

¿Quién teme a Martin Heidegger?

Blas Matamoro

Hay incontables versiones de Heidegger, entre las cuales, unas pocas privilegiadas por la cercanía y la atracción mezclada de reticencia y temor reverencial que las caracterizan. Entre ellas, la de Hans-Georg Gadamer¹. En efecto, Gadamer conoció al maestro en su juventud, como estudiante, y recibió de primera mano aquel impacto que Heidegger supo suscitar en los medios filosóficos alemanes de la posguerra. Frente a la enseñanza académica, una juventud atormentada por la derrota, la desorientación política y la crisis económica, exigía un nuevo mensaje. El de Heidegger resultaba a menudo ininteligible, pero siempre hipnótico. A ello se sumaba el aspecto informal del profesor, a medias campesino y suburbial, en nada parecido al empaque de los antiguos catedráticos.

En ese momento, además, el filósofo en ciernes atravesaba lo más crítico de su drama religioso. Poseído de su tarea, parecía escucharse sólo a sí mismo, a la vez que era notoria esa penuria del lenguaje que consiguió convertir en categoría filosófica. Gadamer, en ocasiones, lo encuentra intraducible a la propia lengua alemana y recuerda aquella tarde en que, leyéndose, Heidegger dio un puñetazo sobre la mesa y exclamó: «¡Esto es chino!» (idioma inepto para la filosofía, según él mismo decía).

Cuando se identificaba, solía considerarse un teólogo cristiano, obsesionado por la condena y la salvación. Veía a la humanidad abocada a la invocación de un dios salvador, Dios si se prefiere, siempre con germánica mayúscula. Pero la suya era la teología secreta de un Dios oculto, ajena a la revelación tanto como a la iluminación. Por eso, de esa teología se extrajo un pensamiento ateo, no siempre incompatible con la ciencia de Dios, entendido como objeto virtual. En efecto, el ser heideggeriano tiene algunas de las notas del Dios de los monoteísmos: anterioridad de todo lo que aparece, acontecimiento, aquello que se oculta en cuanto muestra.

En otra dirección, el incipiente ontólogo trataba de construir el sentido a partir del Sentido fundamental que hay en la facticidad de la vida, donde todo, o sea algo, siempre es, según decía en carta a Jaspers (27 de junio

¹ *Hans-Georg Gadamer: Los caminos de Heidegger, traducción de Ángela Ackermann Pileri, Herder, Barcelona, 2002, 409 páginas.*

de 1922)². Si se quiere, estamos ante un acto de fe: lo que existe, de hecho, tiene un Sentido fundamental. Cabe insistir: fundamental y único. El problema es si se puede extraer del hecho o, por el contrario, si exige sumergirse en él y no salir sin perderlo. Este Heidegger investiga las categorías de la vida y, no obstante sus defensas (el vitalismo tenía la nefanda cualidad de ser francés), parece un vitalista: la filosofía no es una ciencia y, por lo tanto, no hay que categorizar sino vivir, pues en la vida vivida, si vale el pleonasma, está el sentido del ser. Menuda contradicción, desde luego, pero es la que alimenta su obra posterior. La advierte leyendo a Hegel: «La paradoja de Hegel: ser y nada son idénticos. Pues, ¡vaya notable comienzo el que se fija Hegel! El ser como plenamente negativo, lo indeterminado inmediato» (carta a Jaspers, 10 de diciembre de 1925).

En efecto, la primitiva exploración heideggeriana del ser es su consideración como algo formal y abstracto, ser y nada como constituyentes del devenir, que parece lo verdaderamente concreto. Esto ya lo había pensado Hegel, pero a Heidegger le interesa otra cosa: el ser que no tiene devenir, movimiento ni historia, por lo que tampoco se lo puede conceptualizar. A pesar de ser conceptualmente desorganizado, Schelling se le da como más avanzado que Hegel. Al menos, llega más lejos, a esa lejanía que atrae a Heidegger. Ser como sustancia absoluta y plena o como su vaciado negativo, absoluta vacuidad, plenitud de la nada. Lo desconcierta, no obstante, el hecho de que *Sein* (ser) sea verbo y que, como todo verbo, se mueva, en tanto *Nichts* (nada) es sustantivo, es decir que tiene la quietud sustancial subrayada por el hecho gramatical de ser neutro en alemán: *das Nichts*.

La vida, ciertamente, no es definible. No se deja definir y por eso es vida o sea que es lo que es, pobre redundancia que es lo único que podemos decir de ella. Heidegger, cuando la aborda, se vale de figuras, en especial de metáforas: el intento y el riesgo del vagabundo que avanza por caminos a menudo enmarañados por la espesura de la floresta o la bruma que rodea a todo lo vivo y que encuentra, como quien no los quiere, los claros del bosque. Cortafuegos, zonas de luz y sombra, claroscurios, contraluces, campo raso donde algo atrae inopinadamente nuestra atención y nos promete el don del sentido, no obstante mostrarse herméticamente cerrado. El sentido lo sentimos, valga el eco, y lo poseemos en tanto no se nos ocurra formularlo. Bibliotecas de versos románticos alemanes nos cuentan esta escena, la del viajero que anda sin rumbo por paisajes solitarios y que, de pronto, advierte la fuente del sentido en un objeto mínimo. Entonces, se pone a

² Las citas de la correspondencia Heidegger-Jaspers se extraen de *Martin Heidegger-Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, ed. Walter Biemel y Hans Saner, Piper, München, 1992.

cantar. La música es la mejor manera de aceptar el don. La música, frente a lo transparente de la consciencia, es brumosa como la vida. Tal vez en esta fijación inicial de Heidegger en la vida arraigue su posterior consideración privilegiada de la muerte, ya que no hay la una sin la otra.

Es en este punto donde vida y ser encuentran una sutura: la experiencia. El ser: privación, carencia, existencia finita, caduca y efímera, consciente de su mortalidad, sin participación en la eternidad de lo divino ¿puede pensarse más allá de su fugaz temporalidad? Sí, en la experiencia, memoria del tiempo. Gadamer se vale de este momento para definir al hombre como un ser de experiencia. Histórico, apostillo de mi cuenta. Por la suya, Heidegger exige de la experiencia, para que sea filosóficamente válida, la angustia existencial, una angustia silenciosa que recuerda la que Kierkegaard atribuye a nuestra naturaleza caída, signada por el Pecado Original que nadie cometió y todos pagamos. Sólo esta ansiedad taciturna da sello auténtico a nuestra existencia. De aquí surgen los discípulos heréticos del maestro, los existencialistas que construyen una antropología de la existencia como buena fe que se vive angustiosamente.

Hay otras derivas, por cierto, que admite Heidegger. Una es la nihilista. Finito e histórico, el ser se está desvaneciendo constantemente, a la vez que constituye la plenitud del tiempo, o sea del futuro, capaz de reunirlo todo en un instante. Ya Hegel había observado que el ser, momento del espíritu, siempre está en el ahora (*Jetzt*). Si se privilegia esta cualidad de la desaparición, el ser nos señala un camino aniquilador. Las dos facetas del nihilismo contemporáneo lo escenifican: la contemplación pasiva de las desapariciones que propugnan ciertas sectas religiosas de inspiración oriental, o el terrorismo como nihilismo activo, que asume la autodestrucción del ser como una práctica.

La deriva opuesta y, por eso mismo, complementaria de la anterior, es la mística. Inquieta especialmente a Gadamer, que es un filósofo del diálogo, del explicitarse de la palabra en la escucha y la réplica, porque la mística es la disciplina contraria, la de lo implícito radical. Para Heidegger –y esto explica sus malas relaciones con la lengua alemana, a la que amaba como a una suerte de esposa insoportable, segunda edición de una madre igualmente insoportable– lo que es digno de pensarse no puede decirse. El pensamiento auténtico es pensamiento sin lenguaje y su manifestación sólo puede alcanzar a constituirse en atormentado balbuceo. Si hubiese en Heidegger un declarado creyente, la comprensión estaría asegurada por la ayuda de Dios. Pero Dios queda fuera del juego (lo cual no implica su inexistencia), como si estuviera muerto o se ocultara tras una infinita distancia prescindente. Entonces, ¿quién legitima ese comprender sin decir que es el verdadero pensamiento?

Una lectura religiosa de Heidegger propone volver al punto de partida y de extravío de la modernidad, cuando empezó el olvido del ser en la historia. Volver a Dios. Lo contrario es perderse en el tiempo histórico, el bosque donde se borran los senderos, sin Dios y sin origen. La historia es un vivir como irse muriendo, pautado a cada instante por el cristiano *memento mori*. La muerte es la mediadora entre el ser y la nada, entre lo que desaparece y lo que nunca apareció. Sólo puede dotarla de plenitud la presencia de Dios, radical y único garante de toda realidad. Todo, si no optamos por considerar que la nada es la esencia del ser oculta en ese cofre cerrado que, en figura heideggeriana, custodia el tesoro del ser mismo. En este caso, la nada puede ser sacralizada y tomar el lugar de la radicalidad divina, hacerse una serena religión del vacío que se convierte en reverso y verdad de la plenitud. La nada en Heidegger es activa, es, simplemente, o nada menos, y no se trata de una mera ausencia de ser. Por eso ha inventado el verbo *nadear* (*nichten*) como signo activo de esa absoluta e infinita pasividad que a la nada suponemos habitualmente.

En cualquiera de los casos, el ser se puede identificar con Dios, volviendo al Maestro Eckart en su *Opus tripartitus*, Un Dios que, al darnos el ser, nos ha dado la muerte y sometido nuestra existencia a una trágica falta de libertad. No podemos elegir la muerte, ella ha elegido por nosotros. Tampoco podemos elegir no haber nacido. Nuestras libertades, si existen, se juegan entre esos dos parámetros fatales. Quizá sea éste el lugar de esa facticidad donde Heidegger sitúa el comienzo de todo: en el principio era el hecho, el acontecer, lo que se convierte en sucedido histórico.

Gadamer enmarca y reitera el gran aporte de Heidegger a nuestra herencia filosófica: la pregunta por el ser: decir que se pregunta por el ser. Lo paradójico de esta decisiva cuestión es que la pregunta por el ser no tiene respuesta y la existencia humana resulta absurda, a contar desde la existencia del filósofo que se pregunta por el ser. El grave error de Occidente, a partir de Aristóteles, es dejar de preguntarse por el ser, negar lo absurdo de la empresa ontológica. Pero ¿no basta con preguntarse una sola vez por el ser, por boca de los presocráticos, y considerar la historia de la filosofía como una respuesta diferida? Es lo que, por ejemplo, Hegel sugeriría a Heidegger. Pregunte usted pero no se desespere si la respuesta es provisoria y el tiempo la modifica

No hay respuesta porque toda afirmación sobre el ser es tautológica y denuncia algo indecible: el ser es... Pero hay connotaciones que van acotando el campo de inquietudes acerca del ser: presencia (Aristóteles), ahora (Hegel), yo soy (Kierkegaard, Stirner), querer e impulsar (Schopenhauer, Freud). Dicho de otra manera: si bien no puede haber una hermenéutica de