

FUGA

**PETER
TRAUNY** **DEL**
ERROR

LA AN-ARQUÍA DE HEIDEGGER

Lectulandia

Peter Trawny, el editor de los recién publicados *Cuadernos negros* de Martin Heidegger, presenta en este ensayo una interpretación original y audaz del pensamiento de este filósofo, orientada a comprender la razón por la que el mismo Heidegger decidió publicar estos escritos personales, que ponen de manifiesto su relación con el régimen nazi y el antisemitismo.

Cuando en la conferencia *De la esencia de la verdad* Heidegger esclarecía en qué medida el «error» pertenece al evento de la verdad, señalaba con el mayor acierto el carácter de su pensamiento: abierto, errático, libre, anárquico, incierto... como los «caminos de bosque» de la Selva negra que tan bien conocía. Para Heidegger, el errar no solo es inevitable, sino que pertenece a la verdad misma... y no hay ninguna ley moral más allá del evento de la verdad y de su experiencia en el pensamiento. Es más, el bien y el mal son regiones de una topografía histórica en la que el hombre está siempre en camino, errando.

Yo no habría escrito este ensayo si no pensara que aquí, en esta «fuga del error», se congrega el caso de disputa que va unido *con* el nombre de Heidegger. Pues si el «error» ensambla el «claro», porque el «claro» necesita el «error», entonces el errar de Heidegger, sus extravíos, son un momento de la filosofía.

Lectulandia

Peter Trawny

Fuga del error

La an-arquía de Heidegger

ePub r1.0

Titivillus 09.05.16

Título original: *Irrnisfugue. Heideggers An-archie*
Peter Trawny, 2014
Traducción: Raúl Gabás
Diseño de cubierta: Gabriel Nunes

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

*Hay muchas cosas terribles,
pero nada más terrible que el hombre.*

FRIEDRICH HÖLDERLIN, traducción de la primera
estrofa del coro de los ancianos de Tebas
en la *Antígona* de Sófocles

El ser mismo es «trágico».

MARTIN HEIDEGGER, *Überlegungen (Reflexiones)* XI

*En este poema he intentado expresar
lo terrible de las cámaras de gas.*

PAUL CELAN, sobre la *Fuga de la muerte*

Todavía no se ha estudiado por completo la importancia de la publicación de las *Reflexiones*, en los apuntes que Heidegger mismo llama los *Cuadernos negros*. En cualquier caso, estos escritos han mostrado, más claramente que todo lo publicado antes por él, cómo lo dicho en 1961 al principio de su libro *Nietzsche* acerca de este filósofo, a saber, que el nombre del pensador hace las veces de título indicativo del contenido de su pensamiento, tiene validez para Heidegger mismo: «El asunto, el objeto de controversia es en sí mismo un desplegarse fuera de sí»^[1]. El nombre de Heidegger equivale al contenido de este pensamiento, que siempre fue motivo de escándalo, pero ahora, por la publicación de las *Reflexiones*, se ha convertido ineludiblemente en un caso de disputa para todo el que quiere encontrarse con el pensamiento de este autor.

Heidegger no tiene ninguna filosofía, ninguna doctrina que pudiera convertirse en modelo de una escuela académica. Él mismo lo dijo una vez: «Yo no tengo ninguna etiqueta para mi filosofía»^[2]. La hipótesis de que hay una filosofía de Heidegger presupone que esta es algo configurado en una obra, que es capaz de aparecer como un objeto, en forma de un libro o de una edición general. Sin embargo, con el lema de «Caminos y no obras»^[3] para su edición general, Heidegger ha puesto el signo debido. Los escritos del pensador son intentos abiertos. Incluso las configuraciones cerradas, como *Ser y tiempo*, han quedado inacabadas.

Esto se pone de manifiesto también en la biografía. Cuando aparece *Ser y tiempo*, Heidegger tiene 38 años. Nietzsche llegó a esta edad cuando trabajaba ya en la primera parte de *Zaratustra*. Schelling, a los 38 años, había dejado atrás el tiempo de las publicaciones. La idea de que en su trayectoria se trata de «caminos y no obras», no es una escenificación, sino una acertada interpretación de sí mismo. En Heidegger se puede aprender que filosofía es siempre un filosofar, siempre más una pregunta que una respuesta.

Los caminos que el pensamiento de Heidegger ha recorrido son oscuros. Ernst Jünger, que no se interesaba con especial ardor por la filosofía, dijo una vez que el «bosque» es la patria de Heidegger: «Allí se encuentra él en casa, en lo no transitado y en las sendas del bosque»^[4]. Los caminos del pensamiento conducen a lo inseguro, a lo salvaje, también al peligro. Cuando en la conferencia *De la esencia de la verdad* —que a principios de los años treinta contiene el giro hacia el tipo de filosofía que aquí aflora— esclarece en qué medida el «error» pertenece también al evento de la verdad, señala con el mayor acierto el carácter de su pensamiento.

Probablemente Jünger, con la expresión «estar en casa en lo no transitado», expresó con toda brevedad e intención lo inconciliable. Heidegger, en su pensamiento, ¿quería sentirse familiar en lo inhóspito? Si respondiéramos con una afirmación, ¿podría explicarse a partir de ahí que fuera a parar sin remedio no solo a «sendas perdidas», sino a veces también a extravíos? Este pensamiento ¿no se movió también en ámbitos en los que apenas había algo a pensar, en los que osó decir a su

manera lo que no habría debido decirse? ¿Hay un límite para lo que ha de decirse, para lo que *puede* decirse?

El límite por el que hemos de preguntar después de la publicación de las *Reflexiones* no es el de lo inefable. Heidegger lo conocía. Lo pensó con palabras que en el siglo xx son singulares. Pero no se trata de estas. Más bien, se trata del límite que «separa» el bien del mal, del «dividir en bien y mal», límite implicado en la «diferencia» y en la «*decisión*»^[5]. ¿Le es lícito al pensamiento ignorar ese límite? Es más, ¿puede ignorarlo el pensamiento? ¿Le es lícito comportarse neutralmente en lo que concierne a tal límite, ignorar el mal porque pertenece al ser? ¿No es Nietzsche el maestro de todos aquellos que osaron y osan eso? ¿Era él el maestro de Heidegger?

Es muy posible que Jünger tenga razón cuando acentúa en el pensamiento de Heidegger lo opuesto al calor patrio y lo intransitado. De ahí parte la catástrofe que el pensador descubrió en la modernidad, es más, *como* modernidad. Y especialmente él, capaz a veces de representar la patria de manera tan poco sentimental que también, o precisamente en su carácter provincial, se mostraba algo amenazador, ¿no pudo experimentar las alienaciones del siglo xx? Parece como si nos acercáramos a una explicación dialéctica. Pero entre tanto hemos experimentado que el todo es más complejo. No solo hemos visto que «el planeta estaba en llamas», y que «la esencia del hombre se había salido de quicio»^[6]; sino también cómo el pensamiento tiembla en sus juntas y se adapta a este estremecimiento, se ensambla en él.

El pensamiento atraviesa «la fuga del error del claro»^[7]. *Irrnisfuge* (fuga del error) es una palabra llena de sonoridad, una invención propia, sin alusiones^[8]. El «errar» es el lugar o, mejor, la falta de lugar del extravío, un paisaje carente de lugares, una a-topografía que aparece como «fuga». La «fuga» (o ensambladura) es para Heidegger lo que conecta, lo que hace posible una junta. Así, una vez habla del «claro ensamblado por el error»^[9]. Este, el «claro», es la palabra principal para indicar la verdad, el evento de la verdad, pues la verdad sucede, acontece. Y eso significa que una «ensambladura» del «errar», es decir, un extravío del pensamiento en aquel paisaje sin lugar, construye precisamente el «claro», la verdad que acontece, dicho sin especial elegancia. ¿Cómo es posible esto?

La fórmula «la fuga del error del claro», usada por Heidegger acentúa el genitivo en ambas direcciones. No es que el «errar» produzca unilateralmente el claro. ¿Cómo del «error» podría surgir el «claro»? Más bien, el «error» proviene del «claro» tal como aquel ensambla a este. El claro es el «lugar» en el que por primera vez se hace comprensible algo así como la carencia de lugar, o, hablando ahora como Heidegger, se esclarece la falta de lugar, la pérdida de lugar, la significación del lugar, de modo que se hace pensable que el «error» pertenece al «claro».

«Fuga del error». La an-arquía de Heidegger. Yo no habría escrito este ensayo si no pensara que aquí, en esta «fuga del error», se congrega el caso de disputa en nombre de Heidegger, el caso de disputa que va unido *con* el nombre de Heidegger, y

que ha de ser explicado filosóficamente *en* nombre de él. Pues si el «error» ensambla el «claro», porque el «claro» necesita el «error», entonces el errar de Heidegger, sus extravíos, son un momento de la filosofía.

Aquí se requiere atención, y también capacidad de discernimiento. En efecto, donde un filósofo comienza a mezclar lo aparentemente opuesto a la verdad —la falsedad— con la verdad, a invertir lo uno en lo otro, no estamos muy lejos de un sofista. ¿Es posible que Heidegger sea el sofista de la modernidad? Nadie pondrá en duda que precisamente la publicación de los *Cuadernos negros* sugiere esta pregunta. En ellos el filósofo suelta su ira. Aparece allí un pensador que lanza sus rayos contra todo lo que puede resistir la pureza de la mirada filosófica. Para Heidegger está perdido quien obedece a una exigencia distinta de la de «pensar y poetizar». Al respecto, la retórica hace a veces piruetas. Pero en definitiva eso no es sofista. Los problemas no están en la antigua disputa entre el filósofo y el sofista.

Es pura y exclusivamente el pensamiento (y el poetizar) el que confiere significaciones al mundo y a la historia. Allí donde el pensamiento alza en exclusiva la «pregunta por el sentido del ser»^[10], puede entretejer como la forma más pura del «Da-sein» las significaciones del mundo y de la historia en una narración poética^[11] que se orienta por el drama de la tragedia. Ni la política, ni la ciencia, ni la religión y, en definitiva, ni el arte pueden reivindicar significaciones en esta clave narrativa, entre otras razones porque no están en condiciones de desarrollarla. El pensamiento abandona la filosofía y comienza a poetizar el drama, sin convertirse en poesía.

Lo que surge en tal drama es una topografía, en la que lo verdadero y lo falso constituyen en común lo posible, lo real y lo necesario. Pero lo dicho todavía es poco: «La verdad es en su esencia la no-verdad»^[12]. El guión de unión entre «no» y «verdad» permite desplegar lo que por primera vez caracteriza el evento de la verdad en su totalidad, a saber: donde se muestra algo como verdadero, se oculta «algo» que, por cuanto no es sabido en su significación, hace que el pensamiento yerre. He de advertir que la ocultación pertenece a este mostrarse. Pero ¿quién nota la ocultación?

Así, la topología de la relación entre «errar» y «claro» se encuentra en lo que Heidegger esclarece como «desocultación» en enormidad de lugares. «Desocultación» es la traducción más o menos literal de la palabra griega ἀλήθεια. Heidegger, apoyándose en las más tempranas manifestaciones sobre la verdad (en Heráclito, Parménides, Píndaro), entendió otras posteriores como derivadas (ya en Platón). El hecho de que el camino hacia la verdad conduce a los «griegos», es ya un momento de aquella dimensión narrativa de la tragedia que Heidegger intenta trasladar al mundo y a su historia.

«Quien piensa en grande, tiene que errar en grande»^[13], leemos en la colección de

sentencias de Heidegger contenidas en *Desde la experiencia del pensar*. No hay duda de que esta es la experiencia que sigue encarnándose en la filosofía de Heidegger. Apenas hay un pensamiento en el siglo xx que desarrolle tal intensidad en preguntar, también en preguntar por sí mismo, es más, en la autocrítica. Preguntar, pensar, es una experiencia. Y en ello no se trata de los resultados de la experiencia, sino del evento mismo de pensar. Pensar es una vida.

Sin duda Heidegger habría replicado: pensar no es una vida, sino una correspondencia al ser. Pero él experimentó en su vida esta correspondencia; en todo lo que hacía, concedió la primacía incondicional a pensar. La experiencia, la vida, que llegaba siempre en el pensamiento, encontraba en él la significación. Solo así puede entenderse que este hombre dejara escritos cuyas posibilidades no han sido conocidas por completo cuatro decenios después de su muerte, escritos cuyos errores y verdades todavía tocan, según parece, el presente más profundamente que los filósofos coetáneos.

¡Con cuánta frecuencia esta sentencia fue comentada en tono de burla^[14]! ¿Quería Heidegger afirmar con ella que su comportamiento relativo al nacionalsocialismo se debía a la grandeza de su pensamiento? En el texto mismo no hay ninguna conexión entre la sentencia y la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Sin duda va mucho más allá de esta conexión. ¿No se arriesga todo en el pensamiento? ¿No es el riesgo el principio del error? Lo cierto es que permanece oscura la referencia a la grandeza del pensamiento y del error. ¿Qué sentido tiene?

En las *Überlegungen XIV*, un *cuaderno negro* de principios de los años cuarenta, Heidegger define la grandeza de manera ambivalente. Dice que es la «fundación de algo inicial, pero como ella tiene también su desfiguración, es también el supremo endurecimiento de algo caducado»^[15]. Cada esencia tiene su desfiguración. La esencia de la grandeza está en que en la historia acontece una cesura decisiva, un comienzo. Heidegger habla como si esta cesura en la historia hubiera de topar con su recusación, y por eso reconoce la misma grandeza en la falta de sensibilidad para lo inicial, en la rigidez de un final empujado al precipicio.

Sin embargo, esa no es la única manera heideggeriana de enfocar el tema. Y así vemos que el autor de los *Cuadernos negros* intenta una y otra vez entender la grandeza como una cualidad o categoría de la historia: «Es grande lo que permite fundar libertad en torno a ello, y fuerza a experimentar y retener la liberación para la libertad como lo necesario»^[16]. Reviste importancia el hecho de que no solo es grande la libertad como tal, sino también la «liberación para la libertad», es decir, la «fundación de algo inicial», de un comienzo de la libertad. Hay libertad solo donde acontece un comienzo.

La expresión relativa a la grandeza del pensamiento no tiene por qué referirse en exclusiva a la propia filosofía de Heidegger. De acuerdo con su significación ambivalente, puede mostrarse en un pensamiento bien inicial, bien concluyente. En este sentido, el pensamiento de Heráclito como comienzo de la historia del ser sería

tan grande como Nietzsche al final de la metafísica.

Ahora bien, prescindiendo de la filosofía y de su pensamiento, la grandeza puede radicar asimismo en el evento del comienzo. Pues al pensamiento solo le es posible ver el comienzo si es interpelado y llamado por este último a entrar en acción. Se trata de una experiencia de amplio alcance, quizá traumática. La «liberación para la libertad» no es un mero pensamiento. Heidegger no es un idealista. Pero en todo lo dicho está claro que la atribución de grandeza depende de las coordenadas del pensamiento heideggeriano.

Igual que existe una grandeza del pensar, existe una grandeza del error. Heidegger acentúa, en efecto, que si un filósofo piensa en grande, también tiene que errar en grande. Decir tal cosa es, sin duda, muy atrevido. Aunque reconozcamos que hay una grandeza del pensamiento, no por eso hemos de deducir necesariamente que hay una grandeza del error. Kant, a quien reconocemos una grandeza del pensar, ¿erró también en grande? La *Crítica de la razón pura* ¿puede calificarse de un gran error, precisamente porque ella constituye una gran filosofía? ¿Yerra Kant? Quizá.

En todo caso, si consideramos y desarrollamos detenidamente la sentencia, nos embarga una cierta inseguridad. ¿Cuál es propiamente el criterio de que una filosofía expuesta dice lo que es acertado, acierta en lo esencial con la verdad? ¿Se cifra este criterio, por ejemplo, en el mero éxito? Pero ¿qué puede llamarse éxito en filosofía? ¿Hay un criterio absoluto para el enjuiciamiento de una filosofía? ¿Dónde está este criterio? ¿Puede encontrarse en un sitio distinto de la respectiva filosofía misma? ¿O bien hay un lugar o un acontecer de la verdad más allá de las filosofías? ¿No estamos expuestos a una verdad que ningún pensamiento en particular puede reivindicar para sí? Solo así pueden ser verdaderas las filosofías, y solo así pueden errar.

Cuando en marzo de 2014 se publicaron las *Reflexiones* II-XV, hubimos de enterarnos de que el filósofo no solo abrigaba un resentimiento privado para con los judíos, sino que, además, se atrevía a trasladar ese resentimiento a un contexto filosófico. No podemos menos que interpretar en sentido antisemita las siguientes expresiones: hay un «judaísmo mundial» que ha asumido «en la historia universal “la tarea^[17]” desenfrenada por completo de arrancar todo ente de sus raíces en el ser».

Las reacciones no se hicieron esperar. La irritación alcanzó dimensiones sorprendentes. Cuando en ciertos lugares se creía que el pensamiento de Heidegger apenas tenía ya ninguna importancia (quizá porque es insignificante en la vida académica de Alemania), fueron los medios de comunicación pública, con sus representantes, los que tomaron posición en todos los continentes y en general condenaron al filósofo. Parecía que no solo las manifestaciones sobre el «judaísmo mundial», sino también el contenido entero y el tono de las *Reflexiones* no contenían otro testimonio que el de la bancarrota definitiva de esta filosofía^[18].

No pocos lectores e intérpretes fueron presa con rapidez de las mayores preocupaciones. Sobre todo en París se temía lo peor. ¿Qué institución iba a estar dispuesta todavía a enseñar y (o) investigar una filosofía con posible impronta

antisemita? El concepto de un «antisemitismo anclado en la historia del ser»^[19] dio la vuelta al mundo y, de manera falsa por completo, se le imprimió un influjo catastrófico en la percepción pública del pensamiento de Heidegger, como si no supiéramos que todo concepto inexacto puede falsificarse, como si no supiéramos que la volatilidad es una ley de la opinión pública y que ninguna bibliografía secundaria puede alcanzar nunca la fuerza de una filosofía.

La condena del pensamiento de Heidegger fue superior a su apología. Estaba claro que no le había precedido ninguna lectura profunda de los escritos. Con todo, me parece muy cuestionable que esa lectura detenida haga aparecer bajo otra luz tales manifestaciones sobre el «judaísmo mundial». Creo ineludible juzgarlas como antisemitas^[20]. Desde mi punto de vista, más nocivos que este juicio son los intentos de impedirlo. Ahora bien, es una cuestión diferente lo que brota de él, la pregunta de en qué medida de ahí puede derivarse una condena del pensamiento entero.

No hay duda de que se ha planteado una y otra vez la pregunta: ¿no está ya liquidada definitivamente la filosofía de Heidegger en general, desde que se conoce su compromiso con el nacionalsocialismo? Pero la pregunta, así formulada, requiere un inciso. Se quiere terminar con Heidegger, con ese pensamiento que no conoce ningún acabamiento. Ahora bien, la filosofía no se puede liquidar. ¿Y si la filosofía no dejara de ser filosofía ni siquiera en sus errores, en su errar, es más, en su desvarío? *¿Qué diremos si también en el errar filosofamos?* ¿No sería entonces por primera vez cuando resultaría posible preguntar qué peligro se esconde realmente en el antisemitismo para el pensamiento?

Hemos de acentuar, por supuesto, que filosofía y antisemitismo se excluyen (como todo «anti» ideológico). Pero ¿qué pasa con la filosofía si intentamos cerrarla de antemano contra el peligro del antisemitismo? ¿Qué pasa con ella si la separamos del error? ¿Es posible esto? El intento de inmunización ¿no sería el peor error? La superación del antisemitismo solo puede lograrse en contacto con él.

Es un antiguo saber de la filosofía que solo podemos dejar atrás un pensamiento, un afecto, si lo padecemos, si pasamos a través de él. Y esto puede decirse también del antisemitismo. Es absurdo el presupuesto de que no vale para el pensante lo que ha de pensarse. Bajo tal presupuesto cesa el pensamiento. Más bien, aquí hay otra cosa de por medio. El antisemitismo es tenaz. La opinión según la cual los antisemitas son los otros es una huida. El antisemita soy «yo».

La filosofía desde siempre se ha dado a sí misma una imagen en el filósofo. La filosofía fue siempre el filósofo: «Para mí un filósofo es tal en cuanto está en condiciones de dar ejemplo»^[21]. El oráculo de Nietzsche es válido, aun cuando en la modernidad la difusión del afán científico ha introducido al «hombre de ciencia»

(Max Weber) también en la filosofía. El filósofo, junto a Sócrates, es también Wittgenstein, o Heidegger, por más que el ejemplo que da cada uno de los tres sea distinto por completo.

Nietzsche afirma que lo ejemplar del filósofo está en que puede atraer a «pueblos enteros hacia sí». Y, a su juicio, eso lo demuestra en especial la «historia india». Al respecto, es importante que el ejemplo «sea dado a través de la vida visible y no solo a través de libros». Se trata de «la fisonomía, la actitud, el vestido, la comida, las costumbres», no tanto de «hablar o de escribir». El filósofo ha de ser visto; él ha de abandonar su escritorio, tiene que vivir. Y Nietzsche cierra la reflexión con resignación: «¡Cuánto nos falta en Alemania para esta valiente visibilidad de una vida filosófica!».

Testigos como Hannah Arendt cuentan que Heidegger era un gran maestro. Un maestro es maestro de verdad cuando da ejemplo. En la imagen que tenemos de Heidegger han desembocado muchas cosas que el filósofo no puede ofrecer como un empleado normal de la universidad: el esquiador, el habitante de la cabaña, el rector de la universidad con las insignias del partido, el filósofo esotérico, el amante, el maestro, el pensador riguroso. La imagen del filósofo incluye que la filosofía conquista ámbitos supuestamente no filosóficos y los penetra. Que la filosofía forma al filósofo, ¿puede decirse de alguien en mayor grado que de Heidegger? Él representa en todos los detalles una «vida filosófica en Alemania».

No es solo la relación de Heidegger con Alemania lo que determina su vida filosófica, lo que lo convierte en una imagen. Es también su comprensión de lo alemán, su manera de pensarlo: «Solo el alemán puede poetizar y decir originariamente el ser, solo él conquistará de nuevo la esencia de la *θεωρία* y creará finalmente *la lógica*»^[22]. Eso suena como si el filósofo, a la pretensión de dominio político del mundo, aportara la pretensión de dominio filosófico. Tiene que llamar la atención ya la persuasión de que es necesario «poetizar de nuevo el ser». Siguiendo esta huella, se pone rápidamente de manifiesto que lo pensado por Heidegger como lo alemán fue por lo menos tan absurdo en el tercer Reich como hoy. ¿Quién cree que el «clamor urgente por el poeta metafísico»^[23], por el «poeta del otro comienzo», por este que es «el más alemán de los alemanes»^[24], fue escuchado por alguien más que por Heidegger?

En general tuvo que estar de acuerdo con muchas cosas que Nietzsche escribió en *Schopenhauer como educador*. Y tuvo que estar de acuerdo también cuando Nietzsche advierte que «nunca se ha enseñado en las universidades la única crítica de una filosofía que es posible y que demuestra también algo, a saber, comprobar si se puede vivir de acuerdo con ella»^[25]. Sin duda Heidegger habría asentido a eso en lo que se refiere a la incapacidad y lo enojoso de la universidad. Esta no tiene ningún interés por el espíritu de la filosofía. Es cierto que Heidegger no habló mucho de la vida filosófica misma. Pero en sus caminos tomó cuerpo el hecho de que la filosofía es una decisión singular, que afecta a todo. Por eso hemos de acentuar que, en esta

filosofía, no hay ningún pensamiento que no haya sido relevante para la vida filosófica.

El filósofo de Nietzsche es Schopenhauer. Este significa algo para él, pues es capaz de dar un ejemplo. Da el ejemplo de la «independencia del Estado y de la sociedad»^[26], es decir, da ejemplo de *libertad*. ¿Es casual que el ejemplo de la vida filosófica sea la libertad? No, pues la vida filosófica no es otra que la vida libre, que la vida de la libertad. Ser filósofo significa ser libre.

Con la pregunta por la libertad está en juego la pregunta por la moral y la ética. La libertad es la condición de la ética o la ética misma. Toda acción que ha de atribuirse a un actor es libre. Solo así podemos ser responsables, ser culpables, perdonar y pedir perdón, para hacernos culpables de nuevo. La voluntad libre es el punto cardinal en torno al cual se mueve toda acción.

El actuar y la acción tienen un carácter ético. Pero con ello no hemos dicho mucho. La acción de un individuo puede enjuiciarse según criterios morales, considerarse normativamente como representación de la ley moral. Y también es posible entenderla a manera de un exponente, donde se concreta la historia de una vida, para reconocerla como modélica, o rechazarla por carecer de significación. En el primer caso nos referimos a la libertad en cuanto criterio de una acción moral, y en el segundo a la libertad como un espacio de juego, como un universo abierto, en el que se puede actuar y vivir de esta o de la otra manera.

Es conocida la distinción entre ambas concepciones de la libertad. En el primer caso tenemos una concepción positiva de la libertad, se trata de una libertad para... (libertad para el bien o para el mal), en el segundo caso estamos ante una concepción negativa de la libertad... (libertad de limitaciones). Quisiera distinguir los dos conceptos desde la perspectiva de otro criterio, a saber, la primera libertad está ligada a un principio, es libertad *para vincularse a principios*, la segunda libertad es desvinculación de todo principio, es libertad anárquica (carente de «arjé»^[27]).

La libertad vinculada a principios organiza nuestra economía de la culpa y del perdón, con exigencias negativas. ¿Qué debo permitir? ¿Qué puedo prohibir? Y con frecuencia se plantea también la pregunta: ¿cuándo debo castigar?, ¿cuándo debo ser castigado yo mismo? Tales preguntas giran en torno a la ley, que es conocida, o debe conocerse, antes de tener conocimiento de los derechos de las instituciones.

La libertad anárquica es carencia de principio (an-arquía), comienzo de una libertad que no es nada fuera de ella misma: «abismo de la libertad»^[28], libertad del comienzo inmemorial. El comienzo es siempre un evento, una ruptura, una irrupción. No puede abrir otra cosa que lo abierto mismo. En el comienzo no hay ningún principio al que el «Da-sein» o el «sujeto» puedan atenerse todavía. En lo abierto no

hay otra ligadura que la vinculación a lo abierto mismo. Eso tiene consecuencias para el pensamiento y la acción.

Porque la ética es un elemento de la filosofía, la cuestión no es precisamente si ella es acción antes que pensamiento. La ética misma, como disciplina de la filosofía, es un pensamiento. Naturalmente, puede pensarse en verdad si el sentido de la ética se realiza por primera vez en la acción, si la acción es el fenómeno propiamente ético. Pero entonces habría que seguir preguntando si para actuar bien es necesario haber aprendido antes en el pensamiento qué es una acción buena.

Kant, en un acto de ironía dirigida contra él mismo, hizo la advertencia de que «la decisión» de «qué es moralidad *pura*», «en la que habríamos de comprobar los contenidos morales de toda acción», «solo puede ponerse en duda por obra del filósofo». El «entendimiento común del hombre» ha decidido esa cuestión desde hace mucho tiempo «por el uso ordinario, lo mismo que ha decidido la diferencia entre la mano derecha y la izquierda»^[29]. Según esto, el hombre, por naturaleza podría, si no detestar, por lo menos conocer el terrible delito en cuanto tal.

El problema de la ética no está en la incapacidad de poder conocer la diferencia entre bien y mal. Según Kant, esa esencia ya no habita en el espacio de juego de la razón. Más bien, el problema está en que nosotros ciertamente conocemos la diferencia entre bien y mal, pero es cosa patente que no podemos impedir que acontezca el mal. Somos malos, aunque lo sepamos. Si bien en nuestra libertad no podemos elevarnos por encima de la ley moral, esa imposibilidad no es suficiente para determinar nuestra acción *en correspondencia*. Dicho de otro modo: por más que el pensamiento esté en el mejor de los órdenes, la acción puede inclinarse hacia el mal. El auténtico fenómeno ético es la acción.

El punto de vista de Heidegger no es ese. Para él, la libertad, lo abierto anárquicamente, corresponde en primera línea al pensamiento. Y eso radica en la relación entre pensamiento y lenguaje: «Solo de la palabra y con la palabra surgió la mano»^[30], leemos en una lección de la época en la que el «planeta estaba en llamas». A partir de ahí Heidegger puede decir que si la «mano actúa o maneja», eso se debe a la palabra, a nuestra relación con el lenguaje.

La libertad anárquica se cifra primariamente en el pensamiento. De él brota el actuar libre. Para Heidegger no hay ninguna ley moral de la que pudiera partir la razón humana, más allá del evento de la verdad y de su experiencia en el pensamiento. En consecuencia, el pensar en la libertad anárquica ya no es idéntico con la filosofía que sistemáticamente contiene ética. Pero esto en nada cambia el hecho de que, para Heidegger, el hombre que se resiste a la exigencia del pensamiento se cierra al mismo tiempo a las exigencias de la libertad. El que se cierra

así a lo abierto, no solo no puede pensar, sino que tampoco puede actuar. Más bien, sigue los modelos de acción de los substitutivos técnicos de la libertad, tan sutiles como toscos. Lo cómodo en los modelos de la vida moderna está en que nadie tiene que pensar. Y precisamente eso lo experimentamos como la mayor libertad.

Si seguimos la enumeración de Nietzsche: «ademanes, actitud, vestido, comida, costumbres», el ejemplo que da un filósofo ha de entenderse precisamente como una *narración*. *Apología*, *Critón* y *Fedón* de Platón representan la narración de la vida filosófica; en el filósofo que permanece filósofo incluso cuando la vida peligra y en la muerte, sus acciones son siempre la filosofía misma. El filósofo es más que el «hombre profesional», pues la filosofía no es una profesión, sino una vida. El plus de la vida es la libertad, que no puede encerrarse en una profesión. Solo narrando podemos considerar y desarrollar este excedente. En eso radica que el ejemplo dado por Sócrates es precisamente la libertad y la vida de Sócrates. En general, el ejemplo se produce en la relación de lo individual con lo universal. Pero el hecho de lo individual, de lo singular, solamente puede narrarse.

El concepto de lo narrativo resume todo hablar no argumentativo, de tal manera que el hablar narrativo puede ir mucho más lejos que el argumentativo. Los mitos, la poesía, las leyendas y también los cuentos son narrativos. En el centro de lo narrativo está lo singular, lo individual. Es posible narrar la figura de una vida determinada. Sin embargo, es imposible explicar por qué esta figura se presenta así y no de otra manera. Heidegger habló una vez de una «mito-logía del evento»^[31]. Puesto que la «historia del ser» es una peculiar historia de lo singular, se presenta como una narración.

«El ser (*Seyn*) mismo es “trágico”»^[32], anota Heidegger en 1938. Con ello atribuye al «ser mismo» un elemento formal, un elemento poético. Lo trágico está señalado entre comillas. Posiblemente es una referencia a que Heidegger no considera competente el texto clásico, la *Poética* de Aristóteles, para la comprensión de lo trágico. Pero sirve de ayuda en uno u otro aspecto el recurso a este texto. Lo narrativo, que Heidegger favorece por doquier en su pensamiento, es la tragedia.

La narración, la acción de una vida, presupone su libertad. Para la vida humana esto es un presupuesto absoluto, no meramente relativo. Es evidente que también puede narrarse la vida de un esclavo, pues él como hombre es libre. En cambio, la vida de los animales no constituye ninguna narración. No hay duda de que el animal es «más libre» que una máquina, la cual ni siquiera está privada de libertad. Pero un animal no puede ser realmente libre ni en el sentido de la vinculación a un principio, ni en el sentido an-árquico. La esencia de un animal nunca está fuera de quicio.

También el hombre de la tragedia es libre, pues él actúa en lo abierto. La acción

de la tragedia no ofrece ninguna moral, pero representa una ética, e incluso una «ética originaria»^[33]. Eso es lo que Heidegger acentúa a su manera en la *Carta sobre el humanismo*. Según él, no son tanto «las lecciones de Aristóteles sobre “ética”» las que muestran lo que significa ἦθος, sino, más bien, las «tragedias de Sófocles»^[34]. En este aspecto su «decir» es más inicial; sin duda también, aunque no solo, porque la tragedia no habla sobre ética, sino que es ética en palabra y acción.

Para Heidegger la libertad es un «hacer que los entes sean»^[35], el cual va más allá del ente. Una acción y un pensamiento libre es un «introducirse en lo abierto y en su apertura, en cuyo interior está todo ente». Pero lo abierto es la verdad misma, la «desocultación», la ἀλήθεια. En este pensamiento está contenido lo narrativo de la historia del ser, y con ello la narración del pensamiento y de la vida de Heidegger.

La desocultación no es mera apertura, no es pura luz. Las metáforas de la luz, que Heidegger usa aquí y allá, no captan sin más el sentido de la desocultación. Heidegger parte de que las cosas que se muestran necesitan un «lugar abierto» para aparecer. Pero este lugar abierto brota de una ocultación precedente y permanece unido con esta. La desocultación es «no-ocultación», una ocultación que retrocede a favor de algo manifiesto, lo mismo que la apertura que retrocede a favor de algo antes oculto. En la metafísica de la luz esta es siempre la fuente de la sombra, pero la apertura no es simplemente la fuente de la ocultación. La apertura y la ocultación están referidas alternativamente la una a la otra.

Este ineludible juego recíproco entre ocultación y apertura es la «verdad del ser». Constituye la topografía en la que se realiza la libertad del hombre. La consecuencia es que la acción no está referida solamente a objetos que se muestran. Esta referencia se presenta a primera vista como exenta de problemas. Podemos proporcionarnos lo que se muestra y elaborarlo. En el mundo de la producción está todo presente ante nosotros, lo mismo que están presentes los aparatos que hacen visible lo que de suyo no está a la vista. Todo lo que puede objetivarse de esa manera, también puede convertirse en objeto o fondo disponible de la técnica y de la economía. Todo lo técnico-económico puede planificarse y organizarse. Para Heidegger también la ciencia, puesto que está referida necesariamente a objetos, pertenece a esa planificación.

Ahora bien, la acción está referida a la ocultación misma, más allá de esos objetos que aparecen. El hombre olvida esta referencia, y tiene que olvidarla, pues está ocupado constantemente con objetos que aparecen. Y, para Heidegger, olvidar la referencia a la ocultación significa «extraviarse» (errar^[36]). Ahora bien, la ocultación tiene que olvidarse necesariamente. Apenas puede representarse una atención a la ocultación. Por eso el errar no es ningún defecto del pensamiento o de la acción. Más

bien, para el filósofo el extravío es el «paraje abierto y el fundamento del *error*». En este lugar se anuncia el sentimiento lingüístico de Heidegger. Pues el «error» es «la realeza (el dominio) de la historia de aquellos vínculos entrelazados de todas las formas de error». Lo que domina en la historia es el error y el extravío. Todos los llamados hechos son solamente la superficie de una profundidad de significación, que se sustrae. Lo narrativo comienza.

Hay, por lo tanto, diversas formas de error, en las que se entrelazan el pensamiento y la acción. Heidegger llama a esto el «más ordinario disiparse, pasar por alto, equivocarse en los cálculos», el «desviarse» y el «encaramarse en las actitudes y decisiones esenciales». El que piensa y actúa yerra siempre que olvida la ocultación y lo oculto. Por lo tanto, solo en el pensamiento puede tener lugar una relación con esta ocultación. La ocultación, si se anuncia, lo hace en el conocer. Ahí está fundada para Heidegger la prioridad ética del pensar. Solo el que piensa puede actuar realmente.

El extravío, «el paraje abierto para el error» es «la esencial esencia opuesta a la esencia inicial de la verdad», a la «desocultación», a la ἀλήθεια. El extravío pertenece al pensamiento. Es una esencia opuesta, una contra, un paraje, que pertenece a la esencia misma, y no es la confusión que Heidegger considera como «desfiguración»^[37]. El evento de la verdad no es contingente, es a la vez con necesidad el evento del error. Exactamente eso quería expresar Heidegger cuando dijo: «El que piensa en grande tiene que errar en grande».

El evento de la verdad, el juego alternante de apertura y ocultación es el error. Si esto es posible, entonces Heidegger mismo puede errar incluso allí donde habla del error, y en ese caso el pensamiento del error es él mismo erróneo. De pronto se muestra que la pretensión de verdad planteada por el pensamiento de Heidegger tiene un carácter muy extraño. ¿Quiere narrarnos acerca de sí mismo, e incluso en esto deja completamente abierto qué es verdadero y qué es falso?

Lo anterior tiene consecuencias para el «saber». En las *Reflexiones*, en los *Cuadernos negros* fechados desde 1931 hasta 1941, y no solo allí, Heidegger expone sin lugar a dudas que el filósofo rechaza el saber de la ciencia. Según él, el saber que se pliega a la exigencia moderna de «certeza» (de *certitudo* en Descartes), que se proyecta como *mathesis universalis*, como un conocimiento universal que se remonta a la matemática, no tiene nada que ver con el pensamiento filosófico. Su tendencia al control y a la organización es por completo de naturaleza técnica.

No obstante, Heidegger aspira a un «auténtico saber»^[38], que consiste en la «custodia de la verdad del ser». Eso no es un simple saber acerca de... La verdad del ser no es ningún objeto. Y algo que no es objeto no puede saberse. Por eso, el saber

como custodia es una especie de realización, de acción. Y así Heidegger puede decir también que este saber está «en la verdad»^[39]. Ese saber es un momento del evento de la verdad. Solo en cuanto acontece la verdad, es posible el saber.

El que sabe no es, por lo tanto, el que dispone de un saber específico, el científico. Según Heidegger, el que sabe es un *Da-sein* que se halla en una relación con el evento de la verdad y conserva esta relación. Nosotros no tenemos saber, nosotros somos saber. Sin embargo, puesto que al evento de la verdad le pertenece el extravío, el saber, porque es siempre un estar-en-la-verdad, también es siempre un error^[40].

Eso da testimonio de la «finitud de la filo-sofía»^[41]. La pertenencia al evento de la verdad tiene una característica espacio-temporal, en la que el pensamiento es incapaz de penetrar en la totalidad de las significaciones. Todo saber que aspira a una exhaustiva visión total, entiende falsamente su pertenencia al evento de la verdad. En cuanto afirma que conoce la estructura de sus elementos, en cierto modo quiere congelar el evento. No sabe nada del error, que al mismo tiempo acontece en la verdad. Ahora bien, aunque no sabe nada del error, sigue perteneciendo a él.

Para semejante saber no hay ninguna institución, y quizá ningún lugar. Es un saber que puede desarrollarse solo y exclusivamente como un pensar (o poetizar) el ser. Pero nunca conducirá a aquel conocimiento claro y distinto que el científico reivindica para sí. Y tampoco posibilitará un discurso argumentativo y crítico. El ser-en-la-verdad no es una cuestión del argumento, sino del pensar y actuar juntamente. El discurso controvertido tiene que servirse de atribuciones objetivas para poder ser discurso. Ser en la verdad significa renunciar a tales atribuciones.

Pero en la práctica el pensamiento filosófico no puede renunciar al saber objetivo. El filosofar presupone conocimiento de la filosofía. Este conocimiento, cuando es filosófico (y no solo conocimiento *de* la filosofía), es nada más y nada menos que el presupuesto para estar en la vida filosófica de verdad-error en su evento. La diferencia está en si la filosofía se convierte en un archivo, con una actitud puramente histórica, o bien este archivo se convierte en punto de partida de un pensamiento y vida filosóficos. Eso toca la crisis de la filosofía contemporánea.

La comprensión ordinaria de la verdad se orienta por el enunciado, o la frase, o el acto de habla, en todo caso por una significación representada por un sujeto racional. El enunciado puede decidirse como verdadero o falso, en cuanto se constata su coincidencia o no coincidencia con su objeto. O bien, se presupone la no contradicción. O bien, un acto de habla afirma una pretensión de validez justificada o no justificada. La decisión de la verdad tiene lugar siempre en lo lógico, en el lenguaje y en el habla.

La posibilidad de distinción entre verdadero y falso es racional, se atribuye a la razón y al sujeto racional. Así, solo un hombre (o Dios) puede distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. El ζῶον λόγον ἔχον, el ser vivo que tiene lenguaje, es quien conoce la distinción entre verdadero y falso. A esta definición del hombre en Aristóteles se remontan todas las concepciones de la verdad.

Eso conduce a la opinión hoy predominante de que las filosofías se hallan en una competición del «mejor argumento»^[42]. Más allá de la «argumentación» no hay una «explícita conducta racional». Según Habermas, eso tiene que ser, en principio, la filosofía. Al respecto, se presupone que todo sujeto racional puede ponderar qué es un argumento racional en general. Esto no es fácil en relación con los presupuestos lógicos para la optimización de significaciones. En todo caso tiene vigencia allí donde la razón del sujeto es punto cardinal y centro giratorio de los argumentos. Estos se organizan en torno a la distinción entre verdadero y falso. El argumento se refiere a un objeto, él mismo tiene significación objetiva. Es efectivo en un mundo de objetos.

Las respectivas teorías de la verdad (desde la teoría de la correspondencia, a través de la teoría semántica de la verdad, hasta la teoría del argumento, etc.) son lógicas. Se refieren a los presupuestos estructurales de las operaciones lógicas. Pero como corresponden a la razón del sujeto, surge la apariencia de que la verdad es inherente a una competencia subjetiva. De esa manera la verdad queda adosada al acto de tener razón y de la justicia. Y así el sujeto, manteniéndose en su tener razón, alza la pretensión de ser preferido en virtud de la rectitud de sus enunciados. Es más, la imposición de las propias pretensiones se convierte en la primera motivación del hablar. La sofística y el argumento crecen del mismo tronco.

Tener razón, que apela a una justicia interna de las diversas pretensiones, es con mucha frecuencia un elemento de discusiones filosóficas, en las cuales el asunto discutido se funde con las opiniones defendidas por los sujetos. Es posible que también la cosa discutida saque provecho de la dinámica de la argumentación. Pero en definitiva la facticidad de la vanidad argumentadora engendra un efecto tan unilateral que no aparece sino el sujeto, hasta tal punto que, a la luz de la verdad lograda, todo lo demás queda en la sombra. Y entonces la pretensión de que el sujeto tiene razón se identifica con el puesto destacado al que él aspira siempre.

La concepción de la verdad que defiende Heidegger nada tiene que ver con todo eso. Para él, el criterio no es la organización lógica del enunciado, del acto de habla o del argumento, sino la verdad del ser, el evento de la alternancia de apertura y ocultación. Esa verdad acontece fuera del enunciado, del acto de habla y del argumento. En consecuencia, el sujeto no puede organizarla o controlarla o paralizarla. ¡Singular derrocamiento del sujeto! El hecho de que el pensamiento de Heidegger frecuentemente se enfrente a un rechazo brusco quizá tiene que ver con este derrocamiento.

Por lo demás, Heidegger no afirma que enunciar, hablar y argumentar carezcan de conexión con la verdad del ser. La libertad del hombre consiste en insertarse en lo abierto y en la ocultación correspondiente. Él hace eso en cuanto habla. En este sentido, el enunciado, el acto de habla y el argumento, la razón del sujeto, se hallan en una relación especial con la verdad. Pero en tal conexión es problemático que la verdad por antonomasia se reduzca a su organización lógica. La verdad es poderosa por encima de todo eso, es mayor que el habla.

Para Heidegger el hombre no es el sujeto que organiza su verdad. Más bien, él experimenta que la verdad acontece como su «exposición»^[43]. Exposición significa inseguridad, poner en manos de otro, necesidad de protección, estar expuesto al sol, a la violencia. La exposición del Dasein, el Dasein como exposición, es una experiencia de la libertad. Fracasos, el derrumbamiento de la esperanza, es una acción que el animal no conoce. El suicidio, solo posible para el hombre, es un eco de la libertad, y también lo es la inclinación a la costumbre, a la rutina.

Exposición es libertad an-árquica, exposición a la an-arquía misma. En ella se quiebra la rutina de la historia en su terrible regularidad. El drama de los derrocamientos y revoluciones, de los crímenes y guerras, se alza sin señales previas. Está súbitamente en llamas precisamente la vida en sus cauces seguros. Y eso tiene validez no solo para la gran narrativa de la historia, sino incluso para la historia de los individuos, que en la época de la normalización total se funden cada vez menos con la gran narrativa.

En esta exposición se rompe la organización lógica de la verdad, que experimenta su impotencia y comienza a apropiarse los sucesos como irracionales. Pero la disociación de lo irracional apunta a la debilidad de tal pensamiento. La exposición es una superabundancia de significaciones, en la que la diferencia entre lo racional y lo irracional ha de poner fin a la exposición. Ha de terminar el exceso. La libertad es demasiado libre. Al morar pertenece la costumbre.

En todas las decisiones en las que nos afianzamos, en todos los criterios por los que actuamos, está olvidada la libertad. En todos los enunciados verdaderos y falsos por los que nos regimos, está olvidada la verdad. Pero olvidado no significa no estar ahí. La verdad y la libertad acontecen, aun cuando las olvidemos. Eso es el error.

La verdad del ser es onto-trágica. Eso se relaciona con el comienzo primerísimo, con el comienzo de la historia del ser. Esta empieza con el evento de la ἀλήθεια, con el acontecer alternativo de la apertura y la ocultación. Así afluye a la historia del ser un

elemento narrativo. Aristóteles en su *Poética* habla de μύθος. Según él, la acción es el origen y el alma de la tragedia^[44]. Pensar y actuar son figuras de la libertad anárquica. Desde la perspectiva del principio todo está abierto. Pero a la vez en el ser se abre una forma de acontecer, una acción, en la que se configura la apertura del ser.

El *Mythos*, la acción de la tragedia, gira en torno al delito, a la desgracia. Atestigua esto el refrán universal: «Error es humano», que tiene una larga tradición. Aparece en contextos cristianos y estoicos. Pero procede de la tragedia y de su entorno. Sófocles y Eurípides lo conocen, lo cita también Teognis, un poeta que vivió en la segunda mitad del siglo VI a. C., e igualmente Platón en las *Leyes*. En Sófocles aparece en *Antígona*^[45]. Tiresias exhorta a Creonte: «Común es a todos los hombres el equivocarse». El vidente esclarece que en el error todavía es posible cambiar de opinión y tomar otro camino en la propia conducta. Sin embargo, a Creonte le va por la cabeza otra cosa. No escucha la exhortación y fracasa.

Según Heidegger, para la posibilidad de error es decisiva la forma de acontecer del ser mismo: la desocultación. Refiriéndose a *Antígona* afirmó una vez que el hombre «está puesto en el lugar de su habitar histórico, en la πόλις», «porque él y solo él se comporta con el ente como ente, con el ente en su desocultación y ocultación y puede equivocarse en el ser del ente y a veces, mejor dicho, constantemente, tiene que equivocarse en las regiones más extremas de este lugar, en el ser, de modo que» toma «lo que no es por lo que es, y lo que es por lo que no es»^[46]. La acción del ser es una coreografía del error dictada por la desocultación. Las ciudades se tambalean, el derrumbamiento amenaza al Estado...

Nuestro pensar y actuar, de manera especial, aunque no exclusiva, en la comunidad política están expuestos a la libertad anárquica, al «errar originario»^[47]. Nosotros no estamos en condiciones de penetrar todos los presupuestos y las consecuencias de nuestro pensamiento y acción. Con la apertura acontece siempre la ocultación. Esta hace que sea ilusoria toda seguridad. Porque no dominamos este evento, tenemos que entrar en el error, es inevitable el fracaso. La tragedia da su forma inicial a esta libertad anárquica. El pensador —Heidegger— se expone a su coreografía trágica.

La palabra «finitud» «en general es mal enten-dida»^[48]. Se entiende «como un defecto que debe lamentarse y cuya supresión se espera». Pero la palabra debe entenderse «en un sentido completamente distinto». En una nota a pie de página observa Nancy: «Esta otra comprensión es lo único en lo que se debe trabajar realmente partiendo de la obra de Heidegger». Nancy tiene razón. La comprensión de la finitud es una clave para el pensamiento de Heidegger.

La envergadura de esa comprensión abarca la finitud del Dasein y la del ser;

dicho con otras palabras, la finitud del viraje (*Kehre*) —de esta revolución— en el ser. La finitud del Dasein y del ser no es ningún defecto, pues es característica tanto del uno como del otro. El Dasein está afectado por la muerte, es un «ser para el final»^[49]. Porque al ser le pertenece la historia, este tiene el carácter de «finitud y unicidad»^[50].

Eso tiene consecuencias imprevisibles. Una de ellas consiste en que Heidegger no concede ninguna supratemporalidad a las preguntas y los conceptos de la filosofía, en los que él renuncia al platonismo y a la metafísica, para los que las ideas son eternas. Esto implica una exigencia al pensamiento apenas tomada en serio, pues, con la renuncia al platonismo desaparece la distinción entre lo universal y lo particular, la cual era un presupuesto para la filosofía clásica. Todo se convierte en exclusivamente finito, incluida la verdad. Eso conduce a que en la antigüedad misma hay que distinguir diversas formas de verdades. El evento de la verdad ya muy pronto adquiere una dimensión lógica. Y al final de esa historia solo quedan la corrección del enunciado y el hecho de tener razón.

Esto conduce a su vez a que el respectivo filosofar se hace finito. Kant solo pudo pensar el imperativo categórico en el momento histórico concreto en que lo pensó. ¿El imperativo categórico en Heráclito? Imposible. Y lo mismo se aplica Heidegger a sí mismo. La pregunta por el sentido del ser, la verdad del ser, solo pudo hallarse en una topografía en la que la modernidad amenaza con la abolición del ser en general. El pensamiento de Heidegger es la historia de Heidegger.

Es importante el hecho de que este pensador entiende la finitud como un elemento formal del Dasein y del ser. El ejemplo que Heidegger usa tanto en *Ser y tiempo* como en los *Aportes a la filosofía* es el de la «madurez»^[51]. Madurez es consumación. El fruto maduro es un fruto consumado. El Dasein particular, lo mismo que la historia del ser, recibe ritmos poéticos. El ritmo está orientado a la consumación. Su fruto catastrófico es la consumación de la metafísica en las batallas y los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial. Ahí casi pereció el pensamiento de Heidegger.

Porque su pensamiento se entrega a este ritmo poético y lo sigue, conoce una arqueología y una escatología. La historia y el Dasein particular en ella son formas determinadas de configuración. Estas tienen un principio, un medio y un final^[52]. El mito, la acción de la tragedia, exige un tributo. Determina el ritmo del pensar y actuar en el ritmo de la historia.

Pensar y actuar se mueven en una historia que para Heidegger no puede entenderse sino dramáticamente. Su filosofía habita en lo narrativo de un comienzo, cuyas posibilidades se cumplen en finales que han de contarse de manera distinta en cada caso. El pensamiento y la acción se disuelven en esta dimensión narrativa. Yo pienso y actúo siempre en un mundo, en un lugar, en un determinado tiempo, en una tierra.

La realidad es narrada. Si Heidegger quiere experimentar algo sobre Rusia, no lee datos estadísticos sobre la diferencia entre ciudad y campo, sino que lee a Dostoievski. Y, naturalmente, de igual manera procede con Alemania. Lo que es alemán lo poetiza Hölderlin. En la historia del ser también la filosofía se convierte en una acción de una narrativa occidental. La investigación empírica, la ciencia histórica, ignora o destruye la narratividad. Por eso Heidegger la desprecia. Ningún concepto de la historia del ser es tan claro como el de «ocaso» para mostrar su carácter narrativo y, por lo tanto, no histórico en sentido científico.

Ya en el semestre de verano de 1920 Heidegger se había ocupado del *Ocaso de Occidente* de Spengler; sin duda con actitud muy crítica, pero con manifiesto interés leyó el libro inmediatamente después de su aparición (el primer tomo apareció en 1918, el segundo se hizo esperar hasta 1922). Prestó clara atención al proyecto de Spengler. En 1941, en las *Reflexiones XV*, se refiere a ese libro. «Europa», dice, es la «realización del *Ocaso de Occidente*». Por eso, «no hay el más mínimo motivo para ir a la guerra contra el “escritor” Oswald Spengler»^[53].

Sin embargo, Heidegger se diferenciaba de Spengler en la manera de pensar el ocaso. Lo que tiene que decir acerca de él pertenece a la narrativa de un ser trágico. El ocaso no es el mero final, sino la cesura, que une principio y fin. «Ocaso en el único sentido elevado de la historia del ser» es «el regreso al abrigo de lo no desocultado todavía». «Así el ocaso es la auténtica e intangible custodia de la verdad del ser». Dicho de otro modo: en la historia del ser el ocaso «nunca es el final», siempre es un «comienzo». Pero eso solo puede ser así «donde el comenzar, brotando a modo de evento, alcanza el favor de la verdad del ser»^[54].

Por lo tanto, el ocaso sucede cuando aquellos que «verdaderamente perecen» experimentan «el abrirse inicial» en la más profunda ocultación como «abrigo de lo no desocultado». Pero ¿quiénes son los que «verdaderamente perecen»? Son los que en la coreografía del ser trágico reconocen que tiene que acontecer el ocaso. Los que perecen se someten, obedecen al ritmo poético del ser; ante los ojos del pensador, están maduros para el sacrificio.

El ocaso no es un simple pensamiento. Más bien, tiene una referencia mortal en los sucesos de la época. No es de admirar que Heidegger comenzara a pensar sobre él por primera vez en los últimos años de la guerra. El ocaso del «hombre moderno» tenía que unirse con el ocaso de las naciones implicadas en la Segunda Guerra Mundial, por no decir, con el ocaso de los alemanes. Esa consumación en la catástrofe se prometía como primera ascensión desde las cenizas^[55]. Cuando ni la una ni la otra figura de la historia pensaron en querer sucumbir, Heidegger llegó a la conclusión de que el ocaso tenía que quedar denegado todavía. Y quedó denegado porque había comenzado la «privación de la historia».

Heidegger esperaba el ocaso, entendido como un acontecer necesario en el ritmo de la historia del ser; es decir, eso habría sido así si el ocaso hubiese tenido lugar. El «último acto de la consumación suprema de la técnica»^[56] se habrá conseguido cuando «la tierra salte por los aires» y desaparezca la «humanidad actual». Desde su punto de vista, eso no es ninguna «desgracia», sino la «*primera purificación del ser* de su más profunda desfiguración a través del predominio del ente». Tiene que llegar un diluvio para que se lleve las inmundicias de la técnica.

Filosóficamente no vale la pena hablar de tales evocaciones. Estas reciben un sentido tan solo en la narrativa del ser. En esta se encuentra la Segunda Guerra Mundial con todas sus terribles metástasis de fenómenos hasta el Holocausto e Hiroshima para una erupción de la historia universal, a partir de la cual el mundo ha de resurgir transformado. En cualquier caso, en esta expectativa es esclarecedor que su época ofreció un *non plus ultra* de aniquilación y crimen. Si ahora no cambia nada, ¿cuándo habrá un cambio?

El pensamiento de Heidegger delata lo que él era: el último que detiene la modernidad, probablemente con la máxima furia. Los *Cuadernos negros* no son otra cosa que el intento salvaje de impugnar el proyecto de «desencanto del mundo» con todos los medios filosóficos y no filosóficos. Y en verdad la Segunda Guerra Mundial se muestra cada vez más como una línea de demarcación, detrás de la cual desaparece irreparablemente aquello en lo que y de lo que Heidegger vivía, aquello que Heidegger amaba.

Lo que desapareció es un mundo que también hoy defiende tenazmente su supervivencia. La patria, el límite, la tierra, la poesía, el lugar, la comunidad, el temple de ánimo... son cosas todas ellas que no pueden plantear ninguna exigencia en el espacio universal de transición de la técnica. Y si se deja percibir una voz que intenta defender lo que en otros tiempos era evidente, entonces eso sucede y tiene que suceder en el espacio universal de transición del medio mismo. Ya Heidegger expuso en la Radio de Berlín el texto *¿Por qué permanecemos en la Provincia?*, y sin querer lo llevó al absurdo.

La técnica ha producido una topografía universal, en la que el hombre circula excitado y sin respiración. En principio se integra en ella exaltado y sin agotarse, sin conocer todavía una idea que le pudiera prohibir la integración. Indudablemente hay islas de intimidad^[57], pero estas tienen que afirmar su carencia de mundo. Lo que se ha perdido, puede conservarse así.

El tiempo de posguerra se presenta hoy como una normalización sucesiva de las situaciones. Los conflictos militares han sido puestos fuera de peligro y han quedado proscritos, por lo menos, ideológicamente. Las condiciones económicas en los Estados prósperos se han estabilizado de tal manera que las rebeliones o las

revoluciones parecen menos reales que los «unicornios y las reinas de fábula»^[58]. El mundo virtual del medio canaliza toda añoranza apasionada en la masturbación intelectual y física. Las situaciones de la vida se han estabilizado en una plúmbea falta de acontecimientos.

Es posible que Heidegger se entendiera como uno que detiene la época que irrumpe. Pero la línea de demarcación transcurre a través de su propio pensamiento. Este se dirige desesperadamente contra la modernidad, a la que pertenece por esencia. Nada cambiarán en ello los furibundos golpes en los *Cuadernos negros*.

Según Heidegger, en preguntas de ética el «decir» de las «tragedias de Sófocles» es más «inicial» que la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. La tragedia contiene una ética de la ἀλήθεια, una ética de la libertad an-árquica. Esa es la «ética originaria». Porque la acción de la ἀλήθεια es la tragedia, la ética del evento de la verdad, la ética del origen, es una ética trágica.

En la verdad del ser el error no solo es inevitable, sino que pertenece a la verdad misma como una posibilidad esencial. No se trata de que por una vez nos equivocamos, sino que, más bien, el error es el centro del todo, el corazón de la tragedia. Si Edipo no errara, la acción, su actuar, no sería trágica. Una ética de la desocultación en el sentido de una ética trágica es una ética del error.

Pero la significación ética del error no es evidente, por lo menos si consideramos las tragedias de Sófocles. Del fracaso de Edipo no puede deducirse nada universal, ni siquiera una moral normativa. Y es posible que Heidegger entendiera precisamente eso como una ventaja de la tragedia y de su ética. De todos modos, el error no ofrece ninguna posibilidad de atribuir culpa o responsabilidad a Edipo, conceptos que son nucleares en una moral normativa.

El hombre de la historia es Edipo. Él yerra trágicamente, sin culpa, sin responsabilidad. En los *Diálogos del camino del campo* trata una vez de una «región enigmática, donde no hubiera nada de lo que responsabilizarse». Eso sería así «por ser la región de la palabra», «que es responsable tan solo ante sí misma». A «nosotros» nos queda «solamente escuchar la respuesta adecuada a la palabra»^[59]. Es rechazada una responsabilidad moral a favor de una responsabilidad en el sentido de una correspondencia a la palabra. El error, así entendido, sería un entender mal, del que saldría necesariamente una respuesta inadecuada a la palabra.

Este entender mal, la inadecuación o el exceso, es más, lo desmesurado, pertenece al evento de la verdad, lo caracteriza precisamente. Es un momento de la libertad an-árquica, en la que el error de ninguna manera puede interpretarse como culpable. La libertad an-árquica es una libertad de responsabilidad y culpa. Así como Edipo no puede ser culpable de haber dormido con su madre, el que yerra no es culpable de

haber fracasado en el juego recíproco de ocultación y apertura. En el evento de la verdad la responsabilidad moral es solo un fantasma.

Exactamente igual de fantasmagórica es la moral de la venganza y del perdón. En este aspecto Heidegger es un discípulo de Zaratustra: «Pues que el hombre sea redimido de la venganza, eso es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades»^[60]. La venganza es la imposibilidad de la libertad, la perpetuación de la mala acción, el auténtico mal. La tragedia ciertamente conoce una compensación en la catástrofe, pero no una venganza. Ella acentúa el conocimiento, el conocimiento de sí mismo en el instante del error. Muestra que la venganza es absurda. No es posible vengarse de uno que está en el error, porque no es culpable, y por eso no es posible perdonarlo.

¿Podría ser esto el principio de una ética trágica, de una ética sin venganza y sin culpa, de una ética de la libertad abismal^[61]? Sin duda Heidegger tiene razón en que la ética de la tragedia no se basa en la venganza, en la culpa y en la conciencia; no obstante, hay una compensación, un sufrimiento, que corresponde a la medida del error. Una vez que Edipo ha penetrado su acción en el error, una vez que en las manifestaciones del mensajero de Corinto^[62] se ha producido la peripecia, él se pincha los ojos, como si tuvieran que quedar ciegos para siempre los ojos que han visto y conocido tal error, su propia ceguera. Sin esa compensación del error la tragedia no sería trágica. Pero Heidegger no toca el tema de este sufrimiento compensatorio en su comprensión del error y, con ello, del «ser “trágico”».

Con ello el pensamiento del error, si este ha de ser interpretado éticamente, cae en el peligro de representar una construcción sin sentido. Si el error no deja ninguna huella en el que yerra, se hace ilusorio el sentido de lo que puede designarse como error. Cabe decir que el error en el acontecer de la verdad implica que él no es experimentado como tal. ¿En qué aspecto puede distinguirse entonces del acierto en lo verdadero? ¿No se queda en una farsa todo el discurso del error si no afecta al que yerra? Este ¿no ha de darse cuenta de que ha errado? ¿Y qué significa equivocarse?

La peripecia es el anuncio de la catástrofe. Edipo, Creonte, Hipólito, todos ellos saben que yerran. Y es un conocimiento que conduce a la catástrofe. Este conocimiento no puede contener ninguna significación moral en la tragedia. Pero es introducido por la peripecia. En la manera de entender el error en Heidegger parece faltar tanto el conocimiento como la peripecia. En definitiva, la verdad y el error parecen ser lo mismo^[63].

Falta el criterio de distinción entre verdad y error. Heidegger pretende pensar precisamente esta falta. Quien yerra no puede separar el error de lo verdadero. Es falso creer que la conciencia del error tiene algo que ver con este. Es cierto que nadie

actúa con tal grado de inconsciencia para que no sepa lo que hace. Sin embargo, la reflexión nunca alcanza la verdad. La conciencia del error queda excluida. Es indiferente qué opino. En cualquier caso, yo yerro.

No obstante, tiene que haber instantes en los que se dé el entrelazamiento del acontecer de la verdad, en los que se dé una mirada clara a los caminos verdaderos y erróneos del pensamiento. Pero ¿cómo puede retenerse esta mirada? El pensamiento y la acción prosiguen. La mirada es arrastrada por la acción. El pensamiento solo puede ser trágico porque no supera la acción de la historia. Permanece inmanente al arrastre de la finitud. Tampoco la peripecia puede poner fin al error. El verdadero final de la tragedia solo puede ser la posibilidad del error. Esto tiene validez para la tragedia de Edipo, lo mismo que para la tragedia del ser.

Lo espantoso de la concepción heideggeriana de la verdad, lo realmente espantoso de la libertad an-árquica, es que el criterio de distinción entre lo verdadero y lo falso es considerado como el resultado de un pensamiento que ha renunciado al «abismo de la libertad». El pensamiento que sigue un criterio claro y distinto de la verdad se ha despojado de su libertad. Se ha adherido a la seguridad de lo racional. Se ha obligado a la técnica para hacer imposible la tragedia del ser.

Supongamos por un momento que Heidegger hubiese renunciado con toda la resolución de su pensamiento a la orientación por un criterio lógico de la verdad a favor de la pertenencia al evento de la verdad y del error; en tal caso: ¿qué pensamiento habría podido parecerle de antemano como falso e impensable? El pensamiento tiene que errar...

Pero la catástrofe no es un particular acontecer negativo, un accidente. Uno de los puntos fuertes de Heidegger es encontrar y presentar entre las posibilidades del pensamiento las más inquietantes. Él dice que el hombre mismo «es una κατὰστροφή» en su esencia misma, es «viraje», que da la vuelta «a su propia esencia». Él es «la única catástrofe dentro del ente»^[64].

El hombre es la única catástrofe. Pues, en efecto, ningún otro ser puede alejarse de su propia esencia, caer de su propia esencia. El ocaso, la caída, solo es posible para él. Y eso significa a la vez que el hombre es el único ser que en general tiene una esencia propia o auténtica.

De hecho, para Heidegger la realidad del hombre es así. Ahora bien, este estado, este ser, consistente en encontrarse en su esencia auténtica, puede entenderse de diversas maneras. Hubo una fase en el pensamiento de Heidegger en la que él quería unir esta esencia auténtica con la comunidad del pueblo. Así pues, convocó a los alemanes para que permitieran que los griegos les entregaran la verdad del ser. La tragedia de Sófocles tuvo su eco en los himnos de Hölderlin, en su *Empédocles*. Los actores trágicos eran los solitarios, que fracasaban en sus compatriotas.

Heidegger quería contar esta historia a los alemanes. Quería amarrarlos para que desempeñaran una función en ella. Sin duda en ocasiones veía en sí mismo a aquel Empédocles que, rechazado por los suyos, se arroja al Etna. El pensamiento fracasó. Aquí se superponen diversas historias. Tienen que desovillarse una vez.

La expresada determinación trágica de la esencia del hombre está en que este no puede retener el estado de encontrarse en su propia esencia. Se derrumba de sí mismo, cae de sí, fracasa. Para Heidegger, este fracaso no es algo malo. Estar fuera de sí, el éxtasis de la llama y de la caída, pertenece a la libertad. El hombre cae porque quiere subir demasiado alto, esa es la esencia trágica del hombre, la catástrofe.

Si alguna vez el hombre hubiese sido esta catástrofe, habría alcanzado su esencia. El imperativo narrativo suena: ¡Sé Edipo! ¡Sé trágico! Pero las cosas se desarrollaron de manera muy distinta.

La diferencia entre bien y mal es una distinción en el ser. «En el claro» está lo «salvífico». Pero con él aparece también «el mal». Y la «esencia» del mal no consiste en la «mera maldad de la acción humana», sino en lo «maléfico de lo terrible». Y Heidegger añade a esto de manera decisiva: «Pero ambas cosas, lo sano y lo terrible, solo pueden esenciar en el ser en cuanto este mismo es lo controvertido»^[65]. Porque el evento de la verdad es un error, pueden suceder el bien y el mal. Es más, el bien y el mal son regiones de una topografía histórica en la que el hombre está en camino, errando.

Lo terrible va más allá de la maldad de la acción humana. Es terrible una tensión que está pronta a golpear. Sucede en lo esencial sin que el hombre pueda asumir una responsabilidad. Que exista lo terrible es un suceso que necesita al hombre para llegar a ser realidad. Está claro que el pensamiento y la acción se hallan amenazados por lo terrible, están expuestos a su asalto. Pero cada acción particular nunca alcanza lo malo de lo «malvado de lo terrible» mismo.

Esto tiene validez para *toda* acción, es decir, también para la peor, que no nos podemos imaginar. El hacer y el obrar se mueven siempre entre cosas del mundo. Están ya enredados en los asuntos cotidianos. No alcanzan nunca lo «controvertido» del ser mismo, no pueden pensar el evento de la verdad. Por eso el problema del mal no puede decidirse en la acción. Solo el pensamiento puede ponerse en camino para entender el mal.

Para conocer el error hay que pensarlo. El acceso al evento de la verdad, a su comprensión, es el pensamiento. El problema del mal no es una cuestión de la moral, por lo menos de una moral que se decida solamente en la acción. Ella no tiene ni noción del evento de la verdad, se atiene más bien a leyes y reglas que brotan de la razón, no del ser.

Por eso constituye una tergiversación creer que el hombre puede ser moralmente responsable del mal. Semejante pensamiento elude la pregunta por el auténtico mal. Este no se da nunca en sucesos históricos, sino en un origen de estos sucesos. El origen se esconde en el evento del error. Según Heidegger, lo terrible no es que matemos, sino que no atendamos al origen de la posibilidad de matar. Es absurdo creer que Heidegger haya saludado con complacencia el hecho de matar en la historia. Pero si esta es un error, el dolor pertenece a ella.

Heidegger advierte una vez: «El peligro malo y por eso más perverso es el pensamiento mismo, por cuanto este tiene que pensar contra sí mismo y pocas veces es capaz de hacerlo»^[66]. Recordemos que Hannah Arendt caracterizó una vez la «banalidad del mal» como «irreflexión»^[67]. Para Heidegger el mal pertenece al pensamiento. En cuanto este esclarece el ser, esclarece el mal. Pues también el mal pertenece a la narrativa del mundo. Un mundo más allá del mal es un mundo más allá de la historia.

¿Quién tiene la culpa de la historia? ¿Quién maneja la palanca de lo «monstruoso»? ¿Es responsable Hitler? ¿Puso él el planeta en llamas? ¿O bien el culpable es Mao? ¿Tiene Eichmann la responsabilidad de Auschwitz? ¿O bien la culpa recae sobre un grupo de grandes criminales, quizá de una camarilla en el trasfondo? ¿Y quién tiene la culpa de Birkenau? ¿La conferencia de Wannsee? ¿Es culpable el alemán? ¿Es culpable Heidegger? ¿Necesitamos culpables? ¿Nos tranquilizamos cuando sabemos quiénes son los culpables?

Las víctimas son las que formulan estas preguntas. Y los que las impiden quieren hacerlas aparecer como preguntas inhumanas. Las víctimas son la huella de una culpa que necesita culpables. Las víctimas son las huellas de una historia que nos incitan a conocer a los culpables. Pero ¿dónde termina esta huella? ¿Termina alguna vez?

Una historia sin culpables es insoportable.

Heidegger no sería el pensador que es si no hubiese contado la historia trágica hasta el final. Para él es incuestionable que su pensamiento se disuelve por entero en ella. En general, para poder ser pensador, es necesaria la participación en la gran narrativa. El pensamiento no solo está en la historia, él mismo es historia.

Según Heidegger, para el «pensamiento esencial», «la libertad de error, el largo e inútil error, del que “aprenden” lo más esencial solamente los destinados y dispuestos a pensar»^[68], es una especie de autoconfirmación. La «historia de la filosofía» «ciertamente no es la “historia” de los errores en el sentido de la adición histórica de

un error a otro». Pero sí es «en sí una odisea en la que se experimenta el error y cada vez un terreno escabroso de la verdad del ser». Aquí «no somos ni de lejos suficientemente expertos en viajes para errar a través de esta historia sin terminar en la constatación de lo falso, o en una cosa del mismo valor, como son los elogios vacíos de los filósofos». La «decidida no científicidad de la filosofía» solo puede osarse si los filósofos están decididos a «errar a través de los extravíos de su historia, es decir, a pensar desde el fondo como interrogantes y solo como tales».

Esta ha sido la actitud a partir de la cual fueron escritos los *Cuadernos negros*. La libertad an-árquica del pensamiento, como un preguntar an-árquico, exige una «libertad para errar». Esta libertad para osar, liberada de la ciencia, libera para la historia. El pensamiento an-árquico emprende su odisea. La alternativa, el procedimiento técnico de la ciencia, es su final no trágico. La exención de error es una rutina técnica. Con ello termina el pensamiento.

El pensamiento de Heidegger se ha ramificado en caminos, ha exigido experimentar en ellos. De hecho, este pensamiento es un intentar, no un experimentar en sentido estricto, es decir, en el sentido de las ciencias naturales, sino un irrumpir también en ámbitos inseguros e incluso en los más inseguros. Por estos caminos la libertad an-árquica del pensamiento se ha desarrollado a su propia manera, es más, se ha escenificado dramáticamente. Apenas hay una filosofía que haya desarrollado el drama del pensamiento como la de Heidegger.

Él era más consciente de esto que otros. Sabía lo que le exigía su pensar, su error. El que «yerra» ha de «soportar también que lo falso, fallido, ambiguo y polisémico» en lo que se encuentra, y que él fomenta, se le atribuya «como lo auténtico de su “querer” y con ello se rechaza la totalidad de su pensamiento»^[69]. Uno de los peligros del error está en que no conocemos en qué erramos. Y ¿cómo ha de poder conocerlo el otro? Quizá lo notamos antes nosotros, pero no podemos impedir que el otro tome el error por lo «auténtico». Así el error trae ineludiblemente una asimetría en la comprensión. Lo que el pensador ha conocido como error, sus lectores lo asumen como verdadero.

En este sentido son persuasivas las aclaraciones de Heidegger sobre la finitud del pensamiento. Él nunca sucumbió a las seducciones del absoluto en el sentido de Hegel, y también rechazó la pretensión por la que la ciencia cree que conquista un saber progresivo. Llevó tan lejos la orientación por la poesía, en primer lugar por la de Hölderlin, naturalmente, que solo le siguieron y seguirán los menos. E incluso ellos quedan muy atrás.

Pero la alabanza del error tiene sus límites. Genera desconfianza la desconfianza de todo lo que no pertenece al pensamiento. Parece que en este pensamiento, con tantas referencias al error, se hace posible un cierto escapismo. Así puede objetarse contra esa manera de pensar que en la filosofía no se debe atender tanto a la dramática narrativa con sus «grandes errores», cuanto al persistente y poco dramático tejido de lo cotidiano y demasiado cotidiano. Y además no puede dudarse de que la

idea de la necesidad del error puede actuar como una inmunización del pensamiento. A veces puede ser estrecha la cresta entre una penetración profunda en el carácter del pensamiento y una observación banal. Frente a la afectación y al desplome del escarpado pensamiento en la tragedia del ser, amenaza el peligro de la farsa e incluso del sainete.

Pocas veces es cómica la filosofía. Y lo mismo puede decirse de los filósofos. Cuando Tales cayó en el pozo mientras observaba el cielo, la criada tracia se rió. Era un accidente típico. Heidegger se limita a observar que con ello se muestra cómo la filosofía es un pensamiento que no permite «hacer nada» y del que «se ríen necesariamente las criadas»^[70]. Es cierto, la filosofía tiene una fama ambigua entre los representantes de la llamada sana razón humana. Y ¿por qué no debería reírse también un filósofo que ve tropezar a otro filósofo en la sublimidad teórica?

La comedia también es una narrativa, una posibilidad de narración. La época de Heidegger no era apropiada para representarse como comedia. Se comete una injusticia con el pensador si se le echa en cara que careció de humor. Pueden abandonarnos las ganas de reír; no hay motivos para reír cuando se cruzan con la vida de una persona dos guerras mundiales y el Holocausto.

Sin embargo, la comedia no se agota con ser divertida. Mientras que la tragedia es grande por el hecho de que muestra al que yerra como moribundo, la comedia es grande por cuanto muestra al que yerra como vivo. Apenas hay otra representación que exponga de modo tan profundo el drama erótico como *La sonrisa de una noche de verano* (*Sommarnattens leende*, 1955), de Ingmar Bergman. Se trata de una comedia, pero presenta experiencias trágicas. Y hay una especie de muchacha de servicio que ríe mucho.

Pero la película de Bergman no significa ni puede significar nada en el paisaje del pensamiento heideggeriano. Eso no ha de reprocharse ni a Heidegger ni a Bergman. Son demasiado diferentes sus experiencias del mundo, y es demasiado diferente el interés. Sabemos qué aspecto tienen las películas que compone un conocedor de Heidegger. *The Thin Red Line* (1998), de Terrence Malick, es una interpretación de *Ser y tiempo*, y constituye una película grandiosa, que solo en un nivel superficial es una película de guerra.

En los escritos publicados de Heidegger no hay nada sobre la comedia, sobre lo cómico. Eso es una constatación y no una crítica. Lo narrativo no tiene ninguna obligación de totalidad. Por eso, en general, las críticas históricas a Heidegger caen en el vacío. Exigen lo que el pensador rechaza explícitamente. Por lo demás, también en la ciencia histórica falta el punto de vista cómico.

Sin embargo, la falta de comedia en su narrativa es digna de notarse en cierto

aspecto. Cuando murió Sófocles, Aristófanes tenía aproximadamente 30 años. Él, junto a los grandes compositores de tragedias, pertenece también a los griegos amados por Heidegger. Sin duda ellos no solo soportaron, sino que además gozaron el hecho de que Aristófanes presentara de manera extraña al filósofo, a Sócrates, en las «nubes» como sofista sin escrúpulos. Y quizás ellos incluso disfrutaron de que él parodiara al dios más terrible, a Dionisos, en *Las ranas*. Es enormemente cómica la manera en que rema con Caronte, que lo llama «barrigón», sobre la laguna de los difuntos y croa en una apuesta con las ranas. ¿Quiénes eran los griegos, que podían reírse de los dioses? ¿Qué habría dicho Heidegger sobre una filosofía cómica, sobre una aparición cómica del «último Dios»?

Bertrand Russell nos ha dado a conocer la paradoja del mentiroso, a saber: «Epiménides, el cretense, dijo: “Todos los cretenses mienten”»^[71]. En el fondo no se trata de una auténtica paradoja, pues el resultado de la frase es la falsedad del enunciado, de manera que tiene que haber por lo menos un par de cretenses que no mienten. La auténtica paradoja del mentiroso se encuentra precisamente en la frase: «Confieso que estoy mintiendo». No puedo decir la verdad y a la vez mentir.

En las referencias de Heidegger al error no tenemos que enfrentarnos con la paradoja del mentiroso. El filósofo no considera el error como un aspecto de la conciencia, sino que lo tiene en cierto modo por un pensamiento que puede errar y tiene que errar incluso en su conciencia. El enunciado nunca es el indicador de tal error; más bien, el que yerra camina «objetivamente» a su perdición. No sabe en absoluto qué sucede. Es como un ciego.

No obstante, los pensamientos de Heidegger sobre el error acarrearán una confusión para la lectura de sus textos. Si el autor de un texto presupone que todo puede ser error, es más, que errar pertenece necesariamente a los caminos del pensamiento, se crea una inmunidad contra el rechazo de un pensamiento como falso e incluso como erróneo. Lo primero todavía podría soportarse, pues resulta difícil de todos modos demostrarle a un filósofo que comete errores. Lo segundo, en cambio, resulta problemático, pues donde el error constituye una necesidad del pensamiento, este pierde su carácter de desviación de la verdad, de pérdida del camino viable.

Además, ya no puede exponerse dónde el pensamiento yerra y dónde no. Sin duda hay concesiones posteriores de Heidegger, por ejemplo, en lo referente al compromiso con el nacionalsocialismo. Los textos mismos que atestiguan este compromiso se presentan como exentos de error. Y la afirmación de que todo pensamiento filosófico auténtico tiene que errar, ¿no conduce a la posibilidad de que la confesión del error sea una huella del error?

Heidegger no señaló en ningún lugar que él se había equivocado en aquellos

pasajes antisemitas^[72]. Guardó silencio en torno a este asunto, lo mismo que escogió el silencio ante el Holocausto. E incluso si se hubiese confesado a sí mismo un gran error, en el mejor de los casos de ahí se habría seguido tan solo que un verdadero filósofo tiene que errar necesariamente en los riesgos a los que se expone.

El discurso heideggeriano del error sustrae al lector la posibilidad de resistirse a su pensamiento, sin tenerlo que rechazar en su conjunto. Esa es una de las medidas de Heidegger para apremiar a la lectura de sus textos. Como un seductor dramatiza eróticamente el mundo del seducido y con ello lo saca de quicio, el pensador sitúa constantemente a los que piensan con él ante la decisión de concederlo todo, o bien de alejarse. Muchos no soportan esta presión, y se convierten bien en amantes infinitamente dóciles, o bien en personas que lo abominan. Solo el otro filósofo puede, en su libertad, considerar a Heidegger como amigo y a la vez negarle el seguimiento incondicional.

Si es cierto que el antisemitismo de Heidegger pertenece a la corte de significaciones de los *Protocolos de los sabios de Sión*^[73], entonces el pensamiento de este autor se mueve también en una narrativa, cuya historia de recepción por lo demás no ha terminado todavía. Es una narración en la que el pensamiento yerra an-árquicamente. La resolución a errar es la salida a escena del «judaísmo mundial».

El antisemitismo fue a lo largo de un decenio aproximadamente «el más terrible de todos los huéspedes»^[74] en el pensamiento de Heidegger. La pregunta de cómo pudo suceder eso ignora el evento del error. Sería tan osado afirmar que las catástrofes de la historia universal son testimonios del error como opinar que los sujetos de estas catástrofes siempre lo supieron todo sobre los sucesos y sus entrelazamientos. ¿Puede un único sujeto ser responsable por toda una guerra mundial? Para Heidegger estaba claro que el pensamiento se halla expuesto al «abismo de la libertad». El pensamiento yerra, y en el error no hay ni responsabilidad ni culpa.

Es muy posible que Heidegger, al final de su vida, cuando se trataba de ordenar para la publicación el legado de este cuerpo, que sin duda era para él el preferido, tuvo los *Cuadernos negros* por una huella del error en el sentido del pensamiento an-árquico. La libertad, dejar que las cosas y los hombres sean, imponía dejar intacto el *corpus*. Donde no hay nada fuera del errar, no puede evitarse el error. Heidegger se decidió a la publicación intacta sin remordimientos de conciencia.

Esta decisión puede contener un acento creativo. «Quizá», escribe Heidegger una vez, «solo mis errores tenían todavía una fuerza de escándalo en una época cargada de exactitudes a las que les falta la verdad desde hace mucho tiempo»^[75]. Las huellas del error sin duda son escandalosas. Agitan algo que no puede integrarse en la

comprensión lógica de la verdad. Independientemente de la pregunta de si Heidegger tiene razón en su juicio sobre la modernidad, parece ser un drama singular ver derrumbarse al pensador. Hoy no se derrumba ningún pensador más^[76]. ¿Quería situarnos ante este hecho con la publicación?

Naturalmente, nadie puede responder la pregunta. Quizá pretendía otra cosa, quizá se le había escapado algún detalle particular. En definitiva, el trabajo en el legado tenía que terminarse porque desaparecían las fuerzas. Pero el pensador habría caído por detrás de su pensamiento si hubiese retocado los apuntes. Fidelidad al pensamiento es fidelidad al error. Los *Cuadernos negros* son el testimonio auténtico de esta fidelidad.

El que yerra carece de culpa. La idea de que Heidegger de alguna manera habría podido excusarse de su pensamiento es débil. Su silencio sin duda también es aquí y allá un pasar por alto. Y también es cierto que después de la destrucción del tercer Reich tanteó, urdió estrategias. Pero, en definitiva, el pensamiento permaneció fiel a sí mismo en el silencio. Allí donde se responsabilizó públicamente del error, hizo concesiones.

La pregunta es qué actitud tomamos nosotros con relación a tal pensamiento, cómo soportamos que un filósofo tache con semejante carencia de responsabilidad representaciones y expectativas de la moral. ¿No veía Heidegger lo que estaba sucediendo con los judíos? ¿No conocía el deber de apoyarlos filosóficamente? ¿No hay ninguna responsabilidad del filósofo, del escritor, del artista, etc.? Esta pregunta es una renuncia a la libertad an-árquica. Quien la plantea se somete a una moral normativa. Hoy ayudar no es ninguna excepción, es normal. Pero que la ayuda se produzca con mayor frecuencia que en los tiempos de Heidegger pertenece al mundo de las mentiras, que hoy también son normales.

La pregunta de la responsabilidad colisiona con un pensamiento que cuestiona el derecho a esta pregunta. Decidir esa colisión marca *el límite*. Quien tiene la responsabilidad por un elemento irrenunciable del pensamiento y de la acción, no encontrará en el pensamiento de Heidegger nada que lo confirme. Quien intenta habitar en el pensamiento de Heidegger, tiene que abandonar las expectativas de responsabilidad y culpa. Este límite está claro después de la publicación de los *Cuadernos negros*.

La concepción usual de la filosofía presupone un filósofo responsable, un sujeto referido a sí mismo. Y parece como si, en este aspecto, fuera un sujeto especial. La reflexión ¿no debe aclarar al sujeto que él está tanto más en la luz de la responsabilidad cuanto más reflexiona? ¿No es el filósofo la conciencia de la época?

En cierto modo el deber está inscrito en el alma filosófica. Esta lee en sí la llamada a expresar solamente lo que puede defenderse. El filósofo es el hombre

universal, que cultiva el universo del otro; es abogado de dominadores y oprimidos, de ricos y pobres. Si hay algo que nadie sabe, él tiene que saberlo, pues conoce lo primero y lo último. Y su insomnio metafísico lo conduce incluso más allá de eso.

Si el ser vivo llamado hombre es racional como tal, el filósofo se convierte en una máquina de la razón, en un robot que calcula el bien de la humanidad. Tiene que expulsar de la filosofía las debilidades humanas de la pasión, de la injusticia, de la estrechez de miras y de la ignorancia. Sin duda ama, pero ama la razón.

Por supuesto, tampoco aquí está claro sin más con qué voz habla el filósofo, dado que esta es la del hombre universal, la voz de la razón. Escuchar esta voz, ¿no es una expropiación, que se cumple en el hecho de que eso oído deberá repetirse? El filósofo, como oyente de la razón, es una translucidez que desaparece en la producción lógica del mundo.

La modalidad filosófica de Heidegger es un signo que refiere a algo. Aquí nadie es señor en su casa. La referencia va dirigida a la «historia del ser», que arroja «los dados»^[77]. «A veces esta» permite «la apariencia de que la obra del hombre determina dónde caen los dados». El sujeto se atribuye a sí mismo la producción de la que brotan los órdenes de la vida. Y así no hay otra cosa que este sujeto; la integración del mundo en él es perfecta. Pero esa interpretación es una confusión, una tergiversación ontológica.

La caída de los dados se rige por el «declive» en el que acontece la verdad. «Solo los que suben» conocen este ángulo de inclinación de la verdad. Y los que ascienden son sin duda los pensadores. Ellos se exponen al acto por el que la verdad arroja, a la casualidad de una determinación ineludible, que carece de fundamento por completo. Pero tampoco los que «ascienden» se convierten en maestros de la verdad. Los filósofos son ciertamente los «jugadores» y, sin embargo, son tan solo los «jugadores jugados»^[78]. El «jugador jugado» es libre y al mismo tiempo obedece al destino.

Los filósofos hablan con voz prestada. Lo que ellos dicen, nunca lo dicen en nombre propio. Son el eco, una respuesta de la que nunca pueden responsabilizarse. Este pensamiento es antiguo. El pensamiento se piensa a sí mismo; esto es una profunda penetración en el evento del filosofar. El filósofo por primera vez es filósofo en sentido estricto y por entero cuando perece en la tragedia de la verdad. Asciende para precipitarse, no a las fuentes, sino al volcán.

Nada angustiaba tanto a Heidegger como la posibilidad de «carecer de historia»^[79]. La «Poesía del mundo»^[80] es el espacio de juego de su pensamiento. Carencia de historia es carencia de poesía, es pérdida de lo narrativo, de la tragedia, de la acción, y también pérdida, en el sentido de Nietzsche, de la posibilidad de poder dar un ejemplo de la vida filosófica. El «desencanto del mundo» (M. Weber) se totaliza en

una normalización omnipresente del pensamiento y de la acción. En el lugar de la acción trágica se introduce la responsabilidad moral, y el argumento ocupa el lugar del pensamiento trágico.

Imre Kertész ha hablado de la «narración de Auschwitz»^[81], de Auschwitz como «un componente indispensable del mito europeo». A primera vista, esta forma de hablar es legítima. No puede cuestionarse que Auschwitz se ha convertido en la fuente de una serie de narraciones inolvidables. Auschwitz se ha convertido en «Auschwitz», en una narrativa, en un mito. Auschwitz es lo que no puede narrarse, «Auschwitz» es la narración. «Europa» es también «Auschwitz».

En este sentido, el Holocausto pertenece a la poesía del mundo, se encuentra más allá de lo «carente de historia». Por eso, Kertész y Peter Szondi^[82], el amigo de Paul Celan, contradicen al pensamiento de Adorno, concretamente en su afirmación de que es «bárbaro» «escribir una poesía después de Auschwitz»^[83]; esta frase es un giro hiperbólico en el carácter mítico de «Auschwitz». Por todas partes en la poesía del mundo resuena el eco de «Auschwitz».

Vistas así las cosas, los *Protocolos de los sabios de Sión* y «Auschwitz» forman una unidad interdependiente. Ambos pertenecen a la gran narrativa del error, que Heidegger cuenta. No digo que él hablara realmente de lo uno o de lo otro, que asumiera explícitamente ambas cosas en su inconfundible narrativa de la historia del ser. Pero allí donde el mundo se presenta como una historia narrable, siguen siendo posibles el pensamiento de Heidegger, los *Protocolos* y «Auschwitz». Sigue siendo un trauma que fuera posible Auschwitz.

¿Es una confusión, es un error la afirmación de que los *Protocolos* y «Auschwitz» están entrelazados? Lo están de múltiples maneras, pero bajo una modalidad que no podemos saber. No hay duda de que separamos los mitos nocivos de los útiles. Pero ¿es esto un criterio? Ciertamente hay que discernir la credibilidad de las narraciones. Pero los fantasmas, las ficciones, las mentiras, pertenecen a la historia. Nos afligen, nos perturban, nos arrojan hacia el error. ¿Y a quién diremos esto en un mundo en el que desde hace tiempo lo virtual suplanta lo real, que se hace cada vez menos claro?

Al final el pensamiento de Heidegger vuelve a aparecer bajo otra luz. ¿No hemos de decir que «Auschwitz» solo es posible en la poesía del mundo? En tal caso, ¿no sería Heidegger el filósofo que, errando en los *Protocolos*, salvó «Auschwitz»? En este sentido, entre la *Fuga del error* y la *Fuga de la muerte* habría una conexión^[84]. La historia del ser es una historia del error. Ofrece un lugar a todo lo «monstruoso» y lo «titánico». Ella misma pertenece a esto «titánico».

El «encuentro entre Celan y Heidegger» fue caracterizado como un episodio casi mítico de nuestra época^[85]. El hecho de que encuentros entre poetas y pensadores

puedan alcanzar una significación mítica es un pensamiento heideggeriano. Y con ese pensamiento Alain Badiou se inscribe en una narrativa dramática. También para él la historia mantiene la condición de una narración (y de ahí se desprende la función epocal de la «revolución cultural», etc.).

Badiou no dudaba de que Celan no podía ignorar el «silencio total» de Heidegger «sobre la aniquilación». Pero amplía la significación del encuentro. A su juicio, Celan quiso saber de Heidegger cuál era la tarea de la filosofía en el curso del siglo xx. Y Heidegger remitió «precisamente a la poesía», «de modo que el poeta se encontró ante él más solo que nunca». Y además, en el silencio de Heidegger pudo experimentar Celan «qué traía al final el fetichismo filosófico de la poesía», a saber, la claudicación del pensamiento ante el compromiso frente al nacionalsocialismo.

Desde su punto de vista, el «sentido más profundo» de la poesía de Celan es «liberarnos de este fetichismo y liberar la poesía de sus parásitos especulativos y devolverla a la hermandad de su tiempo, de modo que en el futuro esté cerca en el pensamiento a las ciencias, al amor y al proyecto político». La dolorosa relación de Celan con Heidegger sin duda también estaba influida por el escepticismo frente a una idea que afirmaba la superioridad de la poesía sobre el pensamiento. La cuestión es si Heidegger se obligó a esta idea.

La fidelidad de Heidegger a la poesía no acarrea la implicación de que someta el pensamiento a ella. Hay pasajes en su pensamiento que sugieren tal jerarquía, pero hay otros que la invierten. Heidegger pensaba que la historia acontece como una poesía del mundo. Creía reconocer la huella o el origen de esta poesía en el error. Creía haber encontrado la fuente de la poesía.

Celan podía ver en Heidegger al filósofo que, a partir del pensamiento, concedía el más amplio sentido a la poesía en la historia. En este don podía reconocerse el poeta, en medio de todo el dolor. Sin duda Celan quería saber cómo y por qué Heidegger no podía romper el silencio. Ve que él «se atraganta en sus errores», «que no hace como si nunca hubiese errado», ve al que «no esconde la mancha que lleva inherente»^[86]. Y sin duda habría rechazado en absoluto una ética del error y habría acentuado la responsabilidad de la poesía. Pero, más allá de eso, encontraba en Heidegger al pensador que, en la amenazante o ya llegada falta de poesía, no veía la catástrofe, sino que, cosa peor, veía la imposibilidad de la catástrofe. Sin poesía y además perdida la posibilidad de la catástrofe.

Vivimos en un mundo del argumento. Quizá procede de la técnica y sirve a ella un pensamiento funcional, que se le somete. Quizá procede del bien de la humanidad y sirve a él. El argumento es la clave de un mundo que renuncia al mito. Su verdad, la racionalidad, no rebota en lo narrativo. Más bien, lo aniquila. Se penetra con la

mirada en lo que quiere afirmarse como narrativo o mito. La verdad del argumento destruye además el mito de que «Auschwitz» es una forma de la racionalidad misma. Es llevada por una sobriedad que está obligada al detalle. El detalle es la norma del argumento.

Argumentar contra la verdad del argumento es una autocontradicción performativa. Todas las fuerzas que lo intentan tienen que reconocer su complicidad, o bien se hacen ridículas. Nunca fue tan difícil como hoy «estar contra algo». Y eso se debe a que este «contra» tiene que doblegarse ante las condiciones contra las que quiere proceder. Estar fuera del argumento significa estar fuera del mundo.

La técnica es la «casa del ser»^[87]. Si no estuviera de por medio el tono narrativo, podríamos confirmar la frase. La técnica se ha hecho demasiado usual como para que se puedan tomar en serio las historias del origen y del autoctonismo. Constituye el centro de nuestro habitar, del que ha venido siempre. Por lo tanto, ya no se puede estar «contra la técnica». Prescindiendo de que nunca fue la suma de los utensilios, los aparatos constituyen una presencia de la inmanencia absoluta. Habitamos técnicamente, en el medio de la técnica. Nuestra sobriedad manda no hacer de eso ninguna gran historia. Esto corresponde al argumento, que regula los descarríos. Nos encadenamos con agrado, quizá con una modalidad un poco decadente, pero en la mayoría de los casos de forma ilustrada y tolerante.

No es importante la cuestión de si en la verdad del argumento hay o no una ética normativa. La sobriedad del detalle no se puede seducir para conseguir la «grandeza». Si ella organiza los pequeños detalles de la vida de manera pragmática, infinitamente eficiente y corregible, podemos estar seguros de la «verdad de la democracia»^[88]. No necesita ningún alfa y ningún omega. Es la abeja de la vida cotidiana, que se cuenta las historias de su intimidad moderada, para compartirlas con los que sienten de la misma manera. En lo público domina una comunicación un poco aburrida que, sin embargo, tiene la gran ventaja de mantener en pequeña escala la frustración de los descontentos. No es malo que ellos no digan lo que piensan. Nadie ama el argumento, pero eso no es ningún argumento. No hay alternativa.

Hay un argumento incluso para la narración. La película es su mejor objeto. Con ello el argumento engendra en el mundo una esfera virtual, en la que los sujetos pueden satisfacer sus necesidades narrativas. Hay argumentos para decir que la película es un descendiente de la tragedia. Sirve al desmontaje del estado afectivo. Por lo tanto, la afirmación de que ya no hay ninguna narrativa no era sobria, no era suficientemente detallada. El mundo, visto con precisión, está lleno de narraciones. Pero ya no es ninguna narración.

La poesía fue siempre un evento de la intimidad. Solo tenía fuerza fundadora de mundo donde el argumento no se había normalizado todavía. Pero el argumento normalizado sabe lo que tiene en la poesía. Por eso existen hoy tantos poetas y poetisas como no los ha habido nunca. El medio les transmite la atención que merece su trabajo en el lenguaje. Así, la poesía también participa en este mundo, que deja

participar a todos y cada uno de los que quieren hacerlo.

En el mundo del argumento se ha volatilizado el drama del pensamiento. Ese mundo se desvive en aplicaciones solicitadas, en las que muestra su utilidad. Ya la pregunta de si puede haber todavía filosofía en este mundo fracasa en el detalle. La pregunta misma comienza a perder sus contornos, su significación^[89]. Lo que hay, lo que no hay, ¿quién ha de decirlo? Es absurdo querer escapar a los argumentos. Los discursos funcionan. No hay ninguna catástrofe a la vista.



PETER TRAWNY (Gelsenkirchen, 1964) es profesor en la Universidad de Wuppertal y fundador y director del Instituto Martin Heidegger, perteneciente a la misma institución. Ha sido profesor invitado en universidades y centros de investigación de Austria, Japón y China.

Especialista en la obra de Heidegger, realizó estancias de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo y ha sido editor tanto de diversos volúmenes de la Obra Completa de este autor, entre ellos los recientemente publicados *Cuadernos negros*.

Es, también, autor de estudios sobre la obra de Ernst Jünger y Hannah Arendt, entre otros.

Notas

[1] M. Heidegger, *Nietzsche*, I, Pfullingen, Neske Verlag, 1961, p. 9 [trad. cast.: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005]. <<

[2] Íd., *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximanders und Parmenides*, GA 35, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2012, p. 83. <<

[3] Íd., *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1978. <<

[4] E. Jünger, *Federbälle*, I y II, Stuttgart, Klett, 1980, p. 13. <<

[5] M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2013, p. 904. <<

[6] Íd., *Heraklit* 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens*. 2. *Logik*. *Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1994, p. 123. <<

[7] Íd., *Gedachtes*, GA 81, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2007, p. 44. <<

[8] ¿Conocía Heidegger la *Fuga de la muerte* de Celan, publicado en 1952? El contacto entre ambos existía ya; no obstante, que yo sepa, no hay ningún testimonio que acredite el conocimiento de dicho poema por parte de Heidegger. Y, sin embargo, la «fuga del error» es la «fuga de la muerte». Por lo demás, el poema de Celan, de cara al Holocausto, es una reivindicación vinculante. <<

[9] M. Heidegger, *Gedachtes*, *op. cit.*, p. 316. <<

[10] Íd., *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1951, p. 11. <<

[11] «La función narrativa pierde sus functores, los grandes héroes, los grandes peligros, las grandes odiseas y la gran meta». J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Viena, Edition Passaghen, 1968, p.14 [trad. cast.: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987]. A diferencia de Lyotard, para nosotros no representa ningún problema la falta de sentido de la «función narrativa». <<

[12] M. Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1973, p. 87. <<

[13] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 17
[trad. cast.: *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada, 2005]. <<

[14] Cf. U. Greiner, *Darf gross irren, wer gross dichtet?* En *Zeit*, edición *online*, 2006, edición 24: «“Quien piensa en grande, tiene que errar en grande”, dijo el filósofo Heidegger, cuando se aludía su complicidad con el nacionalsocialismo. La frase, en lugar de mostrar arrepentimiento, delata una arrogancia altiva». <<

[15] M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, GA 96, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2014, p. 171. En el invierno de 1955-1956 Heidegger habla todavía de que el «autoctonismo» ha sido el presupuesto de «toda época grande de la humanidad» (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1997, p. 47 [trad. cast.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991]). <<

[16] Ibíd., p. 230. <<

[17] Ibíd., p. 243. Cf. mi libro *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015. <<

[18] J. Kaube, *Die Endschlacht der planetarischen Verbrecherbanden*, en *FAZ*, 13 de marzo de 2014, 61, 10: «En sentido estricto no se trata de filosofía, pues no hay ni argumentos ni reflexión». <<

[19] P. Trawny, *Heidegger y el mito...*, op. cit., pp. 37 ss. <<

[20] El criterio para este juicio lo ofrece W. Benz, *Was ist Antisemitismus?*, Múnich, Beck, 2005. <<

[21] F. Nietzsche, «Schopenhauer als Erzieher», en *Unzeitgemässe Betrachtungen*. DSA 1, Berlín, De Gruyter, 1980, p. 350 s. [trad. cast.: *Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999]. <<

[22] M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2014, p. 31. <<

[23] Ibíd., p. 248. <<

[24] M. Heidegger, «Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2000, p. 333. <<

[25] F. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, *op. cit.*, p. 417. <<

[26] Ibíd., p. 351. <<

[27] «Principio todavía, pero principio de anarquía». R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Bienne-París, Diaphanes, 2013, p. 15. Comparto con Schürmann un interés semejante. Sin embargo, entre 1982, fecha de la primera aparición del libro, y 2014, han sucedido muchas cosas, con lo cual no me refiero en exclusiva a la publicación de un gran número de tomos de la edición general. <<

[28] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, GA 95, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2014, p. 81. <<

[29] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 2003, A 277 [trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1976]. <<

[30] M. Heidegger, *Parmenides*, GA 54, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1992, pp. 119, 125 [trad. cast.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005]. <<

[31] Íd., *Zum Ereignis-Denken*, op. cit., p. 1277. <<

[32] Íd., *Überlegungen VII-XI*, *op. cit.*, p. 417. Cf. también *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt del Meno, 1989, p. 374 [trad. cast.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003]: «Pues el proyecto experimentado no sucede en la dirección de la representación de una esencia general (γένος), sino en la originaria entrada histórica en el lugar del instante del Da-sein. ¿En qué medida sucede eso en la tragedia griega?». <<

[33] Íd., *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1996, p. 356 [trad. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000]; cf. también J.-L. Nancy, *Das nackte Denken*, Zúrich-Berlín, Diaphanes, 2014, pp. 103-140. <<

[34] Ibíd., p. 354. <<

[35] Íd., *Vom Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 188 [trad. cast.: *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2009]. <<

[36] Ibíd., pp. 196 s. <<

[37] Ibíd., p. 194. <<

[38] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op. cit., p. 22. <<

[39] Ibíd., p. 24 (la cursiva es mía). <<

[40] Cf. mi texto *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlín, Matthes & Seitz, 2011. Junto a la seriedad filosófica, que va unida a la pregunta por un concepto de «saber» distinto del científico, hay también aquí una dimensión de sociología del saber, que repercutió nocivamente en la investigación de Heidegger. No hay duda de que Heidegger en el «saber» como una relación con la «verdad del ser» a la postre tenía en mente el pensamiento y la vida filosóficos; en cambio, los «heideggerianos» lo entendieron como una llamada a tomar partido incondicionalmente por el pensamiento propio de Heidegger. Ellos creen que Heidegger no cae en el error. Pero, como él mismo acentúa, ese es un enfoque falso.

<<

[⁴¹] M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, op. cit., p. 584. <<

[42] Habermas, ya al principio de su *Teoría de la acción comunicativa* escribe: «A este respecto alcanza una importancia especial la teoría de la argumentación, pues esta tiene la tarea de reconstruir los presupuestos y condiciones formal-pragmáticos de una conducta explícitamente racional». J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt del Meno, 1981, p. 16 [trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, tomo 1: *Racionalidad de la acción y racionalización social*]. <<

[43] M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, op. cit., p. 1072. <<

[44] Aristóteles, *Poética*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1450a38, p. 82. <<

[45] Sófocles, *Antígona, Edipo Rey, Electra*, Barcelona, Labor, 1979, p. 67. <<

[46] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, GA 53, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1984, p. 108. <<

[47] Íd. *Überlegungen XII-XV (Cuadernos negros 1939-1941)*, GA 96, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2014, p. 202. <<

[48] J.-L. Nancy, *Das nackte Denken*, op. cit., pp. 19 s. <<

[49] M. Heidegger, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 268. <<

[50] Íd., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, p. 118. <<

[51] Íd., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 266; *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., p. 410. <<

[52] Aristóteles, *Poética*, *op. cit.*, 1450b25. <<

[53] M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, *op. cit.*, p. 274. <<

[54] Íd., *Zum Ereignis-Denken*, op. cit., p. 844. <<

[55] Íd., *Überlegungen XII-XV*, *op. cit.*, p. 251; *Zum Ereignis-Denken*, *op. cit.*, p. 845.

<<

[56] Íd., *Überlegungen XII-XV*, *op. cit.*, p. 238. <<

[57] Cf. mi libro *Ins Wasser geschrieben. Philosophische Versuche über die Intimität*,
Berlín, Matthes & Seitz, 2013. <<

[58] H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen in politischen Denken I*, München, 1994, p. 9 [trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003]. <<

[59] M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche* (1944-1945), GA 77, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1995, p. 120. <<

[60] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, p. 151. <<

[61] Por supuesto, sé que los párrafos 54-60 de *Ser y tiempo* se ocupan de la «conciencia» y de la «culpa». Esos párrafos proporcionan puntos de vista sorprendentes. Ahora bien, prescindiendo de que «culpa» y «conciencia» apenas tienen que ver aquí algo con moral normativa, Heidegger nunca volvió a tratar el tema. Algo impidió esta reanudación, que por lo demás es usual en él. <<

[62] Sófocles, *Antígona*, *Edipo Rey*, *Electra*, *op. cit.*, pp. 163 ss. <<

[63] Ernst Tugendhat, en su influyente tesis doctoral sobre el *Concepto de verdad en Husserl y Heidegger* (Berlín, De Gruyter, 1970, pp. 389 ss.) critica precisamente esto en la concepción de la verdad en Heidegger. Dice que este se quedó en una «inmediatez precrítica». Solamente el «fondo afectivo de nuestras concepciones y representaciones» aportaría un signo para lo verdadero y lo falso. Yo voy más lejos y afirmo que ni siquiera el «fondo afectivo» puede organizar la diferencia entre verdadero y falso. <<

[64] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, op. cit., p. 94. <<

[65] Íd., *Brief über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 359. <<

[66] Íd., *Anmerkungen* II, 153, en *Anmerkungen* I-V, GA 97, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2015. <<

[67] H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Piper, 1986, p. 57 [trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003]. <<

[68] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, *op. cit.*, p. 227. <<

[69] Íd., *Anmerkungen II*, en *Anmerkungen I-V*, *op. cit.*, p. 196. <<

[70] M. Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, *op. cit.*, p. 432. <<

[71] B. Russell, «Mathematical Logic as based on the theory of types», en *American Journal of Mathematics*, 30 (1908), p. 222. <<

[72] Quizá con excepción de un poema para Hannah Arendt. Cf. P. Trawny, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, op. cit., pp. 142 s. <<

[73] He formulado esta tesis en *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Mi afirmación ha sido criticada esgrimiendo que no puedo probar que Heidegger los leyó. No puedo aceptar la objeción. El concepto de «judaísmo mundial» ya pertenece de suyo a un contexto de la leyenda de una conjuración mundial de los judíos. Tan pronto como alguien lo utiliza, se mueve en una narrativa que los *Protocolos* desarrollan. Wolfgang Benz los caracteriza como un «incunable de texto» con «un carácter absoluto de referencia» (W. Benz, *Was ist Antisemitismus?*, *op. cit.*, p. 192). Según esto, Heidegger se descarría en una narración que posiblemente él no estudió. Esa narración es el error de su antisemitismo. <<

[74] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1885-1889. KSA 12, *op. cit.*, p. 125 [trad. cast.: *Fragmentos póstumos: Volumen IV, 1885-1889*, Madrid, Tecnos, 2008]. <<

[75] M. Heidegger, *Überlegungen* II-VII, GA 94, l. c., p. 404. <<

[76] ¿Es posible que el corpus de Jürgen Habermas sea uno de los primeros en los que no pueda encontrarse en absoluto algo escandaloso? En Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Sartre, Arendt, Derrida, Nancy, Badiou, e incluso en Gadamer, topamos siempre con disonancias. La normalización prende. La filosofía del futuro será la integración consumada. <<

[77] M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*. 1. *Die Geschichte des Seyns*. 2. Kōivón. *Aus der Geschichte des Seyns*. GA 69, Frankfurt del Meno, 2012, p. 213 [trad. cast.: *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011]. <<

[78] Íd., *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, *op. cit.*, p. 612. <<

[79] Íd., *Überlegungen XII-XV*, GA 96, *op. cit.*, p. 131. <<

[80] Íd., *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. *Einblick in das was ist*. 2. *Grundsätze des Denkens*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 2005, p. 56. <<

[81] I. Kertész, *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschiessungskommando neu lädt*, Reinbek, Rowohlt, 1999, pp. 52, 85, 88. <<

[82] «Después de Auschwitz no es posible ninguna poesía, a no ser que sea sobre la base de Auschwitz». P Szondi, «Durch die Enge geführt. Versuch über die Verständlichkeit des modernen Gedichts», en *Celan-Studien*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1972, pp. 102 s. <<

[83] T.W. Adorno, «Kultur und Gesellschaft», en *Kultur und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2003, p. 30. <<

[84] Naturalmente, con ello no queremos decir que el pensamiento de Heidegger y la poesía de Celan formen parte de un mismo capítulo. Así, ignoraríamos el problema doloroso que se esconde en esta constelación y que las *Reflexiones* y las *Anotaciones* confirman. Lo que yo quiero decir es que el pensamiento de Heidegger acoge con agrado la poesía y su comprensión de sí misma. Parece un poco cómico, pero está claro que Heidegger atribuyó a la poesía una importancia mayor que Habermas. Sin embargo, este tiene razones para su decisión. <<

[85] A. Badiou, *Manifest für die Philosophie*, Viena, Turia+Kant, 2010, pp. 79 s. [trad. cast.: *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990]. <<

[86] B. Badiou, H. Höler, A. Stoll y B. Wiedemann (eds.), *Herzzeit: Ingeborg Bachmann/Paul Celan, Der Briefwechsel*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2008, p. 118.

<<

[87] M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, op. cit., p. 313. Allí dice el autor con toda naturalidad: «El lenguaje es la casa del ser». <<

[88] J.-L. Nancy, *Wahrheit der Demokratie*, Viena, Passagen, 2009 [trad. cast.: *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009]. <<

[89] La normalización universal en la unidad de la técnica, del capital y del medio lo integra todo, y en consecuencia también la filosofía. Hay aproximadamente ocho tipos diferentes de filosofía integrada: 1. Un tipo ilustrado de la controladora crítica moral-sociológica; 2. el tipo de la ciencia técnica, que se siente obligado por completo a la funcionalidad de la técnica y de la ciencia (filosofía analítica, filosofía de la mente); 3. un tipo que reacciona ante las preguntas de aplicación que brotan de la técnica (ética aplicada, etc.); 4. un tipo de afirmación, muy adecuado a la época, de un posible y exigido carácter de mercancía de la filosofía, en una situación de unidad de técnica, capital y medio, que no se asusta ante formas de vida con falsa apariencia de no conformistas (en parte con envoltura de «arte de vida asiático»); 5. un tipo que se integra como aparente negación de la integración; 6. un tipo que, por la intensificación de la actitud filosófica, intenta (en vano) sustraerse a la unidad de técnica, capital y medio; 7. un tipo integrado con las correcciones cristianas; 8. un tipo académico que, aunque apenas puede moverse en su pura conformidad, por lo menos es capaz de evitar el carácter de mercancía del pensamiento (y esto, naturalmente, representa una debilidad desde la perspectiva de la unidad de técnica, capital y medio). <<