un tercer «ahora» que antes estaba por venir se vuelve a su vez presente, y así sucesivamente... hasta el infinito. Antes bien, el tiempo es la contemporaneidad del presente, el pasado y el porvenir, tal como adviene en el ente con cada fundación de un mundo del ente. Podemos poner un ejemplo: el Imperio Romano es la fundación de un mundo, cuyo pasado siempre presente es la figura de César, y cuyo presente, en el cual ese pasado está vivo, se sigue hundiendo en el porvenir mientras la figura de César sigue siendo determinante; o sea, si se quiere, hasta el año 1917, cuando el último Zar fue depuesto por la Duma. Podemos decir que el largo intervalo que separa al primer César del último Zar fue como un presente del Imperio, primero en Roma con el Imperio de Occidente, luego en Bizancio con el Imperio de Oriente y,

por último, con la tercera Roma en que se convirtió Rusia, y cuya heredera sigue siendo la Unión Soviética.

Si nos colocamos en esa perspectiva, vivimos entonces, en realidad, en un tiempo muy distinto del que nos representamos en nuestra vida cotidiana. Para nosotros, César es un pasado lejano, el Zar un pasado más cercano, y entre ambos percibimos ante todo una relación cronológica, una sucesión de fechas en la historia, cuando...

... cuando vivimos en un tiempo en que todo es contemporáneo y no sucesivo.

Desde luego, esta contemporaneidad, por decirlo así (es más fácil de decir en alemán que en francés), hasta ahora desconocida, de presente, pasado y porvenir, sólo adviene en pocas ocasiones. Con todo y eso, piensa Heidegger, ella es la esencia del tiempo, y no la sucesión tal como la mide numéricamente el movimiento de las agujas del reloj.

La poesía griega, antes del advenimiento de la filosofía, tuvo experiencia en alguna medida de ese tiempo. Mientras Aristóteles, en el libro IV de su *Física*, decreta filosóficamente la identificación del tiempo con la *sucesión*, haciendo del tiempo el número del cambio, Ajax, en la tragedia de Sófocles, se maravilla ante el enigma del tiempo:

*El tiempo por doquier, en su largura más dilatada que el número,
Hace patente lo oculto y oculta lo aparecido.
Nada hay que no sea inesperado y que no sea por el tiempo domeñado:
El juramento terrible o la porfía de los corazones.*

(SÓFOCLES, *Ajax*, v. 646 a 649)

Podemos decir que el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* es el retorno del tiempo de Aristóteles al tiempo de Ajax. Con ello el mismo Heidegger se distancia a la vez de Husserl —cuyas *Lecciones sobre la conciencia inmanente del Tiempo* editó, sin embargo, un año después de *Sein und Zeit*— y de quien fuera el contemporáneo exacto de Husserl, a saber, Bergson, para quien la duración sólo evita el número en la medida en que, como dice, la duración es «multiplicidad de penetración y de fusión». El tiempo, en el sentido de Heidegger, es decir, para quien tiene el «sentido» del ser —ese famoso sentido del ser que quiere despertar en los demás mediante su libro *Sein und Zeit*—, el tiempo, al contrario, no responde al diagrama que construye Husserl para determinar lo que él llama el «presente viviente», con todo un sistema de verticales y de oblicuas que refiere a la horizontal. Pero tampoco es una «multiplicidad» en el sentido de Bergson, en la cual se produzca, como dice en otra parte, «una creación continua de imprevisibles novedades». La novedad tan preciada de Bergson sólo es, para Heidegger, «la parte perecedera de las cosas», como la llamaba

Valéry. La novedad en el sentido en que se dice: «novedades», hablando de corte y costura. Máspreciada que lo nuevo es para Heidegger la mañana y, pese a las apariencias, no amanece todos los días cuando se trata de una mañana del mundo. El pensamiento, aun el más atento, está expuesto al riesgo de tomar por una mañana lo que se propone como tal, y que no es, sin embargo, sino el inicio de una catástrofe. Heidegger pasó por una prueba semejante cuando, en 1933, como es sabido, habiendo sido, a pesar suyo, elegido por unanimidad candidato a Rector de su universidad, creyó en la posibilidad de una mañana y, unos meses más tarde, se hizo evidente que se trataba simple y llanamente de una catástrofe.

Escuchándolo, se nos ocurren ciertas preguntas. Primero, ¿hemos entendido bien? Heidegger pregunta por el sentido del ser. Para él, ésta es una dimensión que aún no ha sido pensada. Acercarse a esta «región» del ser, sería tener acceso a otra dimensión del tiempo, tal vez su dimensión original, profunda, que no es el tiempo al que estamos acostumbrados: el del reloj que miro o el de las fechas del calendario. ¿Una meditación sobre una dimensión oculta, olvidada del ser, podría entonces permitir que el hombre o una civilización se abrieran a una vida más auténtica?

Diría que el mejor epígrafe para *Sein und Zeit* de Heidegger es quizás una frase de Rivarol, ese Rivarol que Ernst Jünger tradujo al alemán: «La mayor ilusión del hombre es creer que el tiempo pasa. El tiempo es la orilla; nosotros pasamos, él parece caminar».

Heidegger no dice otra cosa en todo *Sein und Zeit*.

Sobre el tiempo, René Char escribe en Hojas de Hypnos (110) una frase enigmática: «La eternidad apenas es más larga que la vida». Muchos filósofos y teólogos han intentado trascender el tiempo. ¿Quiere también Heidegger salir del tiempo?

Es todo lo contrario. Heidegger no pretende «salir» del tiempo, sino hacer que tengamos del tiempo una experiencia distinta y más densa de la que hemos tenido hasta ahora, sujetos como estamos a la «concepción vulgar del tiempo», como él la llama, que de alguna u otra forma tiene que ver con el movimiento de las agujas del reloj.

¿Pero puede una meditación filosófica, un nuevo camino de pensamiento, que guíe la pregunta por el sentido del ser, hacerle descubrir al hombre y a la civilización otro tiempo en el cual se pueda vivir?

Tal es, en efecto, el empeño de Heidegger en *Sein und Zeit*, y si no fuera así, no veo por qué yo hubiera sido su oyente y su interlocutor durante treinta años. El lo decía de Platón, cuyo oyente había sido Aristóteles durante dieciocho años.

En el seminario del Thor preguntó una vez: «¿Qué creen ustedes que haya aprendido Aristóteles con Platón?». Como nadie sabía muy bien qué decir, él mismo respondió: «¡Pues algo habrá aprendido, porque si no, se hubiera ido!...». Yo también me hubiera ido si Heidegger no me hubiese aportado algo en lo cual se podía poco a poco avanzar, es decir, si no fuera el hombre del devalamiento, como se dice a veces, con un término que también puede ser engañoso.

En su manera de proceder, ¿no sigue habiendo una tentación mística, una nostalgia de eternidad, de un más allá?

Yo pienso que es exactamente lo contrario. Nadie mejor que Heidegger ha ayudado a los hombres a hacer lo que Mallarmé pretendía haber hecho cuando calificaba al Dios eterno de «plumaje viejo y malvado». Esta frase la encontramos en una carta de Mallarmé, escrita cuando era profesor en Tournon, donde cuenta que fue la gran aventura de su vida. A partir de esta aventura, que es una aventura de pensamiento, pudo escribir: «*Le vierge, le vivace et le bel aujourd' hui...*»*. ¡Nadie cumple mejor que Heidegger con este verso de Mallarmé!

Para muchos de nosotros la palabra «ser» permanece oscura o cobra innumerables figuras...

Valéry escribió a este respecto: «Ese verbo nulo y misterioso, ese verbo ser que tan gran carrera ha hecho en el vacío». Para Heidegger, es todo lo contrario. Ser no es un verbo nulo y misterioso, es el *verbo de los verbos*, el que más da. Indeterminado, lo es en apariencia, puesto que la posibilidad de que se abra un sentido para el ser es la que permite esta transformación de la experiencia del tiempo. Yo agregaría, no solamente del tiempo, sino de la historia, puesto que Heidegger tiene a la historia por un acercamiento aun más concreto a lo que significa el concepto de tiempo.

Heidegger no cesa de instarnos a marcar bien la diferencia del ser respecto de todas las figuras que reviste el ente, desde el ente en menor medida hasta el ente de modo supremo. El ser es un no-ente... no es un ente superior, o supracelste, un Dios monoteico, Creador en el sentido de la fabricación, primer motor, fuente de energía cósmica, etc...

No es un ente superior, es «lo diverso del ente en todo». El pensamiento de Heidegger se sitúa siempre en la óptica de la diferencia entre ser y ente, y el libro *Ser y tiempo* lleva por primera vez a palabra la diferencia entre ser y ente, dando al ser el nombre del tiempo.

*«El hoy, virgen, vivaz y hermoso...».

Encontramos en Heidegger una frase que puede parecer incomprensible: «Ser: nada = mismo». No significa, desde luego, que el ser no es nada...

No quiere decir que el ser no es nada, en el sentido en que decir ser o no decir nada sería lo mismo. Quiere decir que el ser no es nada de ente; una vez más, se trata de una exhortación a pensar la *diferencia* entre el ser y el ente.

Y cuando esta diferencia no es pensada, ¿qué ocurre?

Cuando esta diferencia no es pensada, ocurre que el hombre está simple y llanamente obsesionado por el ente, a propósito del cual reúne «informaciones», como dice; pero al hacerlo está por completo fuera del dominio de la filosofía, o sea, de cualquier experiencia del ser y, en consecuencia, de cualquier experiencia del tiempo. El tiempo, para un hombre así, se escurre de momento en momento, sin que pueda tener otra experiencia del tiempo.

¿No se caracteriza precisamente el mundo moderno, el mundo en que vivimos, por el olvido de ese tiempo profundo? ¿Cuáles serían, entonces, las consecuencias de este olvido?

Es verdad que no sólo el mundo moderno, sino el mundo tal como existe desde que Aristóteles hizo su análisis del tiempo en el libro IV de la *Física*, es un mundo en el cual el tiempo, en sentido cronológico, oculta el tiempo como «aparición del ser» de que habla Heidegger.

¿No tiene la ciencia voz en este asunto? ¿Qué representa para la ciencia el tiempo tal como aparece en la indagación de Heidegger?

La ciencia no está abierta al tiempo tal como aparece en la indagación de Heidegger. La ciencia sólo está abierta al tiempo interpretado como parámetro, parámetro del movimiento. Se ciñe, por tanto, a una concepción estrictamente cronológica del tiempo...

Que no es equivocada...

Que no es equivocada. Tiene incluso, dice Heidegger, su justificación o su derecho relativo. Heidegger, ciertamente, usaba reloj, y no confundía las cinco con las cinco y media. Sabía muy bien que su clase era a las cinco, que a las seis y media terminaba y que, por consiguiente, si quería llegar a su casa a las siete y media, no debía demorarse más de media hora en la Universidad... Pero no pensaba que en esas consideraciones que hacía a cada rato iba a encontrar la esencia del tiempo, de que habla en *Sein und Zeit*.

SEXTA CONVERSACION

Heidegger pregunta por la índole aún no pensada de la técnica moderna, para que podamos tener un día, dice usted, una relación más libre con ella. En su libro Diálogo con Heidegger, usted escribe: «Surgido del mundo de la filosofía, el develamiento técnico del ente es la verdadera filosofía de nuestro mundo». ¿Significa esto que, para entender la era de la técnica, es preciso regresar a las fuentes de la filosofía, al pensamiento del mundo griego?

Ello vale tanto más en el caso de la técnica cuanto que el término *técnica*, como el de filosofía, es en francés una palabra que habla griego, como sucede también en inglés, en alemán o en todas las lenguas modernas. Es un término que no se conoce antes del siglo XVIII. O sea que Descartes aún no lo usa en ningún momento, y lo encontramos por primera vez en Diderot. Creo que Diderot habla en masculino, de *le technique* de la pintura. Ya a comienzos del siglo siguiente, como todos sabemos, una escuela, que antes no se llamaba así, recibirá el nombre de «Escuela Politécnica». El término *técnica*, todavía ignorado por Descartes, aparece así en el clima precartesiano de la edad moderna, pero para hablar griego...

La palabra técnica habla en griego: ¿qué tiene eso de esclarecedor?

Heidegger fue el primero en presentir que un término como *técnica*, como el término *filosofía*, no es en francés un simple calco del griego, como *heliotropo* o *teléfono*, por ejemplo, sino más bien una palabra cargada de historia, donde el propio pensamiento griego sigue iniciándonos a través de la creciente distancia que nos separa de lo que fue, en los griegos, el origen mismo, el nacimiento mismo de la filosofía. Eso suele suceder con ciertas palabras. Piense en algunas palabras como *idea*, como *energía*, como *música* o como *política*... Pues bien, acaso la palabra *técnica* también media para invitarnos a estar un poco más atentos que cuando se la usa comúnmente.

¿Cómo entender, entonces, con un oído griego el término técnica?

La respuesta unívoca de Heidegger es la siguiente: desprendiéndonos primero

del sentido corriente que se le da a la palabra, y que la hace designar ante todo un modo de la praxis por oposición a la teoría. En ese terreno, Marx ha hecho más que nadie para avalar esta interpretación «práctica» de la técnica, explicando —por cierto que en contra de la opinión común (porque también se opone a ciertas opiniones corrientes)— que aun la teoría proviene, por lo general, de la praxis. Es bien sabido: cuando Augusto Comte, por ejemplo, dice «Ciencia, por tanto, previsión; previsión, por tanto, acción», Marx dice: «Acción, por tanto, previsión; previsión, por tanto, ciencia». Sobre este punto, está sencillamente de acuerdo con su íntimo enemigo, Proudhon, como Bergson, más adelante, estará de acuerdo con él. Heidegger, al contrario, se niega a entender la técnica como una aplicación de lo teórico, aun con la corrección marxista de que lo teórico, a su vez, tiene su origen en la praxis.

¿Pero qué ayuda pueden prestarnos los griegos?

La ayuda consiste en que para ellos el término *tejnē*, de donde proviene la palabra *técnica*, no tiene ningún sentido prioritariamente práctico.

Platón usa *téjnē* como sinónimo de *epistēmē*, que significa «el saber». Y en Aristóteles, *téjnē* es usado como uno de los sujetos posibles del verbo *alētheueîn*, que significa «poner al descubierto», instalar algo en el ámbito abierto de la *aletheia*, como el Partenón está sobre la Acrópolis, por ejemplo.

¿Entonces la técnica en sentido griego equivale a un regreso de lo práctico a lo teórico?

¡No nos apresuremos! Siempre se hacen malabarismos apresurados con la dualidad *teoría y práctica*. Los griegos conocían bien esta distinción que, según ellos, se hace en sentido contrario. La praxis comienza en efecto al final del saber teórico y procede en sentido contrario. Por ejemplo: el médico empieza a curar, en primer lugar, a partir de lo que ha sido visto, en último término, como la causa posible de la enfermedad, cuyos síntomas son lo primero que llama la atención. Pero para poder hacer la distinción entre lo teórico y lo práctico, ¿no ha de estar presente, ante todo, aquello sobre lo cual versarán las indagaciones teóricas o las intervenciones prácticas? Esta primordial disposición de las cosas en su lugar, que no es aún ni teórica ni práctica —como dice Heidegger, es «anterior a la distinción entre lo teórico y lo práctico»—, es para los griegos el momento de la *téjnē* o, si se quiere, de su «mirada»; todo depende de aquello que, en la presencia de la cosa, aparece así como inicialmente predominante, y con respecto a lo cual lo demás, bien sea teórico o práctico, es sólo ulterior y «de segundo rango», como decía Platón.

En el mundo de hoy, en cambio, ante cualquier cosa, lo primero y principal es siempre una respuesta posible a la pregunta: *¿cuánto?* Por ejemplo, en cuántos

pedazos hay que cortar la torta para que todos los que quieren torta tengan una porción, si no igual, al menos proporcional a su rango social.

A eso lo llama Heidegger el «proyecto matemático de la naturaleza» que Descartes, mejor que nadie, ha llevado a palabra.

Pero cuando uno está en presencia de una dificultad, ¿no es natural hacerse la pregunta: cuánto, intentar calcular, analizar, lo que está ante nosotros, para tratar de encontrar una respuesta precisa?

Intentar una respuesta precisa a la pregunta *cuánto*, no era para los griegos lo esencial, era sólo una de las dimensiones del fenómeno. La que responde a la categoría de la cantidad, dice Aristóteles, la cual es sólo, a su vez, una de las categorías.

Por ejemplo, es bien sabido que el Partenón, sobre la Acrópolis, tiene aproximadamente sesenta y ocho metros de largo, unos treinta metros de ancho y una altura de casi veinte metros, pero es primordialmente un templo y cualitativamente un templo dórico, y el que lo sea no proviene en modo alguno de sus dimensiones matemáticas.

Sócrates cuenta en el *Fedro* que le habían preguntado a Pródicos: «¿Cuántas palabras necesita un discurso para ser lo que debe ser?», y Pródicos había contestado, riéndose: «Las palabras no deben ser muchas ni pocas, sino las precisas». Tal era, en presencia del mundo, la actitud natural de aquellos para quienes éste estuvo *presente al descubierto*, «sin nada en él que pese o que pose»...

No le dan pues un lugar preponderante al número. ¿Al cálculo lo hace reinar sin discusión la proyección matemática de la naturaleza proveniente de Descartes?

Habría que preguntarse, entonces, respecto de la visión griega de las cosas, lo siguiente: ¿por qué la visión griega de las cosas, a saber, la *téjñē* de los griegos, fue suplantada por el proyecto matemático de la naturaleza? Pero eso es algo que aún no sabemos, y provisionalmente podemos dejar la pregunta en suspenso. Podríamos, sin embargo, formular lo siguiente: La técnica no es, en su esencia, el lado «praxis» de la teoría, interpretación a partir de la cual algunos llegan a hacer de ese lado de las cosas el origen de la teoría misma; la técnica es aquello a partir de lo cual, en el mundo moderno, adviene la distinción en sentido contrario entre teoría y praxis —mientras que la delimitación que las separa no aflora nunca claramente.

Por eso Heidegger podrá decir: la ciencia moderna de la naturaleza, incluyendo la praxis que le corresponde, tiene su fundamento en el desarrollo esencial de la técnica moderna, y no la praxis en la teoría, o lo contrario.

Esta frase la dijo —de manera parecida, pues yo la desarrollo un poco— en

una entrevista que fue presentada por la televisión alemana el día de sus ochenta años.

¿Entonces, la mirada técnica es el origen de la ciencia y no al contrario?

La mirada técnica es el origen de la ciencia como proyecto matemático de la naturaleza, de la misma manera que había sido el origen de la ciencia griega. Y el error de los modernos está en dejarse obsesionar por su reducción de lo técnico a lo práctico.

Lo práctico, así como lo teórico, forman parte de lo técnico, y no al revés.

Cuando pensamos «técnica», «mundo de la técnica», con sus aparatos, sólo tenemos, entonces, una visión instrumental de la técnica. La pregunta por la técnica se plantea, para Heidegger, en un plano muy distinto. ¿Intenta acercarse a su enigma, a lo que aún no ha sido pensado en ella?

El enigma de la técnica para Heidegger está esencialmente en su relación con el sentido griego de la palabra *téjñē*. Por eso, cuando usamos la palabra *técnica*, algo del pensamiento griego se cuelga en nuestro mundo, pero de modo tal que ese poco de pensamiento griego, que es esclarecedor respecto a la esencia misma de la técnica, está completamente obliterado a primera vista... Por tanto, nos es preciso decir que la palabra *técnica* expresa más bien la manera como el mundo mismo se nos aparece, en el sentido en que los griegos lo veían aparecer en la *alētheia*.

Hoy en día, somos propensos a ver las cosas de modo muy distinto. Por una parte, se halla el sabio que hace investigaciones, cálculos; por otra, el técnico que por lo general se circunscribe a aplicarlos. Entre ambos, hay una frontera. Pero, dice usted, la herencia del pensamiento griego nos muestra que esta frontera, esta demarcación total no existe de veras, que el sabio y el técnico están en una misma dimensión...

El sabio y el técnico están ambos del mismo lado y no a cada lado, en la medida en que ambos pertenecen a la misma dimensión, a saber, la dimensión de la técnica, dimensión que se reduce, a partir de Descartes, al «proyecto matemático de la naturaleza»...

Pero redescubrir eso, ¿a qué conduce?

Puede conducir a tener una relación más libre con la técnica.

Por consiguiente, para Heidegger, el problema está mal formulado. Equivale al problema del huevo y la gallina: ciencia, técnica, ¿qué es lo primero?

Sí: ciencia, técnica, ¿qué es lo primero? O más exactamente: ciencia o *práctica*, ¿qué es lo primero?, porque, para esta forma de ver las cosas, la técnica sólo interviene a la zaga de la práctica. Para Heidegger, en cambio, la distinción entre teoría y práctica no tiene nada de particularmente esclarecedor para la cuestión de la técnica...

¿La manera como Heidegger formula la pregunta por la técnica, elimina acaso la distinción entre práctica y teoría?

No la elimina; la distinción se mantiene. La encontramos en Aristóteles. Lo dice Aristóteles: teoría y práctica se relacionan una con otra *anápalin*, en sentido contrario, en el sentido del médico de que hablamos hace rato, que empieza a curar a partir del punto donde se detuvo el teórico cuando buscó la causa de la enfermedad. Por consiguiente, no se trata de eliminar la distinción entre teoría y práctica, sino de decir que quienes buscan esclarecer la técnica, como Marx, a partir de la distinción entre teoría y práctica, hablan de la técnica pero en vano. En efecto, si se mantiene esta distinción, a saber, la distinción entre teoría y práctica, pensando que puede arrojar luz sobre la técnica, se termina diciendo el disparate de que entre la técnica (en el sentido vulgar) de los griegos y la técnica moderna sólo existe una diferencia de grado, cosa que resulta tan burda como si se dijera que entre una iglesia románica y una iglesia gótica sólo hay una diferencia de grado, y que todo lo que está en lo gótico ya está presente en lo románico, y todo lo que está en lo románico aún está presente en lo gótico. Entonces, sólo queda decir lo que dice Heidegger, con cierta sorna, en su conferencia sobre la esencia de la técnica: «Aun el maquinismo moderno con sus turbinas y sus generadores sigue siendo, a nuestros ojos, un medio producido por el hombre con miras a un fin puesto por el hombre. Aun el avión a chorro y los motores de alta frecuencia no son más que medios con miras a un fin; ¡sin duda, una estación de radar es menos sencilla que una veleta que indica la dirección del viento! Sin duda, la producción de un motor de alta frecuencia exige la convergencia de contribuciones variadas, controladas por un departamento de investigaciones; sin duda, un aserradero que usa la corriente de un arroyo en un rincón perdido de un valle de la Selva Negra es un medio primitivo comparado con las instalaciones hidráulicas que utilizan la corriente del Rin; sin embargo, es bien sabido que ¡aun la técnica moderna es sólo un medio con miras a unos fines!».

Según esta óptica, la técnica no es, pues, un medio con miras a un fin. ¿Qué es, entonces?

¡Es la visión que tiene del mundo el hombre de la edad moderna! A esta visión del mundo moderno que tiene el hombre de la edad moderna, Heidegger la llama en *Sein und Zeit* el «proyecto matemático de la naturaleza».

Este proyecto matemático tiene fecha en la historia de la filosofía. No existió siempre. ¿Cómo empezó? Galileo, en Il Saggiatore, escribe en 1623: «La lengua en la cual está escrito el Libro de la Naturaleza es la lengua matemática». Mediante lo cual, añade usted, Descartes dirá: somos llamados a «convertirnos en amos y poseedores de la naturaleza»...

«Mediante lo cual» puede ser excesivo; diría más bien: *a partir de lo cual* se hará posible para nosotros estar, respecto de la naturaleza, en la situación que Descartes caracteriza con la locución «amo y poseedor». Descartes no es alguien poseído de un peculiar deseo de convertirse en «amo y poseedor» de la naturaleza —no hay que representarse a Descartes como al hombre de la «voluntad de poder» de Nietzsche.

Entre Descartes y Nietzsche hay mucho trecho por recorrer, y los hitos de ese camino serán los nombres de Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Sólo con Nietzsche se dice de una manera formal que la calculabilidad, *die Berechenbarkeit*, se convierte en el fundamento de la *Beherrschbarkeit*, de la «dominabilidad» posible de la naturaleza, según el anhelo, no de Descartes, sino de algo mucho más secreto que Descartes, a saber, lo que Nietzsche llamará «voluntad de poder»...

En el pensamiento de Heidegger, empero, no encontramos ninguna ofensiva contra la técnica ni denigración alguna de la ciencia moderna...

No hay en Heidegger ninguna vituperación contra la técnica y la ciencia moderna. Lo que busco, dice a veces, es arrojar luz sobre su esencia, mientras que quienes hablan de la técnica a partir de la praxis han acumulado oscuridad y sombras en torno al tema que tratan, en vez de esclarecerlo. Se trata, en consecuencia, de aclarar el asunto y no de predicar contra el desarrollo de la técnica en el mundo moderno. Estas prédicas, Heidegger se las deja a otros. Acaso las hacen los llamados ecologistas, pero en todo caso no Heidegger, quien vivía en Friburgo en una casa donde gozaba de toda la comodidad que puede proporcionar cierto desarrollo técnico... Tenía discos, tenía calefacción central... en fin, ¡no vivía como un cavernícola!

Se han escrito centenares de libros sobre la ciencia y sus problemas, sobre los peligros de la técnica, es casi un tema trillado. ¿Cómo es posible que nadie, al parecer, le preste importancia a las preguntas de Heidegger?

Sencillamente porque Heidegger es de la misma raza que un pintor como Cézanne, por ejemplo, que vivía en la clandestinidad de Aix-en-Provence —igual que Heidegger pasó su vida en la clandestinidad de Friburgo—, pero que le escribía a su hijo, con toda sencillez: «Al lado mío, todos mis compatriotas son unos pazguatos...».

¿Quién se da cuenta en estos momentos de que la presencia de Heidegger en el mundo es tan importante como lo fue la presencia de Platón, la presencia de Aristóteles, la presencia de Descartes o de Leibniz, la presencia de Kant o de Hegel? Nadie.

Uno de mis mayores motivos de asombro es que nuestros compatriotas, encerrados en la Universidad y en la Academia, ¿no hayan entendido aún que fueron los contemporáneos de uno de los pocos hombres que llevan a palabra una interpretación que invalida terminantemente todo cuanto se la pasan diciendo!

Es asombroso. ¿No le corresponde a la ciencia pensarse a sí misma? En lo tocante a la técnica «y a las ciencias a ella vinculadas», como usted dijo un día, ¿debe esperarse de la filosofía un esclarecimiento más fundamental?

No de la filosofía, sino de lo que Heidegger llama siempre «el paso atrás» de la filosofía hacia un pensamiento diverso de la filosofía, pero en el cual la filosofía misma debe tener su fuente. Por eso, hay que regresar a los griegos, con el propósito que será esencial para Heidegger: no volver a los griegos para circunscribirse a ellos, sino para retomar su indagación a partir de su origen aún velado; no simplemente *zurück zu den Griechen*, «regreso a los Griegos», como él dice, sino *über das Griechische hinaus*, «aun más allá de lo griego», para llegar a pensar la cosa de que se trata, y que se manifiesta en torno a nosotros con el poder de manifestación que es el de la propia técnica *in seinen Anfang zurück* «de regreso hacia su inicio», aún inaparente.

¿Pero, entonces, llama Heidegger a eso, desde el comienzo de su conferencia de 1953, tener una relación más libre con la técnica?

Eso de «más libre» es mío. Heidegger había dicho en aquel momento: «Una relación libre con la técnica», pero creo que lo absoluto siempre está de más y, en consecuencia, preferí traducir el positivo «libre» por el comparativo «más libre», y estoy *convencido* de que si hubiese tenido la ocasión de conversar el asunto con Heidegger, me hubiera aprobado plenamente, como sucedió que lo hiciera otras tantas veces.

SEPTIMA CONVERSACION

En su conferencia de Lyon en 1977, «El camino de Heidegger», usted recuerda, con no poco humor, que «Heidegger pasó por irracionalista, ateo, nihilista, destructor de la ciencia, denigrador de los valores, regionalista, pangermanista y hasta por existencialista». También subrayó que muchas fórmulas de Heidegger chocan de frente contra lo que cada quien considera hoy en día evidente. Leemos por ejemplo, en ¿Qué quiere decir pensar?: «Sin duda, nosotros, los modernos, hemos actuado demasiado y pensado muy poco, por siglos», frase tan paradójica, tan intempestiva como esta otra, que provocó un escándalo: «La ciencia no piensa». ¿Qué quiere decir Heidegger cuando pronuncia esta frase al retomar su enseñanza después de la guerra?

«La ciencia no piensa». Esta proposición ha de entenderse, incluso, elevándola al cuadrado, por decirlo así, esto es, en el sentido en que la esencia del olvido es el olvido del olvido; pues, cuando sé que he olvidado, aún no he olvidado del todo.

¿La ciencia, entonces, —si no piensa— ha olvidado algo? Pero si «no piensa», ¿qué hace?

La ciencia no piensa, explica. Pensar y explicar son dos cosas. Explicar es reducido todo a un proyecto general que sigue siendo, al cabo, lo que Heidegger llama, a veces, «el proyecto matemático de la naturaleza». De cuanto está ante mí, no quiero saber nada que no sea formulable matemáticamente. Si bien no todo se reduce unilateralmente a este proyecto, permanece no obstante inmanente a todo, porque es el ideal de la explicación científica, ideal según el cual todo converge en un punto único: conocer es medir. La ciencia moderna, por tanto, como muy bien lo había dicho Bergson, es «hija de las matemáticas». Que esta filiación se haya complicado hasta el punto de que la explicación no es siquiera inmediatamente matemática, como se ve en biología y, mejor aún, en historia, o cuando Marx enuncia como «tendencial», dice, la ley de la baja de la tasa de ganancia —¡son cosas que no deben engañarnos!

Aun cuando el saber científico no culmina en un cálculo, en el sentido matemático del término, de todos modos, dice Heidegger, en él «impone su yugo el

reino exclusivo del cálculo, con mayor rigor aún por cuanto ya no necesita siquiera usar el número». Ante su objeto, la única salida que tiene la ciencia es calcular algo de una manera u otra.

Usted dice «calcular de una manera u otra». ¿Puede darnos un ejemplo?

El pensamiento que calcula, dice Heidegger, se rige por el esquema siguiente —lo dice en *Sein und Zeit*—: *Wenn... so*, «si... entonces». «Si no ataco al zar, decía Napoleón, entonces mi bloque continental se viene a menos...», y Voltaire: «Si Dios no existiera, ¡habría que inventarlo!». Digamos que el cálculo matemático, por su parte, no es más que una restricción ideal del espíritu de cálculo que sostiene de cabo a rabo a la empresa científica.

¿Existe, entonces, una alternativa rigurosa entre «pensar» y «calcular», entre «pensar» y «contar»?

No del todo. En efecto, si para la ciencia no hay nada en el ente que no sea determinable siguiendo el hilo de un cálculo cuya forma ideal es el cálculo matemático, ello no significa de ningún modo que el *proyecto* de calcularlo todo sea, a su vez, resultado del cálculo. De la misma manera que, en el siglo XVII, Galileo y luego Descartes postulan, no como «resultado de un cálculo», sino como resultado de una decisión filosófica, que en la naturaleza todo es calculable matemáticamente.

¿Pero, entonces, piensan? ¡Por supuesto que sí! Sólo que piensan *como filósofos* que son, y sólo a partir de ahí se dedican a cálculos de los cuales resulta, por ejemplo, para Galileo, en el caso de la caída de los cuerpos, la proporcionalidad entre la velocidad y el tiempo de caída. El cálculo de Descartes, por su parte, se niega —y sus razones no son desdeñables— a ver en ello más que una «aproximación», que Galileo extrapola.

¿Dónde está, entonces, la diferencia entre ciencia y filosofía? ¿O es que se trata simplemente de un matiz?

Cuando, en *Il Saggiatore*, Galileo afirma que es imposible comprender lo que está escrito en el libro del mundo sin conocer primero la lengua matemática, vale preguntarse si es una proposición matemática. Pues no. No existe un teorema que diga que la lengua en que está escrita la naturaleza es la lengua matemática. ¿Es, acaso, una proposición física, como el principio de Arquímedes, por ejemplo? No. Ni es una proposición física, ni es una proposición matemática. Es, como dice Heidegger, *ein Satz ins Sein* «un salto en el ser». Descartes dice que «la naturaleza obra en todo matemáticamente», lo cual es equivalente... Son proposiciones de filósofo, no proposiciones de físico.

Por consiguiente, Galileo y Descartes piensan, y no se limitan a calcular...

Galileo y Descartes piensan, pero no lo hace así la ciencia con que obran — ella solamente calcula. Tan sólo dos siglos más tarde, cuando el *pensamiento* de Descartes y Galileo se ha dejado eclipsar, valga la expresión, por la extensión de los resultados que la ciencia autoriza, ésta termina imaginándose que «piensa» cuando no hace sino calcular. Esta confusión, que es el rasgo más característico de nuestra época, se llama «positivismo». Todos los hombres de ciencia, hoy en día, son positivistas, y razonan como tales. La filosofía que todos profesan es la idolatría del cálculo científico. Mientras Galileo y Descartes estaban muy necesitados de filosofía, los modernos dicen: ¿para qué necesitamos filosofía? ¿Acaso no hemos mandado cosmonautas a la luna? Somos nosotros mismos, y para nosotros mismos, toda la filosofía que nos hace falta.

¡Nunca el olvido de lo esencial ha sido tan abultado? Como consecuencia, la ciencia funciona por su cuenta y sólo se necesita a sí misma para funcionar, mientras se crean sociedades que, «tejidas por la ciencia, viviendo de sus productos, han llegado a depender de ella como un toxicómano de su droga». Esta frase se encuentra en la conclusión del libro de Jacques Monod, publicado en 1970, *Azar y necesidad*.

¿Quiere usted decir que la ciencia se parece más a una intoxicación, según la expresión de Jacques Monod, que a un ejercicio de pensamiento?

El problema está en saber si cabe desintoxicarse de la ciencia sin anular el pensamiento. ¿Tenemos, acaso, que aprender a regresar desde ese alto grado de intoxicación por la ciencia y la virulencia de su cálculo, como dijimos, al pensamiento de Descartes y Galileo? Porque aun la intoxicación moderna se origina en un pensamiento. Ciertamente, debemos volver a ese pensamiento. ¿Pero basta ese *retour amont*, ese «regreso río arriba», como dice René Char en uno de sus títulos, para volvernos verdaderamente *pensantes*? ¿O bien será preciso admitir que, una vez descubierto el proyecto filosófico que fue el de los iniciadores de la edad moderna, la pregunta se formula de nuevo? Se convierte, en efecto, en la pregunta siguiente: ¿por qué precisamente ese proyecto?

En la actualidad, la respuesta es obvia, y es tan ingenua como el positivismo que mencionamos hace un rato. El proyecto científico se impone porque es «más verdadero», según dice el positivismo, que todo pensamiento anterior: ¿Más verdadero? ¡Está por verse! Se trata en realidad de un giro extraordinario. ¿Pero es la lectura matemática del ente, que consiste, al decir de Kant, «en deletrear fenómenos en él», acaso más verdadera que su lectura griega, de la cual da un extraordinario modelo la *Física* de Aristóteles? «Modelo caduco», dirá Alexandre Koyré, y añade incluso: «irremediamente caduco». ¡Está por verse! Heidegger, muy al contrario, escribe: «A nadie se le ocurriría pretender que la poesía dramática de Shakespeare constituye un progreso respecto a Esquilo», pero es aún más insen-

sato decir: la aprehensión moderna del ente —en el marco, según hemos precisado, de un «proyecto matemático de la naturaleza»— es más verdadera que lo que los griegos lograron pensar del ente.

Por tanto, si queremos entender algo de la esencia de la ciencia moderna, concluye Heidegger, debemos ante todo librarnos del lugar común que consiste en diferenciar la ciencia moderna del saber antiguo por una simple diferencia de grado en la óptica de un progreso.

La ciencia moderna no es más verdadera que el saber antiguo, es verdadera de otro modo, en el sentido de la verdad mudada en certeza. En esta mutación se refleja toda la historia occidental. La decisión filosófica de Descartes y Galileo, que inaugura la edad moderna, no es, por tanto, transparente del todo a sí misma. Debemos, pues, seguir «río arriba».

Usted habla de ciencia moderna y de saber griego: se trata de una relación con el mundo completamente distinta. Al final de una conferencia sobre las matemáticas, en 1977, decía usted: «Para Aristóteles, entre el florecimiento de la naturaleza y la obra del artista la relación es más estrecha que entre ese florecimiento y una ecuación matemática...». Pero no ridiculiza Pascal, por ejemplo, la definición que da Aristóteles del movimiento?

Recordemos esa definición, tal como la da Pascal en el pequeño tratado que escribe sobre el espíritu geométrico: el movimiento no es ni un acto simplemente, ni una simple potencia, sino el acto del ente en potencia, en tanto es en potencia.

Y Pascal añade que «quienes hablan así lo enredan todo y, perdiendo todo orden y toda luz, se pierden a sí mismos y se extravían en atolladeros inexplicables».

Mientras que, en verdad, Aristóteles dice algo bastante sencillo por entre la jerga con que lo cubre Pascal, pretendiendo pura y simplemente traducirlo. En realidad, en el cambio entre dos estados de una misma cosa, que hace que el primero se convierta en el segundo, Aristóteles busca aprehender lo que sucede entre ambos, el «haciéndose», por decirlo así, del propio hacer. Entre el reposo del «es» y el del «no es», el movimiento lleva a cada uno de los dos en el seno del otro, en el sentido en que una vasija, por ejemplo, una vasija como las que salen del taller del alfarero, si bien «no es», aun cuando se escoge la arcilla, empieza empero a «ser» desde ese momento. Mientras que la arcilla, desde ese momento, ya no es solamente lo que era, vale decir, arcilla, aunque sin ser aún una vasija. Esto es lo que intenta decir Aristóteles: intenta aprehender el momento de la transformación entre dos estados «acabados». De tal modo que esta frase de Rivarol, escrita mucho después, le responde de la manera más exacta: «El movimiento entre dos reposos es la imagen del presente entre el pasado y el porvenir. El tejedor que hace su tela teje siempre lo que no es».

Esta frase le llamó la atención a Ernst Jünger, que tradujo al alemán unos

textos de Rivarol. Y como no entendía bien lo que quería decir Rivarol, se lo mencionó a Heidegger, quien discernió el eco aristotélico de la frase de Rivarol, considerándola como un comentario de esa definición del movimiento que Pascal pretende haber traducido —cosa que, sin menoscabar la grandeza de Pascal, significa «burlarse de la gente», como a él mismo le gustaba decir.

La definición de Aristóteles se sitúa efectivamente en una dimensión muy diferente de la ciencia moderna.

Lo importante es precisamente volver a descubrir esta dimensión, y por eso decía que volver a Descartes, Galileo y Pascal ¡aún no es suficiente! Si la ciencia no piensa, el pensamiento de quienes fueron los iniciadores de nuestro mundo, como mundo de la ciencia, sólo es pensante a medias. Ser pensante significa pensar más allá de Descartes, o, más bien, río arriba con respecto a él —lo cual indica hasta qué punto la ciencia no piensa, pues, sin saberlo, ella sólo se instrumenta a partir de Descartes y ni siquiera lo ve a él...

Al final del texto sobre Nietzsche, en Holzwege (Sendas perdidas), Heidegger escribe: «El pensamiento sólo empieza cuando hemos experimentado que la razón, tan magnificada desde hace siglos, es el adversario más obstinado del pensamiento». ¿Cómo entender una frase tan inactual?

Heidegger dice efectivamente «adversario» y no enemigo, como se tradujo primero, muy desatinadamente. Lo cual significa que es posible pasar de la razón (con lo cual Heidegger piensa esencialmente en el *Discurso del método*) al pensamiento, cuando se ha remontado lo suficiente río arriba. Considerar, como se suele hacer, que este texto es una condena definitiva de la razón en favor de un irracionalismo, es tomar a Heidegger por lo que él nunca fue. El trabajo de este remontarse, el «regreso río arriba», consiste en desintoxicarse del cálculo volviendo a su origen en el dominio del pensamiento, trabajo para el cual no basta, como hace Husserl, volver solamente a Descartes.

¿Pero cómo harán los científicos que quieren reflexionar sobre la ciencia? En una nota de 1881, Nietzsche escribió en francés: «Mi tarea no es acaso la siguiente: ¡desasnar a los sabios!, ¡déniaiser les savants!».

Esas son dos preguntas. Primero, la pregunta de la frase de Nietzsche: ¿qué entiende por «desasnar a los sabios»? Y luego, ¿qué pueden hacer los hombres de ciencia cuyo proyecto es en verdad volver al pensamiento a partir de la ciencia que calcula?

En lo que respecta a la frase de Nietzsche, él pensaba en otra cosa. Dice, en un texto de más o menos la misma época que el que usted acaba de citar: «Hay en los hombres de ciencia una candidez que confina con la estupidez. No adivi-

nan hasta qué punto su oficio es peligroso; creen de todo corazón que, en verdad, el asunto que les concierne es el amor de lo verdadero y el bien, lo bello y lo verdadero. Digo que su oficio es peligroso no con respecto a sus efectos disolventes, sino al peso enorme de responsabilidad que uno siente sobre sus hombros en cuanto se percata de que todos los valores —entre los «valores», Nietzsche pone en particular a lo verdadero— en base a los cuales viven los hombres, terminan a la larga arruinando al hombre». Y no creo que los sabios deban ser *déniaisés* en el sentido que Nietzsche le daba a la palabra, no creo que sea necesario «hacerles perder su candidez», porque se convertirían, entonces, en paladines de la interpretación nietzscheana del ser como «voluntad de poder».

Heidegger, por lo demás, propone algo distinto: el asunto no es pasar de la metafísica preniezscheana a la metafísica nietzscheana, sino remontar de la ciencia al pensamiento. La dificultad estriba, entonces, en dar un consejo a los hombres de ciencia. ¿Qué podrían hacer? Creo que sólo pueden hacer una cosa: preocuparse de la pregunta: «¿Qué es la filosofía?», en vez de convocar mañana y noche a la filosofía a justificarse ante las proposiciones que ellos enuncian.

Paul Valéry, en Miradas sobre el mundo actual, escribía: «La filosofía no es la ciencia en ningún respecto, y tal vez deba zafarse de todo vínculo incondicional con la ciencia. Ser ancilla scientiae (sirvienta de la ciencia) no es mejor para ella que ser ancilla theologiae (estar al servicio de la teología)».

Podemos decir que Heidegger compartiría casi sin reservas estas palabras de Valéry, con la salvedad quizá de que, por el lado de Heidegger, hay un matiz, y lo voy a subrayar: según él, filosofía y ciencia son dos cosas distintas, pero como son dos cosas distintas las cabeceras de un río y su desembocadura. Pues la ciencia proviene de la filosofía, al menos si regresamos a la fuente griega. Una de las mejores paradojas de Heidegger es el haber dicho, durante la Conferencia de Cerisy de 1955: «Nunca hubiera habido ciencias si la filosofía no las hubiera precedido abriéndoles camino». Hoy, al contrario, las ciencias pretenden haber salido de la filosofía, en el sentido en que alguien sale de una prueba cuando la enfrenta victoriosamente. En adelante, se bastan a sí mismas. Pero en realidad descansan en la filosofía.

Desasnar a los sabios, según la expresión de Nietzsche, sería pedirles que fueran menos olvidadizos consigo mismos y entendieran que Heidegger no habla en contra de la ciencia, sino, en verdad, a su favor: es decir, en pro de traer a la luz aquello que para ella es radical. Lo cual le procuraría, tal vez, al hombre moderno una mayor libertad respecto de la ciencia, por la cual está, dijimos, positivamente intoxicado. Pero eso el hombre moderno no lo puede saber por la ciencia, sino por una lectura en sentido contrario de toda la historia de la filosofía, en la cual la aparición de las ciencias, en su aspecto moderno, es un episodio decisivo —pero

sólo un episodio. Temo que este desparpajo les resulte difícil a los hombres de ciencia, si bien sigue siendo posible en todo momento.

Pero entre ellos debe ser *rara avis*, porque aún no he conocido al primero.

¿Qué está en juego: reflexionar sobre la ciencia hasta ponerla en tela de juicio, o bien abandonarla a su propio movimiento?

Desde luego, el hecho de poner en tela de juicio a la ciencia no constituye un abandono de la ciencia, y reflexionar sobre la ciencia debe entenderse en el sentido del «regreso río arriba» que propone Heidegger, esto es, regresar de la desembocadura del río a sus cabeceras aún secretas. Ese es el sentido del *zurück zu den Griechen*, «regresemos a los griegos», no para filosofar de nuevo en clave griega, por supuesto, sino para interrogarse más radicalmente aún sobre la propia fuente de la fuente griega. Esta búsqueda de la fuente de una fuente sintetiza todo el pensamiento de Heidegger.

¿Y si no se cumple este regreso a la fuente?

Entonces, seremos llevados por la corriente. ¿Hasta dónde? No es posible decirlo —en el sentido en que Goethe escribe acerca del río:

*Mírese en él lo que se mire, pasando de un lecho a otro,
Nada puede detener su decurso hacia abajo.*

OCTAVA CONVERSACION

Desde 1935, Heidegger señala como sintomático de nuestro mundo lo que él llama «el encuentro entre la técnica en su despliegue planetario y el hombre de la edad moderna». El hombre de la edad moderna es el sujeto que Descartes colocó en el centro de la filosofía. ¿De qué encuentro se trata exactamente, y a qué nivel puede ser situado?

La palabra «encuentro», tal como aparece en la frase que usted acaba de citar, retoma otro término que está en el mismo contexto, pues se trata del curso que hace Heidegger, en 1935, con el título de: *Introducción a la Metafísica*. Retoma un término que interviene antes en *Introducción a la Metafísica*, a saber: *Zusammenhang von Seind und Dasein*, «conexión de ser y de *Dasein*». Lo propio del hombre es ser *Dasein*, lo propio del *Dasein* es ser «inteligencia» del ser.

En la fórmula que usted acaba de citar, la técnica planetarizada es la figura misma del ser del ente, y el *Dasein* es el hombre de la edad moderna; por consiguiente, hay identidad, en el sentido griego del término, en el sentido del verso de Parménides: «Lo mismo, en verdad, es a la vez pensar y ser». Hay pues, identidad entre la técnica planetarizada y el hombre de la edad moderna. Heidegger diría, en cierta manera: lo mismo, en verdad, es el hombre de la edad moderna y la técnica planetarizada...

Este mundo de la técnica moderna, ¿lo había presentado Ernst Jünger?

Ciertamente, a partir de una lectura del libro de Jünger, escrito en 1932, y publicado en Alemania con el título *Der Arbeiter*, «El trabajador», Heidegger se siente atraído, quizá por primera vez, por una problemática que, en *Sein und Zeit*, no había sido aún puesta de relieve.

Durante el año 1939-1940, Heidegger se había ocupado de explicar lo que decía Jünger en su libro *Der Arbeiter*, ante un pequeño círculo de profesores de la Universidad. No se trataba pues de un curso ni de un seminario, sino de una reunión en cierto modo privada. Y a propósito de estas reuniones escribió la reseña siguiente: «El libro de Ernst Jünger, *El trabajador*, es un libro con peso propio, ya que se propone, de manera distinta a la de Spengler, aquello de lo cual toda la literatura de origen nietzscheano se ha mostrado incapaz hasta ahora; se

propone hacer posible una experiencia del ente, y de su modo de ser, a la luz del proyecto nietzscheano del ente como 'voluntad de poder'. Es cierto que, con ello, el ente no es aprehendido de manera pensante, ni siquiera son indicados los caminos de lo que pueda ser ese pensamiento; al contrario, esta metafísica, en vez de volverse problemática en el verdadero sentido de la palabra, es decir, digna de pregunta, aparece como de suyo evidente y, en resumidas cuentas, como un abreboza».

Ese es el texto escrito en aquel momento y en el cual dice muy claramente que el libro se inspira en Nietzsche, un poco en el sentido en que la ciencia moderna se inspira en Descartes, sin ver que lo hace; es decir, que Jünger, como Spengler, se sitúa en la línea de Nietzsche, y la filosofía de Nietzsche se le da como una especie de evidencia, de tal manera que en ningún momento se pregunta por ella.

Vemos muy bien, en consecuencia, las direcciones hacia las cuales se orienta Heidegger: por una parte, la dirección hacia Nietzsche, que permanece nebuloso y opaco, y por otra parte, una dirección hacia el libro de Ernst Jünger, cuyo concepto de «movilización total» le parece esencial a Heidegger para caracterizar lo que un poco más adelante llamará «el encuentro entre la técnica planetarizada y el hombre de la edad moderna».

En su libro Der Arbeiter, Ernst Jünger anuncia, en efecto, la época de la «movilización total» y del «lenguaje universal de la técnica». ¿Estas dos locuciones fueron las que le llamaron la atención a Heidegger?

«Movilización total» y «técnica» son en este caso términos correlativos. Para Jünger, esta «movilización total» debida a la técnica moderna no tiene nada que ver con el totalitarismo en el sentido político. Aun el liberalismo anterior, dice, cultivó el terreno para algo parecido a la «movilización» de que habla. No se trata de una organización militar ni de una organización despótica, sino de algo mucho más invisible y secreto, que caracteriza la situación del hombre en el mundo moderno, en la medida en que la figura esencial del mundo mismo se resume en el término *técnica*, organización técnica del mundo.

En este sentido, el trabajador está, a su vez, incluido en el mundo de la técnica. ¿Por eso se convierte en un hombre totalmente «movilizado», en el marco de un proyecto que busca planificar íntegramente a la naturaleza?

Jünger habla efectivamente en ese sentido. Un régimen no es movilizador porque se haya vuelto políticamente más despótico que otro; la movilización asoma ya en el régimen más liberal que se pueda imaginar. Para dar un ejemplo: por liberal que sea el régimen, de todas maneras estamos todos transformados en productores y consumidores.

¿Cuáles pueden ser, entonces, las causas reales, profundas, de este proceso, de ese estado de cosas?

Precisamente, las causas reales, profundas, como usted dice —en ningún momento Jünger se preocupa por ellas. El comprueba una situación de hecho. Heidegger es quien se va a proponer esclarecer el fenómeno, y lo hará en una conferencia pronunciada mucho después, esto es, en 1953 solamente —la pregunta es entonces *Die Frage nach Technik*, «La pregunta por la técnica». En el libro de Jünger no se hace el menor intento por comprender el sentido de la técnica. Lo que hace es acopiar todo lo concerniente a los efectos de la organización técnica del mundo. La técnica le parece que representa el tipo, la marca, el símbolo, digamos, de esta organización del mundo, pero en ningún momento se pregunta: «¿Qué es, en verdad, la técnica?» Esa será la pregunta de Heidegger.

¿Qué hace Heidegger para intentar aclarar lo que le parece enigmático, a pesar de que, como él dice, todos creen saber qué es el mundo de la técnica?

Heidegger interroga a la palabra *técnica* en sí misma. Es un término, dice, derivado del griego, calcado del griego al igual que otros términos, como, por ejemplo, la palabra *música* también es un calco del griego, como *heliotropo* o *teléfono* son términos calcados del griego.

Pero Heidegger dice que este calco del griego es más que un simple calco, y que guarda en sí el sentido que los griegos daban a la palabra *téjñē*, tal como la usa Platón, por ejemplo.

Heidegger subraya aquí que *téjñē*, en el sentido en que la usa Platón, es rigurosamente sinónima de *epistēmē* y que el término no designa ninguna superioridad de tipo manual, ni superioridad alguna de tipo técnico, como diríamos hoy, sino que es el equivalente exacto del *saber*. Por consiguiente, la «técnica» de algo es estar frente a la cosa tal como se manifiesta al descubierto. Este era el sentido que le daba a *téjñē*, y no el sentido de la posibilidad de una operación práctica por oposición a una actitud teórica posible del hombre respecto de las cosas.

La razón por la cual la palabra *técnica* aparece en el siglo XVIII tal vez sea la siguiente: la palabra *arte*, que usaba Descartes, desde luego, se especializa cada vez más en otro terreno, el de las Bellas Artes, esencialmente. El arte es desplazado cada vez más de su antiguo lugar hacia el terreno que, a fines del siglo XVIII, se dio en llamar «estética», y así usa la palabra *arte* Théophile Gauthier, por ejemplo. Pero, según parece, se hizo necesario reemplazar la palabra *arte* por otra palabra, en un terreno distinto. Aparece entonces la palabra *técnica*, primero en masculino, como si la palabra *arte*, que en francés es una palabra masculina, hubiera teñido la palabra *técnica*. Diderot dice así: *Le technique de la peinture*, que significa, simplemente, el arte de pintar. La *técnica*, en femenino, sólo va a aparecer en el siglo XIX. Lo único que puedo decir de seguro sobre la cuestión es que encontramos la locución «die *Technik*» en *El Capital* de Marx, y que Marx se

preocupó extensamente por la técnica moderna, en particular en los capítulos traducidos al francés con el nombre de *Machinisme et grande industrie*, «Maquinismo y gran industria». El maquinismo, tal como empieza a aparecer en el tránsito del siglo XVIII al XIX, es uno de los aspectos de la técnica.

Así, pues, ¿la acepción moderna de la palabra técnica nos oculta en realidad su esencia verdadera?

Sí, porque *técnica*, tal como se la admite hoy en día, remite esencialmente al maquinismo. Mientras que si nos remontamos al sentido griego del término, *técnica* no significa el empleo de máquinas, *técnica* significa la aparición del ente tal cual es. Ahora bien, vivimos en una época donde el ente aparece tal cual es en el horizonte de lo que dice la palabra *técnica*. En consecuencia, ha de dársele a la palabra *técnica* el sentido de un develamiento del ente en sí mismo antes que el de aplicación de medidas prácticas respecto del ente con miras a transformarlo. Ese es el aporte propio de Heidegger: ¿y si tratáramos de entender la palabra *técnica* con un oído más griego?

Pero, entonces, hoy en día, en la edad moderna, ¿el ente (la realidad) es conminado a aparecer, se le apremia a que aparezca bajo la figura de la técnica?

No. No se le conmina a aparecer, aparece de tal modo que tan sólo puede ser conminado. Aparece de tal modo que tan sólo puede ser apremiado. Por ejemplo, un río sólo aparece hoy en la medida en que pueda ser conminado a proporcionar una energía utilizable.

¿Es éste el proceso que lleva al hombre moderno a hacer del ente un blanco para sus ataques?

¿Acaso quiere usted decir que la actitud del hombre respecto del ente se ha vuelto mucho más agresiva de lo que era en otros mundos distintos al «mundo de la técnica moderna»? No es seguro que un río para los griegos sólo fuera algo por donde atravesar. Era primero el río, el gran río que fertilizaba el lugar, atravesándolo. El río era portador de vida y no un medio para producir un efecto utilizable. Heidegger, en consecuencia, está en lo cierto cuando muestra que en el llamado «mundo de la técnica», se trata de *un modo de aparición del ente* y no de una manera de usarlo.

Todo cuanto dice es enteramente conforme con el sentido griego de la palabra *téjñē*, que significaba la posibilidad que tiene el ente de aparecer tal cual es y no tal como nos sea útil o dañino, por ejemplo. Usa, por consiguiente, la palabra *técnica* en un sentido muy diferente del que tiene comúnmente, sentido que él restituye a partir del griego. Surge, entonces, la pregunta siguiente: ¿a partir de

qué momento aparece el propio ente como «conminable», como susceptible de ser «apremiado»?

La respuesta de Heidegger es: a partir del momento en que el saber se identifica con las ciencias matemáticas de la naturaleza. Esto es, la aparición de las ciencias matemáticas de la naturaleza, en el siglo XVII, será para Heidegger la aparición de la edad de la técnica, aunque las máquinas sólo surjan, como es sabido, durante el siglo XVIII, para desarrollarse en el siglo XIX. Pero la visión galileica o cartesiana de la naturaleza es esencialmente «técnica», porque presenta al ente de tal modo que sea conminable respecto de algo, hasta el punto, dice Descartes, que gracias al nuevo saber que ofrezco, los hombres podrán «llegar a ser como amos y poseedores de la naturaleza».

Por tanto, una verdadera historia de la técnica no puede limitarse a ver la evolución de la tecnología como una secuencia de progresos que empezaron en la antigüedad, y que se suceden unos a otros para culminar hoy en un estado más complejo o más operativo. ¿Se trata verdaderamente, en el caso de la técnica moderna, de una cesura que abre la vía a algo muy distinto de lo que existía antes de Descartes?

Se trata, por supuesto, de algo muy distinto de lo que existía antes de Descartes, y hasta podemos decir que la «técnica» no varió mucho durante siglos. La mayoría de los historiadores de la técnica señalan como característica de la Edad Media la invención de una manera distinta de enganchar a los caballos; los griegos enganchaban los caballos por el cuello, y en la Edad Media se descubre la manera de engancharlos por las espaldillas. La manera griega de poner el tiro estrangulaba a los caballos y, por eso, los griegos no eran carreteros sino, más bien, jinetes. Las gentes de la Edad Media se convierten en carreteros simplemente porque inventaron una nueva manera de enganchar a los caballos. Pero es muy poca cosa. Si sólo sucedió eso entre el mundo griego y la época moderna, ¡sucedió muy poca cosa! Y, en efecto, sucedieron muy pocas cosas. Cuando yo era niño, veía a la gente trabajar la tierra con carretas como en la época de los griegos; las llamaban *araires*, unos arados sin juego delantero, con un solo tiro. Hoy no se ven, salvo quizá en museos agrícolas, pero eran aún de uso común en aquella época.

Dijimos: El ente es tomado como blanco, apremiado, conminado... ¿Cómo adviene esta conminación, qué busca?

Esta conminación se efectúa esencialmente por una transformación del saber, esto es, por una transformación del saber griego en ciencia matemática de la naturaleza. La descripción del ente como conminable la hace admirablemente Augusto Comte en la primera lección de su *Curso de filosofía positiva*. Escribe: «Nuestros medios naturales y directos para actuar sobre los cuerpos que nos ro-

dean son sumamente débiles y desproporcionados por completo respecto de nuestras necesidades».

«Actuar sobre los cuerpos que nos rodean», ya dice mucho. Y prosigue: «Todas las veces que logramos ejercer una gran acción, ello se debe solamente a que el conocimiento de las leyes naturales nos permite introducir entre las circunstancias determinadas, por cuya influencia se llevan a cabo los diversos fenómenos, algunos elementos modificadores que, por débiles que sean por sí mismos, bastan, en ciertos casos, para inclinar a favor nuestro los resultados definitivos del conjunto de las causas externas».

No cabe mejor definición de la conminación de que hablamos. Se reduce de ordinario a la introducción de «algunos elementos modificadores» que serán suficientes para variar en un sentido determinado la acción de «las causas externas», como él las llama.

Pongamos por caso, si la ecuación de una recta es para Descartes $y = ax + b$, por poco que modifique b , ello desplaza la posición de la recta, y por poco que modifique a , ello hace que se incline en mayor o menor medida sobre el eje de las abscisas. Por poco que lo haga: ¡basta con nada!... Por consiguiente, la conminación es posible en el marco de una aparición determinada del ente.

Y este tipo de acción, ¿es el que caracteriza de hecho al mundo moderno?

Desde luego. El mundo moderno es el mundo en que, para ver claro, basta pulsar un botón. Si a usted no le parece que así se conmina la luz a que aparezca, ¿qué más quiere?

Heráclito decía: «El hombre se enciende un lucero en la noche». Yo aún recuerdo la ceremonia del encendido de las lámparas cuando era niño. Ahora ya no se celebra la ceremonia del encendido de las lámparas. Sólo se encendían, cuando la oscuridad aún no era tanta que tuvieran que estar encendidas, pero ya la luz empezaba a no ser suficiente para uno poder orientarse. Había un momento casi sagrado, si usted quiere, en el día, que era el momento de encender la lámpara. Hoy no se anda uno con tantos miramientos; pulsamos el interruptor y, luego, volvemos a hacer la oscuridad cuando queremos, pulsándolo en sentido contrario —o en el mismo sentido, por si fuera poco, porque unos se pasan en el mismo sentido: dan vueltas indefinidamente, a veces encienden, a veces apagan.

Entonces, ¿cuál es la verdadera diferencia? ¿acaso se ha perdido algo?

La verdadera diferencia es que, ahora, para ver claro, no entendemos lo que sucede. Tenemos a nuestra disposición toda una teoría de la electricidad: no tenemos la menor idea de sus elementos, pero el fenómeno del botón la pone a nuestra disposición. Nada más ajeno al pensamiento de los griegos que un botón y cuanto se le parezca. ¡Les hubiera parecido fabuloso que con sólo pulsar un botón se pueda producir algo!

Creo que el botón fue una de las cosas que sumieron a Heidegger en el estupor más admirativo. En una carta que me escribió en 1964, para contestar algunas preguntas sobre la técnica, pone el ejemplo del botón. Hoy, para ver claro, pulsamos un botón, y si no funciona, no sabe uno qué hacer, hay que llamar al electricista; antes, en cambio, cuando la lámpara no encendía bien, ¡no se mandaba a llamar a nadie!

Estamos en la era de la electricidad, en la era nuclear y de la técnica. ¿Qué debe hacerse para volver a encontrar con todo su rigor el sentido profundo que encierran esos fenómenos?

Lo hemos dicho de mil maneras durante estas conversaciones: hacer el intento de regresar río arriba. Esto es, ver cómo esos fenómenos, lejos de estar presupuestados en cualquier parte y en cualquier pasado, se han producido sólo poco a poco en el curso de una larga historia.

¿Debemos comprender esa historia?

En sentido contrario, para comprendernos a nosotros mismos...

... y alcanzar una relación más libre con ese mundo de la técnica con el cual estamos en peligro de convertirnos...

... pues, ¡en objetos! Mejor aún: ¡en los objetos de la técnica misma! A eso queda rebajado el pretendido «amo y poseedor de la naturaleza», a quien Descartes saludaba en el hombre moderno. Es esclavo de la técnica.

¿Es verdaderamente indispensable el trabajo filosófico para recobrar el sentido de esa aventura?

Si se piensa, como dijo Hegel, que la historia de la filosofía responde a la esencia más secreta de la historia del mundo, ¿cómo hacer de otro modo? Todo estriba en saber si se toma en serio a la filosofía o no. Si ante la filosofía nos comportamos como un científico moderno, lo que digamos será para él, paladinamente, griego, hebreo o quién sabe qué. En cambio, si nos asombramos de que haya podido suceder en el mundo algo semejante a la historia de la filosofía, tal vez sea posible, entonces, intentar obtener una respuesta a esas preguntas mediante una *lectura* de esa historia. ¿Pero cuál lectura? Allí está todo el asunto. No tenemos diccionario ni gramática que nos permitan emprenderla, sólo contamos con Heidegger, que nos mostró un camino difícil de seguir, ese camino que a veces llama su «camino de Cézanne».

NOVENA CONVERSACION

*La obra de Heidegger no culmina en una concepción del mundo ni en una de esas soluciones invocadas a gritos por doquier. Usted dijo una vez, en la *Maison des Lettres*, que había necesitado unos veinte años para dar con las dificultades centrales del pensamiento de Heidegger. Ahora bien, este pensamiento siempre apuntó hacia esa dimensión perdida de vista por toda una historia, esa dimensión que es la «región» de la *alētheia*. *Aletheia*, palabra griega que su traducción latina, *veritas*, dejó fijada en la palabra *verdad*. ¿Es presintiendo por fin, en lo que llamamos *verdad*, la dimensión olvidada de la *alētheia* griega, como nos acercamos verdaderamente al preguntar en el *cuál*, según Heidegger, se reconoce el destino de nuestra época?*

El episodio esencial de la historia que se inicia con la *alētheia* de los griegos no es su fijación en el latín *veritas*, sino sobre todo, en el origen del mundo moderno, la mutación cartesiana de la *verdad* en *certeza*. Sólo es verdadero, según Descartes, aquello que para nosotros es cierto. Ahora bien, hay una gran diferencia entre quien tiene la certeza de que está ante el mar, porque sus sensaciones visuales, olfativas, auditivas y táctiles sólo se pueden explicar por esa razón, y quien, cuando descubre que está ante el mar, prorrumpe en el grito que lanzaron con voz unánime los soldados de Jenofonte, al alcanzar la cumbre de un promontorio: ¡*Thalassa!*, «¡el mar!».

¿Quién está de verdad ante el mar? ¿El cartesiano cuando está absolutamente cierto de ello o el soldado de Jenofonte para quien el mar se descubre? En realidad, lo que se descubre es mucho más —y no menos— que aquello de lo cual estamos absolutamente seguros. Pero aun con la geometría sucede lo mismo: para Descartes, la visión es tan sólo cuestión de «criterio», valga la expresión, y por eso está absolutamente seguro de aquello que, para Pitágoras, era más bien algo que se abre en la figura de su teorema, en el sentido en que el paisaje se abre ante quien se eleva lo suficiente para que el primer plano no le esconda el fondo. Aquí, el descubrimiento es algo muy distinto, no una simple ocasión de ejercer un juicio, vale decir, añade Descartes sin pestañear, «una licencia de desdecirnos, aun de una verdad del todo clara, con tal solamente de que pensemos que es un bien dar así fe de nuestra libertad». ¡Descartes es así! ¡Un loco!, hubiera dicho Pitágoras, ¡vaya, señor Descartes, cálmese!

Heidegger de ningún modo refuta a Descartes, sino lo ve por primera vez con todo lo que tiene de extraño. Sin embargo, es algo que ha llegado a ser tan natural para nosotros que Husserl, después de Hegel, «sólo podrá ver a Descartes como el punto de partida radical de toda filosofía.

Pero, entonces, cuando en el título del Discurso del método, Descartes habla de «buscar la verdad en las ciencias», ¿quiere decir buscar la certeza en las ciencias? ¿Pero de dónde saca Descartes esta necesidad de acentuar como certeza el término verdad?

El cuento es largo. Retomemos la pregunta. En suma, viene a ser lo siguiente: ¿por qué necesita Descartes —ya que la sinonimia entre *verdad* y *certeza* tiene su origen en Descartes y no en otra parte— sustituir el descubrimiento griego de las cosas por una certeza respecto de ellas? Porque desapareció, dice Heidegger, una dimensión anterior de la verdad, en la cual la cosa nos aparece, sin más, al descubierto.

¿Pero, cuándo? Mucho tiempo ha. Ya Platón evoca enigmáticamente, en *El Banquete*, un «éxodo del saber» y, junto con él, de la *alētheia*. Con lo cual, dirá al final de *La República*, entramos una vez más en el país de *Lêthē*, el país del ocultamiento de todo, con su «gran vacío de árboles y de todo cuanto una tierra puede hacer crecer». Se suele traducir *Lêthē* por «olvido». Es legítimo, con tal de entender precisamente por «olvido» ese gran ocultamiento de todo que Tucídides también evoca en su descripción de la peste de Atenas: «Quienes sobrevivían, apenas de pie, eran presa del olvido de todo por igual...». A esta formidable amnesia se la llama, a veces, «el final del mundo antiguo». Araíz de ella, nadie tiene en qué ni en quién confiar. En ese elemento se despliega, a partir de la muerte de Aristóteles, la resignación escéptica, el esfuerzo impotente del estoicismo, el repliegue de los epicúreos sobre su porción congruente y el nacimiento del cristianismo, que debe la fortuna que ha tenido al hecho de haberle revelado al mundo en quién fiarse. Descartes —lo dice él mismo— es esencialmente un filósofo cristiano. Sin duda, a diferencia de la patrística o de la escolástica, pretende filosofar mediante la razón natural, prescindiendo de la luz de la fe. Pero la razón natural, como él la entiende, está preñada de esa fe que pretende suplir. Ese es todo el sentido de la invisible mudanza de la verdad en certeza.

En su esfuerzo por volver del *christianus factus*, como él dice, del «hombre hecho cristiano», al *homo natus*, al hombre en tanto que «nació hombre», Descartes retoma sin saberlo toda la herencia de la fe cristiana, hasta radicalizarla en su interpretación de la verdad como certeza, interpretación que lo coloca en un mundo muy diferente del de los filósofos griegos; esto es, en un mundo separado del interior por la animosidad recelosa de San Pablo hacia la filosofía griega. Ese es un fenómeno, dice Heidegger, cuya enormidad nunca podremos ponderar lo suficiente, y por eso agrega, textualmente: «La metafísica moderna, de Descartes a Kant, y por encima de todo, la metafísica del idealismo alemán» —cabe añadir,

también, la de Nietzsche— «son impensables sin las representaciones fundamentales de la dogmática cristiana». (*¿Qué es una cosa?*, p. 84).

¿Es, en consecuencia, el presente del mundo esencialmente cartesiano? Usted decía en un curso, evocando el «sismo» provocado por Galileo y Descartes: «A partir de ahí, serán necesarios tres siglos para llegar donde estamos. Y lo que dijeron Galileo y Descartes era más perturbador que lo sucedido desde entonces». Somos pues los herederos de esta interpretación cartesiana de la verdad como certeza, en la cual, dice usted, el cristianismo parece desempeñar un papel determinante. Pero también somos los hombres del mundo de la técnica moderna. ¿Cómo conciliar tanta diversidad?

Me está preguntando, en suma: ¿qué relación existe entre el mundo de la certeza cartesiana y el mundo de la técnica moderna? ¿Es acaso, él también, como diría Nietzsche, «subterráneamente cristiano»? En un sentido, sí. Pero en el sentido en que Descartes lo es; pues, como es bien sabido, nada es menos conforme a la ética cristiana que el mundo de la técnica moderna. A decir verdad, la mutación de la verdad en certeza es el motor invisible de la promoción de las matemáticas a un primer plano, en virtud de lo cual se convierten en la clave de todas las demás ciencias. Y esta promoción hace posible el mundo de la técnica como mundo del cálculo universal del ente y, finalmente, de la movilización total del ente llamado hombre, en la doble figura del productor y del consumidor.

«Ningún despotismo, había dicho Ernst Jünger en su libro *Der Arbeiter*, pudo nunca soñar semejante movilización, y sin embargo, paso a paso se va extendiendo a todo ante nuestros ojos». No se necesitan carteles en este caso, como los famosos carteles blancos de 1914, que proclamaban la movilización general. El mundo, dice Zarathustra, «gravita en silencio». Cuando unos aplauden, otros vituperan; otros, en fin, pretenden regular moral e incluso religiosamente el proceso, pues la verdadera moral tiene su origen en la religión.

Heidegger nos dice al contrario: «Aun la moral con sus doctrinas y sus prescripciones es impotente mientras el hombre no sea capaz de lograr una nueva relación con el ser». No se trata de una relación que permita decidir si algún Dios «es o existe», como dice Descartes, sino que permita decidir si en verdad el ser llegará a ser, una vez más, capaz de un Dios. Pero esa nueva relación con el ser no es algo que pueda ser anunciado en el trabajo de los futurólogos. Sólo se puede anunciar, en un sentido diametralmente opuesto, en el regreso al propio fundamento de la metafísica, regreso que produce un cambio en la mirada, que no sospechan quienes se han limitado a seguir su curso río abajo, a saber, los historiadores de la filosofía. En este camino de regreso, Heidegger nos muestra a Descartes en todo lo que tiene de extraño; el cristianismo se le manifiesta en ese camino como un componente de la coalición entre la herencia griega y la Biblia, coalición que será designada más adelante por el término escolástica; y allí la

filosofía griega se le aparece por fin, vale decir, inicialmente, como un «enigma».

Cuando se publicó *Sein und Zeit* no sabía todo esto, aunque lo presentía. Ahora bien, ¿qué consecuencias trae? Ninguna, desde luego. ¡Los grandes peces no dejan de comerse a los pequeños, la tierra no deja de girar, los hombres ni siquiera dejan de hacerse la guerra! ¿Pero es posible que después de semejante sacudida, después de semejante *sismo*, todo siga como antes? Sería desesperante. Heidegger no desespera en absoluto, pero el acercamiento que intenta es una larga paciencia, en el sentido del verso de Shakespeare en *Macbeth*:

Larga es la noche que no acaba de dar con el día.

En consecuencia, Heidegger no es ningún nostálgico. Su retour amont, su «regreso río arriba», se parece mucho a esa sonda lanzada al futuro que Chateaubriand llamaba «futurición»...

Es menos «futurición» que «preparación» para un porvenir posible. Es, si se quiere, una larga vigilia, como la del futuro caballero que vela sus armas. Heidegger suele llamarla «espera». La espera, como contraria a la procrastinación, fue para él un largo aprendizaje. Escuchemos a Heidegger en un pasaje de la conferencia que leyó en la UNESCO en 1964, «El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento»:

Ya por este motivo el pensar que hemos conjeturado no alcanza necesariamente la grandeza de los filósofos. El es más insignificante que la filosofía. Mucho más insignificante también porque a ese pensar le está vedado, de manera más tajante de la que ya lo estaba para la filosofía, tanto el influjo inmediato como mediato en la vida pública, signada técnico-científicamente, de la edad industrial.

El pensar conjeturado ha de seguir siendo insignificante porque su tarea tiene, sobre todo, sólo un carácter preparatorio, no fundador. Ella se contenta con despertar en el hombre una presteza para una posibilidad cuyo perfil sigue siendo oscuro y su advenimiento incierto. El pensar tiene que aprender primero a abocarse a lo que permanece reservado y conservado para él, en un aprender en el que él prepara su propia transformación. Pensamos con esto en la posibilidad de que la civilización mundial, que ahora apenas comienza, supere al sello técnico-científico-industrial como único patrón de medida de la residencia del hombre en el mundo —ciertamente no a partir de sí mismo y por sí mismo, pero sí a partir de la disponibilidad del hombre para una determinación que, sea ella oída o no, llama siempre hacia una destinación del hombre aún no decidida. Resulta igualmente incierto saber si la civilización mundial será destruida repentinamente dentro de poco, o si ella se consolidará en una larga duración que no descansa en algo permanente, en una duración que se instala más bien en el cambio continuado de lo siempre más nuevo.

El pensar preparatorio que hemos conjeturado no quiere ni puede predecir

ningún futuro. El ensaya tan sólo decir ante el presente algo ya dicho hace largo tiempo, justamente al inicio de la filosofía, y para ese pensar, pero que no ha sido pensado expresamente*.

El pensamiento de Heidegger nos orienta pues hacia una «preparación», no hacia una «fundación». Para él, la tarea del pensamiento es, ni más ni menos, provocar el despertar de una disponibilidad del hombre para una «posibilidad». Pero esa posibilidad parece a veces muy vaga. ¿Cómo circunscribirla más precisamente?

Usted me hace pensar en Merleau-Ponty, que se quejaba, cuando recibí la *Carta sobre el humanismo*, del horror que tenía Heidegger «por los puntos sobre las íes». En realidad, creo que es imposible ser más preciso que Heidegger a lo largo de toda su obra, en la cual siempre se preocupó por no ser un mero «rezagado del origen», así como por no convertirse en un «prematuro del porvenir». El ejercicio que prefirió a todos los demás en su carrera de docente es el que los alemanes llaman «seminario».

Un seminario, como lo indica la palabra, es lugar y ocasión para esparcir, aquí y allá, un grano, una semilla de meditación que, no se sabe cuándo, acaso cuando guste, podrá germinar y fructificar.

Antes había dicho:

Antes de la siembra, la labranza. De ella depende la fertilización del campo que, debido al inevitable predominio del terreno explotado por la metafísica, estaba destinado a permanecer ignorado. Lo primero es presentir dónde está ese campo, luego encontrarlo, y después cultivarlo. Ante todo, se trata de ir una primera vez hasta él. Muchos son los caminos aún desconocidos que van a parar a él, pero a cada pensador le está asignado uno propio, el suyo, por el cual tendrá que caminar siempre, en incesantes idas y venidas, hasta tenerlo finalmente como su camino, aunque jamás le pertenezca, y ello para decir lo que le toca aprender andando por él.

Leamos este otro texto de Heidegger:

¿Qué es pues lo que también nosotros, y precisamente nosotros hoy en día, consideramos digno de un cuestionar incisivo?

Es lo cuestionable que se ha vuelto entre tanto inmensurable e inescrutable, y arrastra a nuestra época no se sabe adónde.

Es lo cuestionable —cuyo nombre justo no conocemos todavía— de que la naturaleza domeñable técnicamente por la ciencia, y la naturaleza natural del

*«Der Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 66-67.

habitar humano, habitual e históricamente determinado, se separan uno frente al otro como dos dominios ajenos, que se alejan más y más uno del otro, en aceleración constante. Es lo cuestionable de que se hace pasar a la calculabilidad de la naturaleza por la única clave del secreto de ésta. Es lo cuestionable de que la naturaleza calculable, en tanto el mundo supuestamente verdadero, se apodera de todo pensar y aspirar del hombre, y modifica y endurece el representar humano, convirtiéndolo en un pensar meramente calculatorio.

Es lo cuestionable de que la naturaleza natural se hunda en la insignificación de una imagen de la fantasía, y ya no le diga nada ni siquiera a los poetas.

Es lo cuestionable de que la poesía misma no es ya capaz de seguir siendo una figura decisiva de la verdad.

Todo esto puede ser expresado así: erramos hoy por una casa del mundo a la que le falta el amigo de la casa, a saber, el que de igual manera y fuerza está inclinado a la estructura del mundo, técnicamente desplegada, y al mundo como casa para un habitar más originario.

Este texto se encuentra en el discurso que lleva por título: *Hebel, el amigo de la casa**.

**Hebel, der Hausfreund*, Pfullingen, 1957, pp. 30-31.

DECIMA CONVERSACION

Durante la ocupación, usted fue un resistente radicalmente comprometido, como su amigo el poeta René Char. Ambos fueron amigos de Heidegger. ¿Cómo explica usted el error político de Heidegger, que coincide, como es sabido, con el ejercicio de sus funciones de Rector de la Universidad de Friburgo, desde mayo de 1933 hasta su renuncia en febrero de 1934?

Resistente, Char lo fue mucho más y mucho mejor que yo, pues él fue el capitán Alexandre, destinatario de un agradecimiento particular del general Eisenhower, y por lo regular no se puede decir lo mismo de quienes tanto se han encarnizado contra Heidegger. Pero, en fin, Char y yo, que nos entendemos muy bien en cuanto al fondo, no omitimos la pregunta que usted toca. Pensamos que si bien Heidegger nunca hizo nada que pudiera motivar las imputaciones que se le hacen —imputaciones que, como cabe señalar, han bajado de tono—, es alguien que se sale lo suficiente de lo común para suscitar en contra suya la conjura de los mediocres en nombre de la mediocridad. Según pienso, y según piensa René Char, es simplemente caritativo no entrar en mayores detalles.

Por invitación de René Char, Heidegger hizo en el Thor, en el Vaucluse, varias estadias, en 1966, 1968 y 1969, año en que cumplió ochenta años. En Questions IV (Preguntas IV), figuran los protocolos de los seminarios realizados en el Thor en torno a Heidegger. ¿Cómo estuvieron organizados?

Los seminarios no fueron verdaderamente organizados. Por decirlo así, se hicieron solos, cuando Heidegger fue a visitar a Char, respondiendo a la invitación que usted mencionó. Era una vieja invitación, ya que fue hecha en 1955, el día del primer encuentro de Heidegger y de René Char, en mi casa, bajo un castaño de Menilmontant. Así se llama por cierto el pequeño texto que escribí un poco después, en honor a Char*. Heidegger no fue antes a Provenza porque había decidido viajar primero a Grecia. Había dedicado su vida entera a esclarecerse desde adentro la filosofía griega, pero nunca había ido a Grecia. Cada vez le resultaba más difícil hacer el viaje, ¡por temor, sin duda, a ver cosas que estuvie-

*Cf. René Char, *Ouvres Complètes*, La Pléiade, Gallimard.

ran en desacuerdo con lo que había dicho en sus cursos o en sus seminarios! Fue lo contrario. ¡Al regresar de su primer viaje a Grecia me dijo que lo que había visto rebasaba todo cuanto podía haber afirmado!

¿Los seminarios del Thor? Es muy sencillo; unos pocos invitados reunidos en torno a Heidegger se decidieron a hacerle preguntas, y el conjunto de las preguntas y de las respuestas se llaman ahora los seminarios del Thor.

¿Por qué esta admiración de René Char por Heidegger?...

Admiración recíproca, por cierto, ya que Heidegger entendió muy bien al poeta que es René Char. Pero de parte de Char, acaso es otra cosa, creo. Char, desde el principio, sintió en Heidegger una presencia fraterna. Esto sucedió en 1955, es decir, en un momento en que nada aún permitía prever que un vínculo se fuera o no a trabar entre ellos.

Cuando uno pone frente a frente a dos personas muy distintas y que, además, no hablan el mismo idioma, ¡puede pasar cualquier cosa! Pasó lo siguiente: durante la cena en mi casa, bajo el castaño —cocinó la señora Heidegger, por cierto—, fuimos sintiendo que se establecía un acuerdo en torno a la mesa y, como por milagro, Heidegger, que no entendía mucho el francés, lograba muy bien entender lo esencial de lo que Char le decía en su francés dicharachero, con su acento del Vaucluse.

¿Qué lugar le parece a usted que ocupa hoy en día un pensamiento como el de Heidegger? Quienes abordan su trabajo quedan desconcertados por las dificultades con que tropiezan.

Las dificultades son reales, en verdad, pues Heidegger siempre se mantuvo a la vanguardia de su propio pensamiento, y era muy difícil hacerlo hablar de lo que había escrito antes. Por ejemplo, yo no conocí al autor de *Sein und Zeit*. Vi a Heidegger por primera vez en 1946, y *Sein und Zeit* había aparecido en 1927. Comprobé entonces que era sumamente difícil hacer que Heidegger volviera a este libro de 1927, a la vez que obviamente ese libro era esencial y constituía por fuerza el primer paso en el camino que empezaba entonces.

Pero Heidegger seguía, de etapa en etapa, su propio camino, y era muy difícil hacer que volviera la vista atrás. Así como le gustaba hablar de Platón y sobre todo de Aristóteles, era difícil hacerlo volver a un pasado poco distante...

Usted fue para él un amigo, un interlocutor durante más de treinta años, y dedicó la mayor parte de su vida a trabajar (a menudo con él) en el mismo camino de pensamiento. Eso no facilitó su carrera universitaria...

Es un aspecto de las cosas que tiene escasa importancia. Es cierto que en esa época las autoridades universitarias, los «arcontes», digamos, no veían con bue-

nos ojos que se le dedicara un interés excesivo al pensamiento de Heidegger. No se permitía mucho mencionarlo, a menos que se hablara mal de él...

Era también porque su pensamiento se salía de las tradiciones, de lo trillado...

Había en contra suya una conjura de los mediocres en nombre de la mediocridad. Y como los mediocres son mayoría, la mediocridad tenía que triunfar, al menos por un tiempo.

¿Cómo situar con más precisión el lugar de la obra de Heidegger? No es el pensador de una concepción del mundo...

No, eso se lo dejó más bien a Jaspers...

Ni un filósofo existencial que describe la vivencia...

Es cierto, eso se lo deja a Husserl y a las *Erlebnisse*.

...Ni un filósofo existencialista como Sartre que dice que...

... la existencia precede a la esencia —después de todo—, ¿por qué no?

Tampoco es un ideólogo. Entonces ¿qué es?...

Es esencialmente Heidegger y su pensamiento es el de Heidegger. Le oí decir una vez: siempre hablan de «Heidegger y...». ¿Por qué no hacer el intento de decir por fin: «Heidegger»!

Muchos estudiantes buscan respuestas precisas a las preguntas del momento. Uno de los títulos de Heidegger en francés es Chemins qui ne mènent nulle part, «Caminos que no llevan a ninguna parte». Muchos lectores de Heidegger tienen la impresión de que su filosofía no da con respuestas precisas que puedan ser usadas en la vida cotidiana, en la vida práctica, social, de los hombres de nuestra época.*

Es ciertamente lo que menos le preocupaba; nunca buscó ser útil.

No buscó ser útil, ¿entonces, qué buscó?

*Holzwege, Pfullinge, 1952, trad. española: *Sendas perdidas*.

Buscó esclarecer un texto hasta ahora indescifrable, el texto de la filosofía, desde su origen —que él sitúa en Grecia, con Heráclito y Parménides— hasta su última manifestación —que fue la filosofía de Nietzsche—, tal como se pudo conocer después de su muerte, gracias a la publicación de los *Póstumos*, que dieron finalmente lugar a la edición Kröner de 1913.

Intentó, por tanto, esclarecer para nosotros el camino de la filosofía, de la metafísica más que bimilenaria, que nos lleva a la edad moderna, a la era de la ciencia y de la técnica. Y también intentó esclarecer lo «no pensado», lo «no dicho», como él lo llama, escondido en la historia de la metafísica...

Precisamente, esclarece el camino de la metafísica en tanto escucha lo «no dicho» en ella. El único esclarecimiento posible de la filosofía en su historia es esta búsqueda de lo «no dicho» en lo «dicho» por ella, y no en otra parte.

No es, empero, la primera vez en la historia de la filosofía que un filósofo intenta abarcar en una visión de conjunto todo el trayecto de la filosofía occidental.

Claro que no. La *Metafísica* de Aristóteles comienza con una rememoración de toda la filosofía anterior. Empieza con Tales y termina con Platón, de quien Aristóteles fue discípulo durante dieciocho años.

Hay pues en Aristóteles una rememoración, un breviario de historia de la filosofía, que empieza con los «filósofos presocráticos», como se dio en llamarlos en el siglo XIX, y llega a Platón. Y Aristóteles toma la palabra a partir de ahí. Asimismo, Hegel rememoró toda la historia de la filosofía, apoyándose por cierto en manuales que ya existían, unos volúmenes muy gruesos de los que se burlaba diciendo: «Son un increíble batiburrillo del que no se puede sacar nada preciso...». Pero Hegel buscó ordenar el conjunto según su propio proceder filosófico que era el proceder dialéctico. En ningún momento Hegel se ocupó de otra cosa que no fuera aclarar dialécticamente la historia de la filosofía.

Al contrario, Heidegger dijo en la Conferencia de Cérisy: «La definición que da Aristóteles de la filosofía es indiscutiblemente una *libre consecuencia* de la aurora del pensamiento, de la cual constituye una especie de conclusión».

Se detuvo, y agregó: «Digo *libre consecuencia* porque de ninguna manera se puede poner de manifiesto que las filosofías, tomadas una por una, procedan unas de otras, en el sentido de la necesidad de un proceso dialéctico»*.

Los filósofos entablan de alguna manera, dijo usted en un curso, un diálogo a través del tiempo. Pero con Heidegger parece suceder algo más, puesto que él se

**Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, 1956, p. 29.

interroga también por lo «no dicho» en toda la filosofía, en toda la metafísica, desde su origen hasta nuestros días. Aparece, entonces, lo que en ninguna filosofía anterior había sido visto o dicho...

Eso mismo significan los títulos de Heidegger: *¿Qué es la metafísica?*... luego, en Cérisy, *¿Qué es esto —la filosofía?* Los filósofos sólo habían tratado la cuestión a condición de no preguntarse de qué se trataba. Eso es lo «no dicho» de la cuestión. Lo «no dicho» de la cuestión es poner un signo de interrogación, diciendo, por ejemplo: *¿Qué es la metafísica?* o *¿qué es la filosofía?* Pues si examinamos lo que dicen los filósofos de la filosofía, se reduce, por lo general, a muy poca cosa. Por ejemplo: en el prefacio de *Principios de la filosofía*, Descartes escribe: «Así toda la filosofía es cual un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco, la física, y las ramas que parten del tronco son todas las demás ciencias que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral». «Quiero decir», añade Descartes, «la más alta y la más perfecta moral que, por presuponer un conocimiento entero de las demás ciencias, es el último grado de la sabiduría». ¡Qué bien parados nos deja!

Y Heidegger, al preguntarse por las raíces del árbol...

Heidegger no se pregunta por las raíces del árbol, puesto que Descartes, precisamente, dice que las raíces son la metafísica. Se pregunta por el *terreno* en el cual se hunden esas raíces. Se trata, por tanto, de lo «no dicho» en Descartes, pues Descartes empieza por las raíces, mientras Heidegger va más allá de las raíces para comprender la posibilidad de las raíces mismas. Podemos decir que el prólogo de *¿Qué es la metafísica?* pone sencillamente al descubierto lo «no dicho» en la definición que da Descartes de la filosofía en el prefacio de los *Principios*.

¿Y cómo podemos comprender la aparición de un pensamiento como ése en nuestra época? ¿Tiene un sentido particular?

¡Ninguno! Heidegger siempre pensó que lo que él aportaba era posible en cualquier época. Como provocaba cierta incredulidad, hizo concesiones diciendo que, en todo caso, un libro como *Sein und Zeit* era perfectamente posible hace un siglo, esto es, en la época de Hölderlin. Pero creo que es demasiado poco. Era una concesión. Él piensa que, desde el origen de la filosofía, era posible lo que él aporta en 1927 y que, por consiguiente, ¡hubiéramos podido ahorrarnos toda la filosofía! Lo dice muy formalmente en su libro sobre Nietzsche. Hacia el final del primer tomo de su *Nietzsche* de 1961, escribe lo siguiente: «Apenas podemos decir qué es más grande y más esencial en esta actitud pensante de los griegos en el pensar al ser: la inmediatez y pureza de la primaria mirada de las figuras esen-

ciales del ente o la falta de necesidad de inquirir además de ex-profeso sobre la verdad de esa mirada...»*.

En términos modernos, diríamos, volviendo sobre sus propias tesis para tomarlas por atrás: los pensadores griegos, al parecer, se contentan con echar a andar, pues son meramente los hombres de los primeros pasos, sin preguntarse qué hacen a ciencia cierta. Asimismo, a propósito de la *alêtheia*, de la cual tanto hablamos en otras conversaciones, Heidegger escribe que, a pesar de que significa la puesta al descubierto, la *alêtheia es das Verborgenste im griechischen Dasein*, «lo más oculto de toda la existencia griega», lo «no dicho» en la existencia griega.

Ciertamente, dice, la *alêtheia* es nombrada con frecuencia, pero nunca es pensada. La locución «historia secreta», *verborgene Geschichte*, que Heidegger emplea tan a menudo, no es suya, es de Nietzsche. Nietzsche escribe hacia 1885: «Nosotros, filósofos del más allá, de más allá del bien y del mal, por favor, que somos en realidad intérpretes y augures muy astutos, a quienes nos ha tocado el lugar privilegiado de espectadores de las cosas europeas, ante un texto misterioso y aún no descifrado, cuyo sentido se nos revela cada vez más...». En cierto sentido, ése es el retrato de Heidegger. Heidegger se sintió colocado por primera vez ante «un texto misterioso y aún no descifrado» que es la filosofía misma en su historia.

No parece haber sitio en la obra de Heidegger, ni para el optimismo, ni para el pesimismo. Cita con frecuencia a Hölderlin.

*Donde crece el peligro
Crece también lo que salva...*

¿Qué sentido piensa usted que daba a estos versos?

El asunto está en lo que él llama «la diferencia entre ser y ente». Donde «crece el peligro», a saber, la amenaza del ser por el ente, como dice en 1936, en Roma, en su conferencia sobre Hölderlin, donde existe tal «peligro», tal amenaza del ser por el ente, ahí mismo y sólo ahí existe la posibilidad de una interrogación por el sentido del ser, como la que realiza en 1927, en *Ser y tiempo*. En consecuencia, ambos están enlazados.

No hay ni pesimismo ni optimismo —es algo que le parece *billig*, como le gustaba decir, esto es, una manera «barata» de guardarse las espaldas. Ni lo uno ni lo otro. Quizá la palabra que más le gusta para designar lo que no es ni pesimismo ni optimismo sea la que usa a propósito de los griegos, cuando precisa que

*Nietzsche, Pfullingen, 1961, vol. I, p. 604.

lo más griego del arte griego es la tragedia. En un texto que es el último texto de los *Holzwege*, dice *weder optimistisch noch pessimistisch, sondern tragisch!*, «¡ni optimista ni pesimista, sino trágico!»*.

Es además un texto sobre Hölderlin, y Hölderlin define a la tragedia no como una colección de horrores, sino como «la relación con la serenidad en tanto nos deja aún en la prueba». Es en verdad la situación de quien pregunta por lo «no dicho» en la filosofía. Está en relación con la serenidad en tanto ésta nos deja aún en la prueba. Con lo cual, todas las cosas de las que hemos hablado vienen a ser lo mismo: esclarecer la historia de la filosofía, prestar oído a lo «no dicho» en ella, dar una interpretación trágica del *Dasein*, ¡todo va a la par!

Heidegger piensa que la tragedia griega es la forma más sublime del arte griego... A despecho de que surge tardíamente, ya que es un arte propiamente ático, y Atenas, en la historia del mundo griego, llega de última. La filosofía no empezó en Atenas, empezó al este de Atenas, como se dice «al este del Edén», esto es, en Efeso, con Heráclito, y luego en el oeste, esto es, en Italia del Sur, con Parménides. Desde ahí se replegó sobre Atenas bastante tardíamente. Los iniciadores de la filosofía no son áticos, los iniciadores de la filosofía son milesios, por ejemplo, o eléatas. Llama mucho la atención que todo el proceso haya culminado, a la larga, en Atenas, y que Atenas fuera, precisamente, la cuna de la tragedia.

¿Debemos entender también que nuestro tiempo sigue viviendo en la dimensión de la tragedia?

En la dimensión de lo trágico, digamos, tal como la filosofía entró en la dimensión de lo trágico con los primeros filósofos, a saber, Platón y Aristóteles. Ellos constituyen para nosotros una promesa de serenidad en tanto aún nos deja en la prueba. Tal no es el caso de Parménides y de Heráclito. Todavía no están en la dimensión de lo trágico como tampoco Homero. La dimensión de lo trágico será la dimensión de Esquilo y la de Sófocles. Para Heidegger es muy significativo que los grandes trágicos, a saber, Esquilo y Sófocles, y los primeros metafísicos, Platón y Aristóteles, fueran, digamos, del mismo terruño.

¿Qué sentido debe dársele a la palabra prueba?

Me hace usted una muy buena pregunta. La palabra «prueba» es un término del que gustaba Kierkegaard. Habla incluso, a este respecto, de «categoría de la prueba», y aun más precisamente de «categoría cristiana de la prueba». Cuando piensa en la prueba, en la «categoría de la prueba», piensa en la historia de Job.

*Beaufret cita de memoria. El texto alemán reza: «Die Erfahrung des Seienden in reinem Sein, die hier zur Sprache Kommt, ist nicht pessimistisch, und nicht nihilistisch, sie ist auch nicht optimistisch! Sie bleibt tragisch». *Holzwege*, 1952, p. 330 (*N del T*).

La consecuencia de la prueba, él la llama «repetición»: sólo la prueba permite recobrar doblemente lo comprometido en ella.

Pues bien, Heidegger descubre que la filosofía fue para la humanidad una prueba mucho más dura que la «categoría cristiana» de Kierkegaard, o más bien, ya que se trata del Libro de Job, que la categoría judeo-cristiana de la prueba. La filosofía fue para la humanidad una prueba mucho más dura que el judeo-cristianismo, por ser ella la que llevó a la humanidad a ese extremo de su propia historia que es la emergencia y el desarrollo de un mundo de la técnica. ¡Con lo cual queda claro que el cristianismo, aun el judeo-cristianismo, no tiene nada que ver! La prueba ha de buscarse por el camino de la filosofía y no por donde se suele buscar. Para Heidegger, la clave de la prueba es esencialmente la palabra *alētheia*. Sus últimas palabras filosóficas las dijo Heidegger en un texto que le escribió a su alumno Walter Biemel, en abril de 1976, para que lo leyera a manera de saludo en los Estados Unidos, adonde había sido invitado. La conclusión de ese texto es la siguiente.

Das Vermächtnis aus dem Anfang der Geschichte des Seins, das in ihm und für ihn notwendig noch ungedacht geblieben ist —die Alētheia— als solchen in ihrer Eigentümlichkeit zu denken und dadurch die Möglichkeit eines gewandelten Weltaufenthaltes des Menschen vorzubereiten.

Lo que nos es legado a partir del comienzo de la historia del Ser, que quedó necesariamente sin ser pensado en ese comienzo y para él, es pensar —la *Alētheia*— en cuanto tal en su peculiaridad y, a través de esto, preparar la posibilidad de una transformada estadía del hombre en el mundo.

UNDECIMA CONVERSACION

Esta entrevista, publicada en 1979 en *Le Magazine littéraire*, con el título «El Nietzsche de Heidegger», no forma parte de la serie de diez programas de la radiodifusora France-Culture. Jean Beaufret, quien me la concedió, sugirió que figurara como complemento al final de este libro. El texto aclara una de las figuras del proyecto matemático de la naturaleza. Este cobra en la edad moderna, como lo muestra la lectura heideggeriana de Nietzsche, la forma última de un proyecto de tasación de los valores, proyecto inaparente, es cierto, pero tal vez más radical que el propio proyecto matemático. En la apreciación de los valores subsiste, en efecto, el «poder calculador» del proyecto matemático, sin nada que enviarle al cálculo más riguroso. Proceso reductor, apoyado únicamente al ente; proceso movilizador que obra cual si no lo supiéramos, y cuya puesta en marcha permanece aún oscura.

Siendo éste, en verdad, uno de los extremos de la prueba que es la metafísica para la humanidad, la prueba del olvido del ser, nos falta aún saber si nos vamos a confinar en un sistema de combinatorias sin fin —¡«poder del *logos* ocultado por sus propias metamorfosis»! (J. Beaufret)— o si no hemos de reconocer al fin que estamos en un impasse sin precedentes, arrastrados hacia una «rotación en el vacío».

*El Mundo, vuelta tras vuelta,
Roza una meta tras otra
¡Miseria! dice el Encono
Donde el loco nombra un Juego*

escribía Nietzsche en un poema dedicado a Goethe, publicado al final de *La gaya ciencia*, y que Jean Beaufret citaba a veces en sus cursos.

Un mundo cuyo espacio es uniforme y cuyo lenguaje está funcionalizado, que es indiferente a su pasado, y en el que la cultura es concebida como producción, con su cambio de modas y de artefactos cada vez más actuales; un mundo que marcha al paso de las ideologías, o que neutraliza su afán obcecado por la comodidad y la seguridad a toda costa; un mundo, incluso, en el cual la ausencia aparente de desamparo, escribía Heidegger, bien pudiera ser «el mayor desamparo y el más oculto». ¿Pero es acaso un «mundo»?

Jean Beaufret nos insta en este texto, a examinar cómo la metafísica de Nietzsche puede ser situada en la indagación de Heidegger en torno a la técnica; y a examinar también en qué sentido «el hombre de la técnica es el del extremo de la filosofía», en una época en que «imperan sin disputa el carácter operativo y la referencia al modelo del pensamiento representativo».

El estudio de la obra de Nietzsche hecho por Heidegger se distingue de todas las interpretaciones conocidas. ¿Cuál es el aporte de Heidegger? ¿En qué consiste la diferencia?

La originalidad de Heidegger en su estudio sobre Nietzsche consiste en que no examina directamente la filosofía de Nietzsche, sino la aborda a partir de una pregunta preliminar: *¿Qué es esto —la filosofía?* (Cérisy, 1955) —dejar de hacerla— es, según él, fuente de confusión. Encontramos ya la respuesta a esa pregunta en su conferencia de 1929: *¿Qué es la metafísica?* —pues metafísica viene a ser lo mismo que filosofía, sólo que filosofía es un término más antiguo. Recordémosla: «El propósito de la metafísica es interrogar al ente rebasándolo para recobrarlo, como tal y en su todo, a la altura del concepto». Hoy en día, al contrario, se le da a *filosofar* el sentido de Voltaire, esto es, *examinar*. ¿Pero examinar qué? Cualquier cosa. ¿En nombre de qué? De la razón, o bien, como quería Pascal, en nombre del corazón, o de ambos, o de otra cosa más, la remisión de los pecados del mundo o la emancipación sexual.

Sin lugar a dudas, Nietzsche, que consideraba a Voltaire como una eminencia, es un examinador. Examina los *valores* como los llama, para discernir su trasfondo y postular, a la postre, el principio de toda evaluación. ¿Es en esto filósofo? Sí, en el sentido de Voltaire, no en el sentido de Platón. Para ser filosófica, su indagación debe, además, tener expresamente la mira puesta, con el término valor, en la pregunta por el ente «como tal y en su todo». ¿Tal es el caso? Sí, cuando Nietzsche define todo valor a partir de la voluntad de poder, la cual constituye, dice, «la esencia más íntima del ser». Pero la voluntad de poder como determinación del ser se contraponen, según él, a otra determinación, la determinación del ser como «eterno retorno de lo idéntico». Nietzsche, por tanto, es filósofo en la medida en que pone en tela de juicio la unidad de dos determinaciones fundamentales: una versa sobre todo ente (o todo *deviniendo*, como él dice), mientras la otra ha de «imponerle al devenir la impronta del ser». Por consiguiente, refutar a Heidegger y su punto de partida —ejercicio de estilo en el que se distinguen los atolondrados— consiste en minimizar la importancia de estas denominaciones cardinales, diciendo que Heidegger exagera cuando hace de ellas el fundamento aún no esclarecido de la *filosofía* de Nietzsche, y cuando afirma que sólo se ha de esclarecer atendiendo a su conexión con sus predecesores, de Platón a Hegel, porque ellos fueron los hombres de la pregunta por el ser, y Nietzsche sólo innova en estrecha relación con ellos.

Por consiguiente, a diferencia de las negativas que se le oponen a Nietzsche o de las apologías que suscita, la interpretación de Heidegger es original porque alcanza por primera vez una *posición crítica* ante la filosofía de Nietzsche, a la que considera como una de las cumbres más altas, e incluso como la culminación última, de la «fila de cumbres espirituales» que es, según el propio Nietzsche, la filosofía.

¿Por qué, en la historia más que bimilenaria de la metafísica occidental, llama Heidegger a Nietzsche el «último filósofo»?

Si se piensa que la filosofía carece de contenido, y se la mira tan sólo como una manifestación del espíritu examinador en general, no hay razón alguna para que no sea *perennis*, como dice a veces Husserl, vale decir *inagotable*, a no ser por accidente. Pero si su asunto es propiamente la pregunta por el ser, tiene un *comienzo*, y aparece abruptamente en Grecia entre el siglo VI y el V, con Heráclito y Parménides. Si tuvo un comienzo, es muy posible que tenga un final. Más aún, Heidegger piensa que el final es el precio indispensable del comienzo. Este comienzo de la filosofía no significa, en efecto, que la humanidad en general se haya vuelto capaz un buen día de proponerse problemas más importantes que los que se proponía, dice Kant, «una época aún inculta»; significa que los griegos se convirtieron, no en la noche de los tiempos, sino en un tiempo a su vez histórico, en los hombres de la pregunta por el ser. Con ello se singularizaron hasta el punto de sobrevivir en otras lenguas, primero el latín, seguido de cerca por el árabe, y por último las lenguas habladas en la Europa moderna. Pero nada prueba *a priori* que el aporte griego sea el germen de una «continua creación de imprevisibles novedades», como decía Bergson, con lo cual preludiaba el sinsentido de la creatividad que está de moda hoy en día. Es muy posible que la filosofía, en su historia, sólo haya agotado las posibilidades inscritas en su propio punto de partida y en relación con éste.

Para quien piensa, por tanto, como Heidegger a partir «del enigma del ser y de su movimiento» (*Sein und Zeit*, p. 392), no son en absoluto paradójicas la idea de un final de la filosofía y la de un «último filósofo». Que Nietzsche lo sea, nos lo señala no tanto el hecho de que él mismo, en 1872, se presente como tal: *den letzten Philosoph nenne ich mich* —sino, sobre todo, el que antes haya dicho: «Mi filosofía (es) *inversión del platonismo*». Si el platonismo es la figura inicial de la filosofía y Nietzsche define su filosofía como la inversión del platonismo, ¿qué salida puede haber? ¿Invertir la inversión? Sería un paso atrás hacia el platonismo. ¿O bien dar un paso atrás desde el propio platonismo y zafarse de él hasta encontrar un nuevo punto de partida? La primera solución es la de Nietzsche, la segunda es la de Heidegger. Pero, en ambos casos, Nietzsche es el último filósofo, o bien porque inicia una renovación que constituye la etapa definitiva de la filosofía, o bien porque su filosofía anuncia una renovación más radical que la filosofía misma. Según Heidegger, esta renovación

consiste en pasar de la pregunta por el ser a la pregunta por el *sentido* del ser, que ni siquiera Nietzsche sospecha todavía, aunque su filosofía, como último recurso de la filosofía, es a su manera su preaparición y como el «amanecer gris» que evoca el *Crepúsculo de los ídolos*.

Como usted lo recalca en Diálogo con Heidegger, éste, en un camino poco transitado, nunca opone al pretendido racionalismo de Descartes o de Leibniz un pretendido irracionalismo de Nietzsche. Muy al contrario, Heidegger nos incita a descubrir en la «Voluntad de poder», como la fórmula Nietzsche, «la dominación sin reservas de la razón en tanto calculante y no la perturbación y la confusión de un hervor vital presa de sus propios humos» (Superación de la Metafísica, XI). ¿No es una valoración muy inactual y paradójica del pensamiento de Nietzsche?

«¡Qué necio es!» —había dicho Pascal del pensamiento reducido a la razón, y en su contra invocaba las «razones del corazón» sin convertirse por ello en un apóstol de lo irracional. Porque si no, habría que considerar como tal a cualquiera que invoque, contra la estrechez logística, un pensamiento menos obtuso. A propósito de la obra de arte, que para la razón es tan sólo «objeto estético», Heidegger escribe: «Lo que llamamos sentimiento y disposición afectiva no deja de ser más razonable porque más *vernehmend* que toda *Vernunft* —intraducible*—, sobre todo cuando ésta, mientras tanto, ha sido sometida a la reducción racionalista», y Nietzsche, en la *Genealogía de la moral* (III, 12): «Mientras más dejamos hablar, a propósito de una situación, a las disposiciones afectivas... tanto más completo es el “concepto” que nos formamos de ella, en suma, nuestra “objetividad” respecto de ella; de tal manera que eliminar la voluntad, poner en suspenso toda afectividad, suponiendo que tal cosa fuera posible, sería equivalente a una *castración* del intelecto». El llamado de Nietzsche a la afectividad, como el de Pascal al corazón, lejos de introducir en el pensamiento el fantasma de lo irracional, ni siquiera tiene nada que envidiarle al cálculo más riguroso. Para Nietzsche la apreciación, *Wertschätzung* —de la cual dice Zaratustra: «De todo lo digno de aprecio, la apreciación misma, como perla de la esfera, es lo máspreciado»—, no se contenta, en modo alguno, con aproximaciones, sino funda determinaciones aún más rigurosamente exactas que las determinaciones matemáticas, que eran para Descartes el *nec plus ultra* de la exactitud. Nietzsche quiere, por tanto, enmendarle la plana a Descartes, y según él, «el proyecto temático de la naturaleza» es el que se contenta, si no con aproximaciones, al menos con poca cosa, comparado con un proyecto mucho más radical, a saber, el proyecto *evaluativo*, al cual el hombre se entrega no sólo con toda el alma sino con todo el cuerpo. Ahora bien, en este último proyecto subsiste, y es incluso

**Vernunft*, que siempre se traduce por «razón», se vincula con la raíz de *vernehmen*, «percibir». (N. del T)

promovido, el poder *calculador* del primero, sin que sea traída a luz la diferencia que existe a las claras entre el cálculo que da cuenta del ente y la abnegación que el pensamiento del ser alberga en sí cuando «se pródiga» por él.

¿Cómo prelude y responde, según Heidegger, el «proyecto matemático de la naturaleza» (Galileo, Descartes, Nietzsche) a la profecía de Nietzsche según la cual: «Se acerca el tiempo en que se va a librar el combate por la dominación de la tierra»?

El proyecto matemático de la naturaleza, como lo llama *Sein und Zeit*, vio la luz con la declaración de Galileo, en su *Il Saggiatore*, de 1625, de que la lengua en que está escrito el libro de la naturaleza, lengua que es preciso conocer primero para entender lo que nos dicen los fenómenos que la hablan, è *la lingua matematica*. Catorce años después, el *Discurso del método* retoma, amplía y fundamenta la afirmación de Galileo, y hace de ella la *carta magna* filosófica del porvenir de la física. Con ello, añade Descartes, somos llamados a convertirnos en «amos y poseedores de la naturaleza». Eso no lo había dicho Galileo, pero sí Bacon cuando escribía: «La ciencia y el poderío humano coinciden unitivamente». Eso era algo nuevo. Y a ello se adhiere Nietzsche, a su vez, anunciando la inminencia de la dominación de la tierra «sobre la base de fundamentos propiamente filosóficos» —y ya no solamente— según la sentencia de la Biblia que ordena a los hombres, hablando de la tierra: *Subjicite eam!*; «¡subyúguenla!». ¿Pero, están, entonces, la Biblia, Bacon, Descartes y Nietzsche prácticamente de acuerdo en cuanto al fondo? Así es, y ese acuerdo salta a pie juntillas por encima del pensamiento griego, que nunca pretendió subyugar la tierra, sino volver a los hombres más admirativos ante la maravilla de las manifestaciones físicas del ente. Pero si la diferencia entre Descartes y Nietzsche, por una parte, y la Biblia, por otra, es que el hombre le debe su nueva vocación no a la obediencia del fiel, sino a la filosofía, la diferencia entre Descartes y Nietzsche es que Descartes, al menos en apariencia, va de la calculabilidad del fenómeno a la dominabilidad de la naturaleza, y, en cambio, el camino de Nietzsche es, explícitamente, el inverso. El mayor poder sobre la naturaleza no se obtiene porque Descartes haya descubierto que la verdad lo proporciona de por sí y como por añadidura, dice Nietzsche. Se obtiene porque el *tipo* de verdad preconizado por Descartes en cuanto a las «cosas materiales» se adapta de antemano a un mayor poder sobre ellas del que tenían los antiguos. Pero, según Nietzsche, Descartes se queda a medio camino.

La lengua aún inaparente en la cual está escrito el libro del mundo no es tanto la *lingua matematica*, sino una muy distinta, a saber, la lengua aún por descifrar de los *valores* y de su *apreciación*, que lejos de ser menos exacta que el cálculo algebraico es aun más exacta. En este sentido el «proyecto matemático de la naturaleza» *anuncia*, en efecto, la dominación del hombre sobre el resto del mundo, pero todavía no le *responde* adecuadamente, porque para imponerse en

la lucha cuyos *pioneros* fueron Galileo, Descartes o Leibniz, es necesario conocer el secreto de una lengua diversa de la que ellos privilegiaron.

Heidegger escribe en Holzwege, «Sendas perdidas», que «la esencia de la metafísica y la de la técnica moderna participan del mismo secreto». ¿Cómo entender esta proposición? ¿Y cómo situar la metafísica de Nietzsche en la interrogación de Heidegger acerca de la técnica?

En su sentido corriente, la técnica es la determinación, *sobre una base científica*, de los medios que procuran la realización de un fin, en el sentido en que la cocina procura la comestibilidad de los alimentos. Con ello se distingue de la magia, cuyos formularios ocultos son más bien un reto al saber científico. Pero la mira es la misma en ambos casos, a saber, la dominación del ente gracias a una acción ejercida sobre él —dominación que no se propone la *verdadera* cocina, la cual tan sólo «apresta». Por eso mismo, en la aurora de la edad moderna, Bacon pensaba que el advenimiento del nuevo saber, que él apenas vislumbra como entre nubes, era una *expurgatio vocabuli magiae*, una expurgación racional del término magia.

Ahora bien, éste no es el sentido del griego *téjñē*, al que corresponde etimológicamente el término «técnica», que Descartes todavía ignora y que sólo aparece en la lengua del siglo XVIII. *Téjñē* no significa para Platón el conocimiento y el uso de los medios necesarios para la realización de un fin. Significa, ante todo, la apertura o el develamiento, *alēthēia*, del ente, la llegada a la luz de su verdad aún latente. Coincide así, inicialmente, con lo que nombra otra palabra, de creación, al parecer, propiamente platónica, la palabra *philosophía*. Pero la *téjñē* así entendida no es para Platón teoría en vez de praxis. Adviene *antes* de esta distinción (*Carta sobre el humanismo*, p. 155), y tiene primero un sentido originariamente *aperitivo*, el sentido en que Pascal habla, por ejemplo, de «la virtud *aperitiva* de una llave». Pues, si antes no está abierto nada, ¿sobre qué podemos actuar?, ¿y de qué podemos intentar una interpretación teórica? Este matiz, que le era familiar al pensamiento griego, para quien *téjñē* y *alētheia* van a la par, apenas lo podemos distinguir nosotros porque, alejados como estamos de la fuente, la alternativa entre lo teórico y lo práctico obstruye todo horizonte.

Sin embargo —eso piensa Heidegger, al menos—, si *técnica* proviene de *téjñē* para nombrar, a partir del siglo XVIII, el modo de dominación del hombre sobre la tierra, lo maravilloso es que este término, aparentemente un simple calco del griego, sólo entra en nuestras lenguas modernas para preservar en ellas algo del sentido que tenía originalmente la palabra griega hacia la cual continúa apuntando. En consecuencia, es un poco «primitivo» mirar a la técnica moderna tan sólo como una praxis superior a la *téjñē* de los Antiguos. La técnica moderna, lo mismo que la *téjñē*, corresponde mucho menos a un concepto del *hacer* y de su acción que a un concepto del saber y de su *hermenéutica*. Tanto es así que cabe caracterizar el descubrimiento técnico del ente, en su omnipresencia, como «la

verdadera filosofía de nuestro mundo» (*Diálogo con Heidegger*, t. III, p. 49). Precisamos solamente que una Filosofía así, debido a lo inicialmente radical que es para ella la filosofía, de la cual constituye la etapa terminal, ya no necesita siquiera ser formulada como un nuevo sistema (*Superación de la metafísica*, XII). Con respecto a esto, el «proyecto matemático de la naturaleza», el que anima ya a la física cartesiana, es de por sí mucho más «técnico» (revelador) que el aumento de poder sobre el ente que procura al hombre, permitiéndole, por ejemplo, llegar a la luna.

Heidegger ha sido el primero en presentir que *técnica* no es un simple calco del griego, como *heliotropo* o *teléfono*, sino una palabra cargada de historia, en la cual el *pensamiento* griego insiste en iniciarnos a través de la distancia creciente que nos separa de lo que fue, para la filosofía, su origen. Esto sucede muy pocas veces —aunque otros términos provenientes del griego, como *idea*, *energía*, *música* o *política*, puedan también instarnos a prestarles mayor atención de la que entraña su uso corriente.

En verdad, Nietzsche se preocupó por la técnica de dominación del mundo puesto que esbozó el proyecto de una sociedad estrictamente jerarquizada, desde los dirigentes, *Führer*, hasta la mano de obra básica, en la cual los *superhombres* —que no son los *Führer* sino unos marginales— tendrán un papel persuasivo de inspiradores clandestinos. Pero en ningún momento le presta oído al término técnica, que para él sólo evoca «la fábrica donde el hombre no es más que un engranaje» (hacia 1872). Esta será también la limitación de un libro excepcional, el de Ernst Jünger (*El trabajador*, 1932) que concibe, a partir de Nietzsche, el arquetipo de la sociedad que se instaura ante nuestros ojos, pero sin todavía preguntarse por la filosofía de Nietzsche en lo que tiene de premonitorio, viéndola, decía Heidegger, «como algo de suyo evidente y casi como un abreboca» —en cambio, para quien la esencia de la técnica se ha trocado en pregunta, la filosofía de Nietzsche es el punto extremo al que se puede llegar *sin salir* de una sombra obstinada y que se vuelve cada vez más densa a medida que los problemas de organización técnica son más urgentes.

En Diálogo con Heidegger, usted cita esta frase de Heidegger: «La metafísica de Nietzsche trae a la luz, en la «Voluntad de poder», el penúltimo grado del despliegue voluntativo del ser del ente como voluntad de voluntad». ¿Qué significa esta locución?

Esta vez la pregunta apunta directamente a lo nunca explícitamente formulado por el propio Heidegger, ni siquiera en el *Nietzsche* que publica en 1961. La dificultad radical a la cual se enfrenta, repito, consiste en pensar, en la filosofía de Nietzsche, una relación esencial entre dos proposiciones, ambas fundamentales: una evoca la voluntad de poder como «la esencia más íntima del ser», y la otra, el eterno retorno de lo idéntico como «cima de la meditación». Cuando Heidegger pone manos a la obra, acaso recuerda lo que había dicho en 1935, cuando tiene en

mientes comentar el Coro de Antígona que tradujo en *Introducción a la Metafísica*: «Intentaremos interpretarlo a través de tres recorridos, y en cada uno de ellos tendremos que atravesar en toda su extensión el poema, según perspectivas cada vez diferentes».

En lo tocante a las proposiciones claves de la filosofía de Nietzsche, un primer recorrido se refiere a la estructura *ontoteológica* de la metafísica, cuyo prototipo lo proporciona la «metafísica» de Aristóteles, recorrido que lleva a mostrar en qué sentido la presunta conexión entre voluntad de poder y eterno retorno responde a esta estructura fundamental de toda metafísica.

Un segundo recorrido evoca la distinción entre esencia y existencia, como la que sostiene, si no a la metafísica antigua, al menos a la metafísica medioeval y a la de la edad moderna, con el objeto de mostrar que la dualidad cuya unidad Nietzsche procura pensar, responde también al desdoblamiento *ontológico* de estos dos modos de ser gemelos (cf. *Holzwege*, p. 219).

Pero, una vez realizados estos recorridos que todavía piensan «en la óptica de la metafísica y con ayuda de sus distinciones» (*Nietzsche*, II, p. 14), el enigma de la conexión que propone Nietzsche sale a la luz de modo aún más insólito, como con destellos de diamante oscuro. Por ende, es necesario un tercer recorrido, en el cual Heidegger, haciendo abstracción de cuanto la filosofía de Nietzsche puede guardar de común con las que la precedieron, se consagra a considerar en sí misma la dificultad central. En el horizonte que abre este tercer recorrido, el eterno retorno de lo idéntico ya no ha de ser pensado, como en los anteriores, cual contraparte metafísica de la voluntad de poder. En una unidad más inmediata con ella, la ha de determinar en lo más íntimo como su esencia.

Tal es la inversión de la voluntad de poder en voluntad de voluntad, que está en germen en la voluntad de poder. Esta inversión transpone la realización efectiva del objeto en una reiteración metódica de la acción, que se convierte como tal en el verdadero objeto. La voluntad de voluntad es la verdad de la voluntad de poder, en un olvido radical del *ser* en favor del *hacer*, que no es más que un *rehacer* sin tregua en el *quehacer* reducido a sí mismo, que moviliza por doquier al mundo, y abre en él ese espacio que los pioneros de la voluntad de voluntad llaman: *planificación*.

Desde luego, cuando Nietzsche evoca la voluntad de poder no piensa explícitamente en este dar vueltas en el vacío. A la luz de una «nueva fijación del concepto de vida», piensa por ejemplo en la epopeya napoleónica, que lo fascinó después de haber fascinado a Stendhal y en parte por él. ¿Pero cómo puede congeniar la aventura heroica de los «grandes virtuosos de la vida» con el eterno retorno de lo idéntico? Nietzsche, que busca mediante la voluntad de poder una interpretación creadora del devenir, se coloca siempre en una situación en que se le impone de manera inflexible la circularidad del eterno retorno. ¿No es ése el impasse o el fracaso de su propio pensamiento? Lo es, sin lugar a dudas, pero no es un fracaso ocasional, sino el fracaso grandioso, en sus propios límites, de todo pensamiento metafísico, como el que surge directamente de la iniciativa griega.

El tercer recorrido intentado por Heidegger lleva así a mostrar la inadecuación de las dos proposiciones fundamentales de Nietzsche. En cierto modo, una se adelanta a la otra que, a su vez, no logra darle alcance. El pensamiento del eterno retorno, que es cronológicamente anterior al de la voluntad de poder, la rebasa, en cierto sentido, y la arrastra a una transformación en la que se convierte a fin de cuentas en esa *Un-wesen* (¿inesencia?) que es la voluntad de voluntad. El propio Nietzsche tal vez lo presintió en la época de *Zarathustra*, donde aparece por primera vez y como incidentalmente la locución «voluntad de poder». Cuando el pensamiento del eterno retorno, que permanece como lo no dicho en el poema, se dispone a surgir (III, *El Convaleciente*), provoca náusea, y resulta casi sobrehumano convertirse en el *convaleciente* de esa náusea.

Por su parte, Heidegger escribe (*Superación de la Metafísica*, XI) que si «la voluntad de poder sólo admite ser concebida a partir de la voluntad de voluntad» (siendo ésta más radical que aquélla, que no es más que una «preformulación» suya), la voluntad de voluntad, empero, sólo puede ser reconocida como tal «una vez que la metafísica se ha adentrado en el paso», vale decir, el paso del «primer comienzo» al «otro comienzo». De tal modo, le avisa al lector que el aparente *logogrifo* que propone puede ser leído por quien haya roto el hechizo de la «confianza sonámbula» en la cual el olvido del ser mantiene a todo pensamiento.

La filosofía de Nietzsche constituye así para Heidegger «el *penúltimo* grado del despliegue voluntativo del ser del ente como voluntad de voluntad». Por tanto, precede inmediatamente, prefigurándolo a su manera, un *último* grado, que Heidegger caracteriza en *¿Qué es pensar?*, cuando dice: «El eterno retorno de lo idéntico es el triunfo más alto de la metafísica de la voluntad, en tanto ésta (como voluntad de voluntad) vuelve a querer perpetuamente su propio querer» (primera parte, lección X). Este «triunfo más alto», lejos de coronar el devenir con una «aureola de vida y de fuerza» (1888), corresponde, a su vez, a la «latitud cero» como línea del nihilismo. Nietzsche adivina su proximidad ineludible, pero sin darse cuenta que mientras busca articular entre sí los dos conceptos fundamentales de su filosofía, abre su fase decisiva, la de la entrada de la humanidad en el mundo, sin salida hacia adelante de la técnica moderna. De tal modo, Nietzsche piensa de manera precursora el mundo de la técnica moderna, pero su pensador aún por venir quizá no sea un filósofo sino aquel a quien Heidegger señala como el que da un paso atrás de la filosofía hacia un pensamiento cuyo preludeo fue, durante más de dos mil años, la filosofía misma y cuya señal de partida tal vez sea *Sein und Zeit*.

APENDICE

OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

- Sein und Zeit*, Halle 1927 (*El Ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951).
- Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gerd Ibscher Roth, F.C.E., México, 1954).
- Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929 («De la esencia del fundamento», en M. Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, trad. de E. García Belsunce, Monte Avila, 1968).
- Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929 («¿Qué es la metafísica?», en *Revista de la Universidad de los Andes*, 4, 1938, Mérida, Venezuela; trad. de Xavier Zubiri, *Cruz y Raya*, 6, 1933, Madrid; trad. de Raimundo Lida, *Sur*, 5, 1932, Buenos Aires).
- Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M., 1943 («De la esencia de la verdad», en M. H., *Ser, verdad y fundamento*, op. cit).
- Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Berna, 1947 (*Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1959. Traducción, solamente de la carta dirigida a Jean Beaufret).
- Holzwege*, Frankfurt, 1959 (*Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Amenguol, Losada, Buenos Aires, 1956).
- Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.
- Was heisst Denken?* Tübingen, 1954 («¿Qué significa pensar?», trad. Hernán Zucchi, separata de *Sur*, 1952, Buenos Aires; trad. de Heraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1958).
- Zur Seinsfrage*, Frankfurt/M., 1956.
- Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957.
- Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
- Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959.
- Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.
- Kants These über das Sein*, Frankfurt/M., 1962 («La tesis de Kant sobre el ser», en M. H., *Ser, verdad y fundamento*, op. cit.).
- Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969.

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) lección de 1936, Pfullingen, 1971 (*Shelling y la libertad humana*, trad. de Alberto Rosales, Monte Avila, 1990).

Las obras mencionadas son sólo las más resaltantes. En la actualidad está publicándose, en la editorial Vittorio Klostermann (Frankfurt/M.), una edición completa en cuatro secciones. Las dos primeras comprenderán las obras publicadas durante la vida de Heidegger, así como todas sus lecciones. Ambas secciones han de abarcar 62 volúmenes, de los cuales ya han aparecido 27. Para los datos de las ediciones en castellano consultamos útilmente Victoria de Duno y Elke de Stockansen, *Bibliografía sobre Martin Heidegger*, EBU CV, Caracas, 1975.

OBRAS DE JEAN BEAUFRET

La Poème de Parménide, P.U.F., París, 1955. Presentación, establecimiento del texto y traducción de los fragmentos de Parménides (varias reediciones recientes).

Introduction aux philosophies de l'existence, Denoël, París, 1971.

Douze questions posées à J. Beaufret a propos de M. Heidegger, E. de Rubercy y D. Le Buhan, Aubier, París, 1983.

Dialogue avec Heidegger, cuatro tomos, Minuit, 1973-1984. Los cuatro tomos de este *Diálogo con Heidegger*, de próxima publicación en castellano, recogen los siguientes escritos y conferencias de Beaufret, la mayoría publicados en revistas o libros diversos, algunos inéditos:

I *Filosofía griega*: «El Nacimiento de la filosofía» (Conferencia, 1968); «Heráclito y Parménides» (1960); «Lectura de Parménides» (1967); «Zenón» (*in Les philosophes célèbres*, París, 1956); «Nota sobre Platón y Aristóteles»; «*Energeia y actus*».

II *Filosofía moderna*: «La filosofía cristiana» (conferencia, 1964); «Acotaciones acerca de Descartes»; «Pascal científico»; «La fábula del mundo» (homenaje a M. Heidegger por sus 70 años, 1959); «Kant y la noción de la *Darstellung*»; «Hegel y la proposición especulativa»; «El 'diálogo con el marxismo' y la 'pregunta por la técnica'» (1967); «Heidegger y Nietzsche: el concepto de valor» (1967); «Nota sobre la relación entre las dos 'palabras fundamentales' de Nietzsche».

III *Acercamiento a Heidegger*: «El destino del ser y la metafísica» (1960); «Filosofía y ciencia» (1967); «El principio de razón» (1962); «Del logos al lenguaje»; «El ateísmo y la pregunta por el ser» (1966); «Husserl y Heidegger»; «Heidegger y el pensamiento del ocaso»; «Heidegger y la pregunta por la historia»; «El fin de la filosofía como giro del tiempo» (conferencia, 1971).

IV *El camino de Heidegger*: «El olvido del ser» (homenaje a J. Lacan); «El

enigma de Z 3»; «Aristóteles y la tragedia» (conferencia en la UNESCO, 1978); «Heidegger y la teología» (1980); «Sobre la filosofía cristiana» (homenaje a E. Gilson, 1980); «La cuestión de las humanidades» (homenaje a M. de Gandillac, 1978); «A propósito de *Questions IV* de Heidegger» (1978); «El camino de Heidegger» (1977); «En camino con Heidegger» (conferencia en la Universidad de Friburgo, 1983).

INDICE

<i>PRÓLOGO</i> / F. DE TOWARNICKI	9
PRIMERA CONVERSACIÓN	13
SEGUNDA CONVERSACIÓN	19
TERCERA CONVERSACIÓN	27
CUARTA CONVERSACIÓN	35
QUINTA CONVERSACIÓN	41
SEXTA CONVERSACIÓN	47
SÉPTIMA CONVERSACIÓN	55
OCTAVA CONVERSACIÓN	63
NOVENA CONVERSACIÓN	71
DÉCIMA CONVERSACIÓN	77
UNDÉCIMA CONVERSACIÓN	85
APÉNDICE	95

2

La repercusión del pensamiento de Heidegger es única. Al preguntarse por la posibilidad de la filosofía, no inicia una filosofía más. Su camino de pensamiento desbroza paso a paso la pregunta por el ser, en un regreso a las cabeceras de la filosofía que lleva a la postre a dar con el sentido de nuestro tiempo, el mundo de la técnica —y prepara así, como ya lo anhelaba Hölderlin, una relación de libre trato con ella. Estas conversaciones, en las que Jean Beaufret nos lleva a recorrer ese camino con Heidegger, configuran una de las mejores introducciones a la obra del gran pensador alemán.

Fallecido en agosto de 1982, Jean Beaufret dedicó toda su labor filosófica a pensar junto con Heidegger, mediante una relación que sólo en apariencia fue modesta, como bien lo asoma la alusión irónica de ambos a la larga permanencia de Aristóteles al lado de Platón. Autor de una notable edición del Poema de Parménides y de una copiosa suma de escritos y conferencias reunidos en los cuatro tomos de su Diálogo con Heidegger, Beaufret realizó además una larga labor docente, decisiva en la vida cultural francesa. La lectura de estas conversaciones permite vislumbrar su talante de maestro y, en cierto modo, percibir su voz, la «transparencia y densidad de su palabra», como dijera el propio Heidegger hablando de estas páginas.

Juan Luis Delmont

cursó estudios de filosofía en la Universidad Central de Venezuela y en Francia. Ha realizado una extensa labor de traducción y de edición, en especial para Monte Avila. Es uno de los responsables de la traducción en curso de los Seminarios y de la obra escrita de Jacques Lacan. Tiene a su cuidado la colección Memorabilia que publica nuestro sello editorial.

**Esta edición de AL
ENCUENTRO DE HEIDEGGER,
se terminó de imprimir el
9 de febrero de 1993, en
los talleres de Editorial
Futuro, situados en San
Cristóbal, Venezuela.
Impreso en papel Baxter**

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia :4030

