

## Selecciones

### El misterio del campanario

Martin Heidegger

Presentación, versión y notas de José Luis Cancelo

El misterio de la torre comienza en el hogar del sacristán, en la cama misma de Heidegger. Los «campaneros» —nos dice— llegan en la madrugada de Navidad a la «casa del sacristán». Heidegger se refiere a la casa de su padre, Friedrich Heidegger, sacristán de la iglesia de San Martín de Messkirch. Su madre, Johanna Heidegger, es «*Mesnermutter*», expresión que, para mayor claridad, traducimos por la «esposa del sacristán». Su hermano Fritz y el mismo Heidegger son «*Mesnerbuben*», los «chicos del sacristán». Todo en la casa de los padres de Heidegger está referido al sacristán. Lo realmente importante es el sacristán. Pero el sacristán es *de la* iglesia. Heidegger contempla su propia casa como una prolongación de la iglesia. Y en la iglesia está el misterio del campanario.

En la casa del sacristán, Heidegger “juega” a “decir la misa”, contempla la comunión religiosa profundamente vivida de su madre y el carácter silencioso, noble y comprensivo del padre en las discrepancias religiosas de sus conciudadanos<sup>1</sup>. En la casa del sacristán se prepara con mimo el misterio de la Noche-Buena y Heidegger vibra con las emociones de Navidad. Una atmósfera espiritual y religiosa envuelve la casa del sacristán. El misterio de la torre comienza en el hogar del sacristán.

De San Martín, el Santo protector de la iglesia, de la cual su padre es el sacristán, recibe Heidegger su nombre el día del bautismo. Durante toda su vida Heidegger obsequió a su “santo” con frecuentes visitas a la iglesia de Messkirch, principalmente el «Elfte-elfte», el día once del mes once, el día de la festividad de San Martín, y se colocaba en el primer asiento del fondo del

<sup>1</sup> Más datos sobre los padres de Heidegger pueden verse en nuestro trabajo. En *recuerdo de Martin Heidegger. Un pensar en camino*. ARBOR, enero, 1977, pp. 24-28.

banco de la izquierda, en el amplio presbiterio, frente al altar en el que se celebra la Misa cara al pueblo.

Heidegger evoca con simpatía la modesta dignidad del oficio de su padre. Y él mismo se recuerda con agrado como el hijo del sacristán, el monaguillo y campanero de la iglesia de San Martín? A Heidegger le agrada la dignidad que tiene lo sencillo. Le gusta más el camino campesino que la autopista, escuchar los golpes del hacha del leñador que los ruidos de las máquinas. Lo sencillo guarda el secreto de lo que dura. Lo simple, que brilla también en su tumba presidida por una estrella de ocho picos, es la estrella hacia la que su pensar se puso en camino. Y en toda su vida no hizo más que esto, caminar hacia ella. También el campanario es *///* camino hacia lo *Máximo*.

Heidegger reitera siempre que puede, que la cuestión del hombre no es una pregunta sobre el hombre. La apelación a una instancia superior al hombre para poder hablar de él, no solamente establece la absoluta trascendencia de la verdad respecto del hombre, sino que le convierte en un ser dependiente, subordinado, contingente y en el humilde servidor que la verdad *necesita*. También aquí, en este breve escrito que presentamos, el misterio no es el del campanario, sino el del Ser. El protagonista no es el campanario, aunque se mencionen y detallen cada una de las campanas y sus funciones. El punto central es el Ser y es su voz la que se escucha a través del tañido de las campanas anunciando las fiestas, comunicando la muerte o convocando a la oración. El campanario es solamente una “señal”, una “advertencia”. La

<sup>2</sup> Heidegger reconoció durante toda su vida la humildad y pobreza de su origen social y sintió siempre deudor de esa sencillez: «Ich stamme aus einem armen und einfachen Elternhaus» «Procedo de un hogar pobre y sencillo», escribía en una carta a las autoridades civiles de Freiburg en 1945. Cfr. Hugo Ott, *Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktzeit und Studium*, en “Freiburger Diözesan-Archiv”, 104. Band, 1984. Verlag Herder Freiburg, p. 317. Heidegger recuerda también con satisfacción una anécdota relacionada con la iglesia y que le ocurrió siendo un niño. A raíz del Concilio Vaticano I, la comunidad católica de Messkirch experimentó en sí misma una dolorosa escisión. Los que no aceptaban, entre otras cosas, la infalibilidad del Papa, pasaron a constituir la iglesia de los “viejos católicos”. La iglesia de San Martín pasó a manos de ellos. Los católicos tuvieron, entonces, que improvisar una iglesia acondicionando diez graneros, era una iglesia de emergencia (Notkirche) dedicada al Corazón de Jesús (Herz Jesu Kirche) y en la cual fue bautizado Heidegger el día 29 de septiembre de 1889. En 1895 la comunidad de los “viejos católicos” había disminuido tanto que se vieron obligados a devolver la iglesia de San Martín. El sacristán de los “viejos católicos”, sin duda para evitar un encuentro molesto con el sacristán católico, Friedrich Heidegger, entregó, el día uno de diciembre, las llaves de la iglesia al mismo Heidegger, entonces un niño de seis años. A Heidegger le gustaba recordar, como una autolabanza ingenua e inocente, este episodio: él, un niño de seis años, había recibido las llaves de la iglesia. Aunque Heidegger recordara a veces el caso, no pretendía con ello insinuar simbolismos impertinentes, sino sencillamente manifestar el agrado que encuentra en reconocerse como el hijo del sacristán y el honor que experimenta al sentirse portador de las llaves de algo tan importante como la iglesia. La sencillez y humildad de Heidegger aparece igualmente en el título original de este escrito. Heidegger quiere hablarlos “Vom Geheimnis des Glockenturms”, quiere decirnos *algo* en torno al (*Vom*) misterio del campanario. No escribe como quien tiene la clave del misterio, sino como quien quiere contribuir y ofrecer su aportación a desvelar ese enigma. Por eso, una versión más ajustada diría “Contribución al misterio del campanario”.

invitación y la voz viene de *dentro* aunque se escuche en el campanario. El hombre solamente es luz en la luz e irradiación del Ser, saltando a la verdad del Ser retenido en el interior del mismo. La iniciativa viene siempre del Ser. El campanario es uno de los caminos que nos conducen al Ser llamados por el Ser. Nadie puede llegar a la verdad si no es por la verdad misma. «*Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg*». Nadie, que no la tenga, la alcanza. Los que la tienen, la tienen por el Ser. Ponernos en el camino de la verdad es un don y un regalo de la verdad misma —nos repire también aquí en "El misterio del campanario".

La verdad se manifiesta, pero permanece en el misterio. En este escrito se nos dice que se presenta «*stets gewandelt*», constantemente en camino y adquiriendo formas cada vez nuevas e irrepetibles (*unwiederholbar*). Estramos ante la maravilla del eterno retorno de lo Mismo en su devenir, del encanto estruendado de las diferencias de lo Mismo, del devenir de lo permanente. El Ser es en sí mismo absoluto, pero su sentido cambia históricamente, epocalmente porque su relación con el hombre es *siempre* dentro del horizonte del tiempo. Habría que estar dentro del fundamento del Ser para poder comprender el cambio de lo permanente, pero esto es imposible, el Ser es impensable en su misterio. De él conocemos su luz y en su luz pensamos, hablamos, descubrimos su cercanía, su protección y su venida lenta y constante hacia nosotros. En su autodonación misteriosa de instantes amplios encontramos serenidad, hogar, paz, estabilidad en la espera hasta llegar a su manifestación última, en la que encontraremos su amparo insondable.

El último tañido de campana sonará en la «cordillera» del Ser (*bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns*). Así concluye *El misterio del campanario*. El lenguaje de Heidegger es alegórico. El Ser no es una "cordillera" como tampoco un "sendero en la campiña" (*Feldweg*) ni el "país natal" (*Heimat*). Todos estos términos son símbolos nominativos del Ser. En *Gelassenheit* leemos: «*Aus dem Boden der Heimat gedeiht ein Werk*», una obra próspera cuando crece sobre el suelo del país natal. El "país natal" no es, sin más, la patria y, menos aún, el lugar de nacimiento. El "país natal" es el Ser comprendido históricamente, que es el único modo de acceso al Ser que tiene el hombre. La imagen "Heimat", ya se vierta como país natal, patria u hogar, es el Ser en su relación al tiempo y al espacio propios no solamente de la existencia de las personas singulares, sino también en relación al tiempo y al espacio propios de la existencia de un pueblo, una raza, una nación, la misma humanidad a través de sus generaciones. A todos ellos y a cada uno en su relación singular espacio-temporal, el Ser les dirige la palabra, una palabra lenta y larga, pero que constituye para cada cual el "país natal" y el "hogar". El largo camino, la palabra larga, dice Heidegger, es el don y el regalo del Ser (*Heimat*). En este "hogar" prosperan las obras duraderas.

En *Feldweg*, refiriéndose también a las campanas de la iglesia de San Martín, comenta: «Lentas, como dudando, resuenan las once campanadas en la noche. La vieja campana (...) tiembla bajo los golpes del martillo de las horas...

Con el último tañido el silencio se hace más silencioso... Lo Simple se ha hecho todavía más simple». Heidegger salta del silencio del último tañido, al Ser que, reduciendo al silencio, un silencio de plenitud, se manifiesta como lo Simple. Igualmente el "Feldweg", el camino que se adentra en la campiña, es el Ser en cuanto se destina al mundo y a su paso todo comienza a germinar y a tener una palabra.

Pues bien, en *El misterio del campanario* se nos dice que el último tañido de campana sonará en la "cordillera" del Ser (*ins Gebirg des Seyns*). ¿Qué quiere decirnos la imagen de la "cordillera" sobre el Ser? Tal vez quiera decirnos que, como la cordillera, el Ser es majestuosidad, grandeza, potencia, belleza, armonía, fejanía y proximidad, infinitud, serenidad, estabilidad, protección, alturas inalcanzables, silencio y evocación. El último tañido de campana sonará aquí, en este regazo hogareño y seguro del Ser. Pero ¿qué significa todo esto? ¿No es esta una forma de hablarnos y de reconocer el misterio que está más allá del tiempo, del espacio y de la muerte y al que nos llama el campanario? ¿No se está aquí rozando el misterio de la *eternidad*, esa gigantesca cordillera donde resonará para siempre el último tañido de las fiestas, de la oración y de la muerte, allí donde no habrá más que fiesta, alabanza y vida? Todo parece indicar que Heidegger reconoce y acepta el *envío* que el campanario hace a este misterio. La educación y vivencias religiosas que Heidegger adquirió en el hogar de la familia, un hogar cristiano, ocupado, además, con las cosas de la iglesia y escuchando con asiduidad la palabra del Señor, no solamente reviven en el Heidegger maduro como recuerdos nostálgicos de la niñez y adolescencia, sino que aquellas vivencias aparecen aquí, en *El misterio del campanario*, como realidades indiscutibles asumidas que se potencian, adquieren volumen y densidad en la mente del pensador. De chaval, Heidegger "jugaba" a "decir la Misa", pero lo hacía en serio. Todo esto podría venir en ayuda de nuestra interpretación.<sup>3</sup>

La duda, no obstante, sobre nuestra interpretación, siempre es posible. El Ser de Heidegger, en última instancia, no se sabe qué es. Para todas estas cosas el pensamiento heideggeriano está todavía en camino. Más aún, él nos dice, una y otra vez, que su pretensión es disponernos para pensar aquello que todavía está por pensar. Su reflexión filosófica es verdaderamente un "Holzweg", un camino en el bosque. No un camino que se interrumpe, ni un camino que no conduce a ninguna parte, sino un camino todavía no transitado y que no sabemos a qué meta pueda conducir.

Una cosa, no obstante, es cierta. El campanario nos sumerge en el misterio, sentimos la potencia y la serenidad de su latido, pero se nos escapa *lo que es*. Heidegger, como un camino que nos es familiar, para llevarnos, adentrarnos,

<sup>3</sup> Remitimos, para mejor comprensión, a la versión y comentario que hicimos del "Discurso familiar" (*Tischrede*) que Heidegger pronunció con ocasión de la ordenación sacerdotal de su sobrino. Cf. *Filosofía y Sacerdocio. Texto y contexto de un discurso familiar de Heidegger*. Revista Agustiniiana de Espiritualidad, 1970, pp. 409-425. Más impresionante aún es escuchar la unión con la que Heidegger leyó aquel breve discurso.

deterernos frente al misterio y poder mirar su rostro invisible. Hacer esto es hacer mucho. Misterio es precisamente eso, lo que se manifiesta y al mismo tiempo se oculta. Heidegger señala el misterio del Ser, ese misterio que muy vagamente presentimos en la Navidad, pero no nos *intra-duce*, no nos lleva de la mano y gradualmente *dentro* de él. Hacer esto es imposible. Heidegger sólo puede *indicar* el camino. El "salto" es tarea de cada cual.

Aristóteles solía decir que cuanto más viejo se hacía, más amante era de los mitos. El lenguaje alegórico y el lenguaje de los símbolos son lenguajes evocativos, no son el lenguaje de las definiciones. Los símbolos dicen lo real, pero sin enconsetarlo. Los mitos y los símbolos lo dicen todo. En el fondo no dicen nada y cada vez pueden estar diciendo algo nuevo. Esta es su fuerza. Heidegger la conoce y la utiliza consciente de que el pensador lo único que *hoy* puede hacer es despertar *al sentido* de la pregunta que interroga por el Ser y nada más. Este es el destino del Ser. El *misterio del campanario* nos despierta, una vez más, a esa pregunta. La pregunta no tiene respuesta. Tampoco en *Feldweg* las preguntas reciben una respuesta. Solamente se nos habla de una realidad prodigiosa, saludable y permanente, que se despliega de modo irrepitible y ofrece protección última. Ante su presencia nos lleva el campanario. Y sobre ella es preferible el "silencio conveniente" al "hablar precipitado".

La poderosa torre cuadrangular de la iglesia de San Martín de Messkirch se prolonga en un cuerpo octogonal, de espacios más reducidos, en el que están las esferas del reloj y se cubre con un casquete que recuerda un yelmo. Desde "*Feldweg*", desde el campo o desde el cementerio en el que reposa Heidegger, la torre toma el aspecto de vigía, en actitud modesta, pero celosamente sumido en su tarea. Todo lo que cae bajo sus ojos está protegido. Heidegger descansa *seguro*, a su tumba llega la mirada del campanario.

## El misterio del campanario<sup>4</sup>

En las tempranas horas de la Navidad, hacia las tres y media, aproximadamente, de la madrugada, llegaban a la casa del sacristán los chicos encargados de tocar las campanas. La esposa del sacristán les tenía preparada la mesa con café, leche y pastas. La mesa se encontraba junto al árbol de Navidad, y un aroma de abetos y velas, todavía de la Noche-Buena, llenaba el cálido recinto. Durante semanas enteras, tal vez, incluso, durante todo el año los chicos gozaban pensando en aquella hora que habrían de transcurrir en la casa del sacristán. ¿Dónde podría estar oculto su encanto? Ciertamente no en aquello que «saboreaban» los chicos llegados a la casa tan de madrugada en la

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Vom Geheimnis der Glockentürme*, 1956. Hacemos la versión sobre el texto aparecido en *Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1969, pp. 7-10.

noche invernal. Algunos hubieran recibido cosas mejores en sus propias casas. Era, sin embargo, lo otro, lo singular y distinto de la casa, lo desacomodado del instante, la espera del sonar de las campanas y la expectación de la misma fiesta. La emoción comenzaba en la casa misma del sacristán cuando los chicos, una vez saciados, encendían los faroles allí en el pasillo. Se iluminaban con restos de las velas del altar, que el sacristán recogía con este fin y guardaba en una caja de la sacristía. De ella cogíamos también nosotros, los chicos del sacristán, las «velas» para *nuestro* altar. Sobre él, como un juego tomado en serio, «decíamos la Misa»<sup>5</sup>.

Dispuestos y ordenados todos los faroles, los chicos, siguiendo al campanero mayor, emprendían la marcha penosa a través de la nieve y desaparecían en la torre<sup>6</sup>. Las campanas, sobre todo las grandes, se tocaban arriba, en la plataforma misma de las campanas. Era indeciblemente emocionante al «balanceo» previo de las grandes campanas, cuyos badajos, mantenidos fijos con la cuerda de la campana, se les «soltaba» sólo cuando la campana se encontraba en pleno bamboleo. Esto requería, sin duda, una destreza especial. Se hacía así para que cada campana comenzase a sonar con sonido lleno una tras otra. Solamente un oído experimentado podría apreciar si en cada momento el sonido era el «exacto», pues también para terminar se hacía de la misma manera, pero a la inversa; es decir, los badajos eran «apresados» uno tras otro en pleno balanceo de las grandes campanas, y ¡ay! si el campanero cometía entonces la torpeza de dejar «circular» la campana<sup>7</sup>.

Tan pronto se habían extinguido las campanadas que anunciaban las cuatro de la madrugada del día de Navidad, comenzaba a sonar la campana

<sup>5</sup> Aquellos momentos debieron ser verdaderamente emocionantes. Fritz Heidegger recuerda que los chicos comenzaban ya a las dos y media de la madrugada a correr por la plaza de la iglesia para estar a tiempo y no perderse la entrada. M. Heidegger nos dice aquí que la emoción cogía propiamente temperatura en el momento en el que encendían los faroles en el pasillo y preparaban la marcha hacia la torre. Era costumbre, sobre todo en los tiempos de la niñez y adolescencia de Heidegger, que los niños de los hogares cristianos "jugasen" a decir la Misa o rezasen oraciones ante *su* altar, un altar que ellos mismos componían para el momento en la casa, simulando, además, con apañados ropajes, ser sacerdotes. Heidegger, como un chaval más, hacía lo mismo, con la ventaja de que, al ser el hijo del sacristán, disponía de más medios.

<sup>6</sup> La distancia que separa la casa del sacristán de la entrada de la torre es, aproximadamente, de unos treinta metros.

<sup>7</sup> Hemos preferido traducir «fahren» (viajar) por «circular». Nos parece más adecuado. De todos modos, el término «fahren» pertenecía al "argot" de los campaneros. Con ello querían significar el retintineo y falsos tañidos que se producían cuando el badajo no era derendido bien. Se decía, entonces, que se había dejado «circular» la campana. Era todo un arte conseguir que las campanas dejaran de sonar una tras otra sin producir sonidos huecos o mediorañados. El pueblo, sobre todo los jóvenes desesosos de llegar a ser campaneros, estaban al tanto de los posibles fallos. Ser campanero era algo especial y daba cierto prestigio. Heidegger dirá más adelante, refiriéndose, sin duda, a su destreza, que los campaneros eran un grupo especial. En la iglesia de San Martín, las campanas, todas ellas relativamente grandes, no se volteaban, sino que se balanceaban. La campana grande requería cuatro campaneros. Las demás, tres o dos. El número total oscilaba entre quince y veinte ya que eran siete las campanas. Todos ellos estaban pendientes del campanero mayor, quien transmitía a cada grupo las órdenes precisas para comenzar o terminar.

más pequeña, «la Tres» («das Dreie»), que todos los días había que tocar a las tres de la tarde<sup>8</sup>. De ello se encargaban los chicos del sacristán y, por eso, sus juegos después de comer, se veían siempre interrumpidos. Jugaban en el jardín ducal o en el «puentecillo del mercado» («Marktrückle») delante del ayuntamiento. Muchas veces también, sobre todo en el verano, los chicos iban a jugar a la plataforma de las campanas o al recinto más alto de la armadura de madera de la torre, donde están las esferas del reloj, allí donde hacían sus nidos grujos y vencejos. «La Tres» era también la campana con la que se tocaba a muerto. Con ella se daba «la señal». De «tocar la señal» se encargaba siempre el sacristán mismo.

Al comenzar, pues, a las cuatro de la madrugada el «sonar del sobresalto» (el que despertaba de sobresalto a los que dormían en la pequeña villa), a «la Tres» seguía el sonido oscuro-dulce de «Alve». Después entraba en juego «la de los Niños» («das Kinde») (la campana que llama a niños y jóvenes a la catequesis y al rosario). Luego la «Once» (die «Elfe»), que se tocaba también diariamente y de la que se ocupaba, por lo general, el sacristán ya que a esa hora los chicos se encontraban en la escuela. Luego la «Doce» (die «Zwölf»), que igualmente todos los días se encargaba de dar las horas. Y, por último, «la Grande» («die Grosse»). Con su tañido lleno y grave, que se expandía en la lejanía, concluía el sonar de campanas en la mañana de las grandes festividades. Seguidamente comenzaba el toque de campana que convocaba a la «Misa de Angeles» (Engelamt)<sup>9</sup>. Éste mismo sonar de todas las campanas y su orden también se

<sup>8</sup> Heidegger comienza ahora a nombrar las campanas y a referir el orden en el que cada una de ellas entraba en acción hasta llegar al momento en el que todas sonaban y se producía el sonar del sobresalto» («das Schreckeläuten»), el que despertaba a todo el pueblo a las cuatro de la madrugada. Para dejar de tocar las campanas, el orden era el inverso del que ahora se relata. De ahí la maña y el arte de los campaneros.

Los nombres de las campanas aluden generalmente a las horas, pero se expresan con términos del dialecto suabo o con palabras que los mismos campaneros alteran o inventan, lo que constituye una dificultad para su traducción. Así, la campana «das Dreie» («la Tres») se la denomina de este modo porque tocaba todos los días a las tres de la tarde. «Die Elfe» («la Once») lo hacía a las once, etc. Mayor dificultad presenta la campana llamada «Alve». Posiblemente su nombre esté relacionado, más que con la salvación angélica «Ave María», con la oración llamada «Salve» y que en latín reza «Salve Regina». La superación de la «S» inicial, por parte de los campaneros daría «Alve». Se desconoce igualmente el motivo para llamar «Klanc» a la otra campana. Presumiblemente el nombre lo recibe del «clan» (Klang: sonido, tañido) que se produce al golpear pausadamente sobre ella el martillo de las horas. No se excluye tampoco que se trate de una alteración y dialectización de la palabra latina «clangor» (-oris), clangor. Por todo ello, hemos preferido mantener en el texto los nombres originales «Alve» y «Klanc». El sonar poderoso de las siete campanas impresionó al Nuncio Eugenio Pacelli, más tarde Papa Pío XII, cuando en 1929, acompañado del arzobispo Dr. Conrad Gröber, natural de Messkirch, visitó esta villa. Aquel concierto de campanas celebrando las grandes festividades de la Iglesia le pareció «digno de una catedral» («einer Domkirche würdig»).

<sup>9</sup> Se sabe que en Ertlingen el «sonar del sobresalto» («das Schreckeläuten») no era tanto el que despertaba de golpe, en el profundo silencio de la noche, a los pacíficos ciudadanos como el que sobresaltaba y ahuyentaba de terror al mismísimo Diablo. Según una hermosa creencia

escuchaba siempre, por las tardes, en las Vigilias de las festividades, y allí estaban los chicos del sacristán las más de las veces, a pesar de que ellos desempeñaban su servicio como acólitos y, naturalmente, según la edad pertinente, como acólitos mayores. No pertenecían a los «campaneros», aunque presumiblemente habían tocado *más* que ellos<sup>10</sup>. Los campaneros constituían un grupo especial de muchachos.

Además de las siete campanas mencionadas, pendía sobre la última escalera, que conducía al recinto de las campanas, la «plataada campanilla de la Misa» (das «silberne Messglockle»). Su delgada cuerda recorría la torre entera hasta la entrada de la sacristía. Al llegar el momento de la consagración, el sacristán, a través de esta campanilla, comunicaba a los compañeros que se encontraban en lo alto de la torre, la «señal» del comienzo o cese del sonar de las campanas.

Tampoco faltaban los chicos del sacristán en los días de las «matracas» (die «Rätschen»). Las campanas enmudecían desde Jueves Santo hasta el atardecer del Sábado Santo. Era entonces cuando entraban en acción las matracas para llamar a los oficios religiosos y a la oración. Una serie de martillos de madera, accionados con una manivela, golpeaban sobre dura madera, produciendo un ruido apropiado a los austeros días de la Semana Santa. El matraqueo se llevaba a cabo en las «barandillas» («Gänter») y se hacía de tal manera que la matraca, accionada por los muchachos, cada vez uno y por turnos, se ponía en

popular, admirable por su sentido simbólico, cada tañido de campana en la madrugada de la Navidad traía a la memoria del Demonio aquellos luminosos «Aleluyas» entonados por los Angeles en el nacimiento del Redentor. Sobrecogido de pavor por tal recuerdo, el Diablo no paraba en su huida hasta encontrar refugio en el Infierno, del que se le permitía salir una vez cantado el «Gloria» en la Misa. En su carreta despaavorida hacia el Infierno el Diablo lanzaba al aire salvajes bufidos y gruñidos, perdiendo todo su poder sobre la tierra. (Cfr. *Bäurliche Heimat*, Heft 3, September 1988, Jahrgang 68, p. 417). Es posible que también en Messkirch el «tañido del susro» tuviera igualmente este significado. En la madrugada del día de Navidad se celebraban entonces dos Misas, la «Misa de Angeles» (Engelamt) y la «Misa de los Pastores» (Hirrenamt). La «Misa Solemne» (Hochamt) tenía lugar por lo general, a partir de las nueve de la mañana. Después del «sonar del sobresalto», los veinte campaneros descendían rápidamente a la casa del sacristán. A las cuatro y media, seis de ellos subían de nuevo a la torre y con la campana «Grande» daban la primera señal convocando a la «Misa de Angeles». De ordinario se quedaban en la torre calentando sus manos, entumecidas por las heladas cuerdas de las campanas, con un fuego preparado con cera en una vieja aspillera. Poco antes de las cinco sonaban una vez más todas las campanas y con ello daba comienzo la «Misa de Angeles». En el «Archivo de Heidegger», que se encuentra en el ayuntamiento de Messkirch y que dirige con calor y entusiasmo el ex-rector Konrad Reinauer, pueden consultarse más datos en torno a la historia, vicisitudes e inscripciones de las campanas de la iglesia de San Martín.

<sup>10</sup> Heidegger aclara, en el mismo texto, que el término «gelitren» es la forma suaba de «gelaure» (tocado). La aclaración es necesaria, pues, aunque Heidegger emplea la expresión suaba con intención claramente costumbrista, siempre se podría hacer derivar «gelitren» de «leiden», que significa «padecer», «sufrir». Este matiz es imposible verterlo al castellano. El texto original dice así: «Sie gehörten nicht zu den "Läutern", wenngleich sie vermutlich *mehr* "gelitren" (schwäbisch für "gelauret") haben als die Läuter...», p. 9.

movimiento y se la hacía sonar en las cuatro esquinas, comenzando por la que está frente al ayuntamiento<sup>11</sup>.

Por este tiempo se insinuaban ya sobre la campiña los primeros vestigios de la primavera. Esperanzas extrañamente oscuras soñaban, ante la espectación del verano, con el amplio horizonte dominado por la torre.

Aquella misteriosa fuga, en la que se entrelazaban las festividades de la iglesia y sus Vigilias, el curso de las estaciones del año y las horas de cada día, las de la mañana, mediodía y las de la tarde, evolucionaba con tal ritmo que un tañido de campana penetraba permanentemente los jóvenes corazones, los sueños, las oraciones y los juegos. Es indudablemente ella la que porta en sí, protege, oculta y conserva (*birgt*) uno de los misterios más encantadores, saludables y duraderos del campanario, y nos lo regala como algo que está constantemente en camino, se despliega y crece (*stets gewandelt*), irreplicable, hasta llegar al último tañido en el interior del amparo insondable del Ser (*in Gebirg der Seyns*)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «Gäuter» es la forma suaba de «Gitter», reja, barandilla. La torre cuadrangular de la iglesia de San Martín remata en un balcón con barandas de hierro que la recorre sobre sus cuatro lados. Las matraces se accionaban en las cuatro esquinas que forman las barandillas del mirador, comenzando por la esquina que da directamente al ayuntamiento. Confeccionadas todas ellas en madera, las matraces tienen forma alargada y disponen, al menos las que aún hoy se pueden observar, de cuatro a seis martillos de madera, que accionados por la manivela, golpean sucesivamente. Su construcción es sencilla y, aunque un tanto incómodamente, una sola persona puede sonarlas.

<sup>12</sup> Heidegger preocupado obsesivamente de que una palabra tan importante como el término «Sein» (Ser), se entendiera siempre en el sentido propio que él le da, comenzó a escribir «Sein con "y", es decir, «Seyn» para fijar la atención del lector. Con la misma intención y deseo de resaltar la correlación mutua e inseparable del Ser y la esencia del hombre, comenzó a trazar un «X» sobre la palabra Ser, así  $\text{Ser}$ . Estos usos los mantuvo sólo algún tiempo.

# La postmodernidad de Heidegger\*

Richard E. Palmer

## I. ¿Heidegger postmoderno?

¿Por qué hablar de la «postmodernidad» de Heidegger? Existe una buena razón: para muchos lectores americanos, Heidegger aparece como un retrógrado, un místico o un chiflado. Sus interpretaciones de textos poéticos han sido tomadas, con frecuencia, como ejercicios ideosincrásicos que no merecerían ninguna atención de no referirse a un hombre cuyos mayores logros han sido «en el campo de la filosofía». Sus imitadores y discípulos literarios tampoco le siguen; sus esfuerzos son considerados por los «miembros del establishment» como desviaciones del rigor de la exégesis en

\* Richard E. Palmer (1933) es, en la actualidad, Director del Departamento de Filosofía y Religión del MacMurray College, en Jacksonvill, Illinois (USA). Autor de más de treinta trabajos publicados, la mayoría de ellos sobre temas relacionados con la hermenéutica, el existencialismo y la postmodernidad. La reflexión sobre Heidegger ocupa uno de los puestos centrales en su investigación filosófica, encontrándose entre sus escritos: *Hermeneutic: Interpretation Theory in Scheler, Dilthey, Heidegger and Gadamer; Toward a Postmodern Interpretative Self-Awareness and Heidegger and Humanism: on Heidegger's Doing in the Letter on Humanism*.

El presente estudio sobre la postmodernidad en Heidegger ofrece una visión del pensamiento de este autor desde la exposición de su contribución a un autoconocimiento interpretativo postmoderno, frente al racionalismo tecnológico. Resulta interesante, asimismo, el estudio de las semejanzas y diferencias entre Heidegger y Nietzsche ambos en ruptura con la modernidad, aunque desde distintas perspectivas.

Atendiendo a la dificultad que para la comprensión —también para la traducción— contienen siempre los términos utilizados por Heidegger, se han tenido en cuenta la traducción de *Sein und Zeit* por José Gaos (F.C.E., México, 1951); la traducción francesa de *Heraklit* por Jean Lauray y Patrick Lévy (Gallimard, 1973) y la traducción italiana de *Unterwegs zur Sprache* por Alberto Caracciolo (U. MURSIA & C., Milano, 1973).

(N. del T.)

que en cierto modo. Copérnico mantiene criterios racionales de los griegos. Me parecen acertadas las palabras de Giorgio Abetti: "El mismo Copérnico se puede considerar como el continuador de la escuela griega, ya que desarrolló la idea fundamental de Aristarco aplicándole los métodos geométricos de Tolomeo y de Hiparco"<sup>62</sup>.


Por otra parte, Copérnico realiza un uso selectivo de los principios físicos aristotélicos, que podría sugerir una visión instrumentalista de los mismos, es decir, una especie de argumento *ad hoc*: Se selecciona lo que es útil para la hipótesis heliocéntrica, pero rechazando lo que se le opone. Pero por otra parte, de un modo análogo al de Tolomeo con sus antecesores, puede darse una lectura más bien conservadora. Copérnico busca "romper" con algunos supuestos aristotélicos con el fin de lograr mantener lo más que se pueda la visión tradicional de la astronomía (De modo semejante a como Tolomeo agregó el ecuante, aunque éste constituyese un rompimiento del movimiento circular uniforme).

Me parece que el análisis de los dos textos muestran que Copérnico, incluso en la crítica que aparece en el prefacio de la obra, mantiene la idea renovar en la tradición astronómica, aunque busque con ellos abrir paso a la hipótesis heliocéntrica.

En suma, tanto Tolomeo y Copérnico conservan elementos comunes:

- a) Aceptación de la necesidad de supuestos que se verifican a *posteriori*.
- b) Utilización de recursos "físicos" para reforzar sus posiciones.
- c) Disponibilidad para plantearse hipótesis alternativas.
- d) Disponibilidad de romper o corregir principios o recursos geométricos con tal de perfeccionar el sistema.

Y quizás como principal diferencia se encuentra la disposición de Copérnico de no considerar la apariencia natural como criterio corrector de la teoría.

Los dos autores conservan en gran medida una actitud tradicional entendido esto como cierto respeto a las autoridades del pasado y su anhelo de mantener el sistema armónico y ordenado del universo. 

## En torno a la fenomenología de Heidegger

Ricardo Horneffer  
Universidad Nacional Autónoma de México

### Resumen:

La fenomenología, para Heidegger, es una reconducción de la mirada: la que va del ente al ser. Esto no significa, sin embargo, que se tenga que desechar uno a favor del otro, como lo ha pretendido la tradición metafísica, sino más bien recuperar aquella situación en la que, al menos a-teóricamente, se muestra la estructura del ser del ser-ahí y una cierta pre-comprensión del ser para, a partir de allí, "abrir" la comprensión del ser. Esto lo lleva a cabo Heidegger en cuatro etapas: la aprioridad, la reducción fenomenológica -que no ha de ser confundida con la husserliana-, la construcción fenomenológica y la destrucción de la historia de la ontología.

**Palabras clave:** fenomenología, ontología, hermenéutica.

### Abstract:

*For Heidegger, phenomenology is a renewed view: one that concerns being and not entity. This doesn't mean, however, that one of these sights has to be rejected in behalf of the other, as metaphysical tradition has pretended, but rather to recover a situation in which, at least a-theoretically, the structure of Dasein's being and a certain pre-comprehension of being is shown in order to "uncover" the comprehension of being. Heidegger carries this out in four stages: the apriorism, the phenomenological reduction -not to be confused with that of Husserl-, the phenomenological construction and the destruction of the history of ontology.*

**Key words:** phenomenology, ontology, hermeneutics.

Mucho se ha criticado el modo en el que Heidegger traduce lo escrito por los antiguos, pues no es filológicamente preciso. Se dice, más bien, que desvirtúa los textos, que incluso los llega a falsear, con el único

<sup>62</sup> Giorgio Abetti, *op. cit.*, p. 21.

objeto de acomodarlos a sus propias tesis. Muy señaladamente ocurre eso con los griegos: pensemos, sobre todo, en sus traducciones de los fragmentos de Heráclito relativos al logos, los fragmentos del poema de Parménides o pasajes memorables de *De anima* o de la *Metafísica* de Aristóteles. Se llega incluso a decir que Heidegger habla o escribe "heideggerianés", con lo cual se pretende señalar que lo más "original" de este pensador es el lenguaje que utiliza, y nada más. En efecto, cuando se comparan traducciones "académicamente aceptables" y las propuestas por Heidegger, más todavía cuando el lector posee cierto dominio del idioma del que lo traduce, una primera reacción es la sorpresa, seguida de incredulidad, para terminar en el enojo. Se siente uno "defraudado" por Heidegger, pues no es *objetivo*.

Si, con el tiempo, y a pesar del enojo, se anima uno a leer con un poco más de cuidado, de lo que se percata es de que Heidegger no es un traductor "escolar" sino, más bien, uno "ontológico-hermenéutico". Lo que traduce, no es tanto la literalidad de lo escrito, cuanto el sentido, no siempre evidente, de lo que el autor en cuestión ha dicho. Heidegger busca lo oculto tras lo manifiesto; pero lo oculto no como aquello que de ninguna manera se muestra, lo secreto, lo incógnito, sino como lo no dicho en el sentido de expresado, lo no comprendido enfáticamente, lo supuesto en todo decir.

Para ello, Heidegger emplea el que considera el único método factible: la fenomenología. Eso no significa, sin embargo, que sea un método que pueda ser uniformemente empleado en cualesquiera campos del conocimiento. Antes bien, señala que la fenomenología sólo puede ser entendida como ontología, de modo que con ello niega toda posible diversificación de este método, tal como se pretendió - y se sigue pretendiendo -: fenomenología del espíritu, de la vida, del arte, de la matemática, de los negocios, etc.

Lo que exige la fenomenología es una reconducción de la mirada: la que va del ente al ser. Y si bien se dirige al ser, esto tampoco trae consigo la pretensión de poder, ahora sí, conceptualizarlo en definitiva y ofrecerlo de manera clara y distinta a todo aquel que, ingenuamente, pregunte ¿qué es ser? Muy al contrario de lo que podría pensarse cuando Heidegger identifica fenomenología y ontología, él mismo advierte que

No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica [...] en la esencia de todo auténtico método, en tanto camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado<sup>1</sup>

La tradición metafísica, según Heidegger, parte de la idea, nunca suficientemente explicitada, de que frente a lo cambiante debe haber lo permanente, frente a lo trivial lo necesario, frente a lo inseguro lo seguro, a lo temporal lo eterno, a lo limitado lo indeterminado, al no-ser el ser, frente al hombre Dios como lo en sí intemporal. Esto permitiría, por un lado, desechar a uno de los contrarios, aquel que representa la superficialidad, y concentrarse en el que simboliza el fundamento, lo que puede ser conocido efectivamente y está *separado*. Por el otro, si se parte del supuesto de que *hay* algo idéntico, una vez habiendo comprobado que mediante determinado método se puede acceder a él, el mismo método se vuelve superfluo pues se convierte en una mera técnica que, si se domina, puede ser utilizada por cualquiera, tenga o no noción cierta de lo que hace.

Frente a esta tesis, Heidegger sostiene que no hay tal método como la fenomenología, un recorrido que, de seguir los pasos indicados, asegura lo buscado, simple y sencillamente porque su objeto, el ser, no se muestra como cualquier ente. La situación se complica aún más, pues si bien hay una diferencia ontológica entre ser y ente, el ser, en todo caso, lo es de un ente. ¿Cómo proceder para mostrar el ser, si éste no se comporta como un ente?

Heidegger recupera para la ontología aquello que, de una u otra manera, ésta siempre había despreciado: la inmediatez, el mundo circundante, la cotidianidad, porque en ella ya se encuentra, al menos a teóricamente, la estructura compleja del ser del ser-ahí que, como se sabe, es el ente óntica-ontológicamente señalado para *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser.

La cotidianidad había sido desechada por la tradición porque en ella sólo se mostraba el individuo y su modo personal de vérselas con la vida: sus quehaceres, preocupaciones, relaciones, emociones, voluntades. Estas

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 390.

se abra?, ¿cómo traspasar el encubrimiento de la familiaridad para que el ser se muestre tal como es?, ¿cómo "arrancar" al ser del ente? Por contradictorio que se pueda escuchar, elaborando la analítica existencial de Heidegger muestra, en primer lugar, que en cualquier actividad el ser ahí se encuentra afectivamente en el mundo, que en todo momento "le va su ser", en suma, que el ser ahí es un ser fáctico, abierto a ser mismo. En segundo lugar, que en su modo de ser en el mundo se comporta invariabilmente con entes que no son él mismo y que, para poder hacerlo, tiene en todo caso una pre-comprensión del ser. En otros términos, la tesis básica de Heidegger es que el ser ahí, en todo conducto relativamente a entes, tiene una comprensión, *no* conceptual, del ser, misma que le permite moverse familiarmente en el mundo.

El sentido común diría que si lo que se pretende es "dar razón" - tarea eminente de la filosofía a lo largo de su historia- no se puede proceder de una experiencia, paradójicamente, común. En lugar de ello, Heidegger señala que la fenomenología ha de "[...] *hacer radical* una 'tendencia de ser' esencialmente inherente al ser del 'ser ahí' mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser".<sup>2</sup> Si es el ser ahí el que comprende el ser, y si el objetivo de la ontología es desarrollar la pregunta que interroga por el sentido de éste, la primera tarea de la fenomenología es llevar a cabo la analítica existencial. Lo que esto significa es que la ontología no tiene un fundamento puramente ontológico, sino que su desarrollo tiene una referencia éntica. La pregunta ontológica no puede desplegarse sin su fundamento óntico.

Lo que la analítica existencial descubre es que al ser ahí le es imposible tratar de modo directo y exclusivo con los entes, pues éstos, por sí mismos, carecen de sentido. Éste, propiamente dicho, se da, como ya habíamos indicado, desde una previa comprensión del ser. Sobre lo que hay que llamar la atención es sobre esta pre-visión, sobre la anterioridad del ser respecto del ente. Esta especie de apriorismo no trae consigo la idea, claro está, de una supuesta eternidad o in-temporalidad del ser, sino lo contrario: es desde una comprensión original -no vulgar- del tiempo, que se puede re-velar el ser.

¿Cómo descubrir al ser en su verdad? ¿cómo lograr que la comprensión de término medio y vaga del ser en la que nos movemos cotidianamente

se abra?, ¿cómo traspasar el encubrimiento de la familiaridad para que el ser se muestre tal como es?, ¿cómo "arrancar" al ser del ente? Por contradictorio que se pueda escuchar, elaborando la analítica existencial de Heidegger muestra, en primer lugar, que en cualquier actividad el ser ahí se encuentra afectivamente en el mundo, que en todo momento "le va su ser", en suma, que el ser ahí es un ser fáctico, abierto a ser mismo. En segundo lugar, que en su modo de ser en el mundo se comporta invariabilmente con entes que no son él mismo y que, para poder hacerlo, tiene en todo caso una pre-comprensión del ser. En otros términos, la tesis básica de Heidegger es que el ser ahí, en todo conducto relativamente a entes, tiene una comprensión, *no* conceptual, del ser, misma que le permite moverse familiarmente en el mundo.

Esta reducción no ha de ser confundida con la que lleva a cabo Husserl quien, partiendo de la "actitud natural" del hombre se dirige, mediante la reducción, a la trascendentalidad de la conciencia y sus vivencias, en las cuales sus objetos son correlatos de la conciencia. Vista así, la reducción reproduce aquello que Heidegger quiere evitar: la relación sujeto-objeto.

La "reducción", por sí misma, no constituye el método, pues sería entonces un puramente negativo. Junto con ésta se requiere lo que Heidegger llama la "construcción fenomenológica", un dirigirse expresamente al ser por medio de un ente, el ser ahí, que es esencialmente proyectivo, posibilidad. Es en este sentido que en *Ser y tiempo* dice que "Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como *posibilidad*".<sup>3</sup> No se refiere Heidegger a la posibilidad fáctica, es decir, que la fenomenología, como método, pueda o no llevarse a cabo concretamente o ser sustituida por otro método más apropiado, sino a que el ser, a diferencia de la realidad, sólo es factible de ser construido a partir de la idea de que el ser ahí, a quien "en su ser le va su ser", es un ser que no se limita a vivir el momento, el "ahí", sino que se proyecta a partir de una determinada pre-comprensión. Con otras palabras, que el ser y el ser ahí se pertenecen de tal modo que "Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein".<sup>4</sup>

Ahora bien, el término "construcción" podría dar la falsa idea de que el ser, a mayor construcción, se muestre cada vez más propiamente, que emerja del subsuelo y se edifique sólidamente conforme se le agreguen

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>3</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, p. 45.

<sup>4</sup> Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1974, p. 24. Las cursivas son mías.



Es la complejidad propia del habla, que es lenguaje existencial, a la que le son inherentes el escuchar y el silencio, la que condujo a Heidegger, en su diálogo con los pensadores de la tradición, a no sólo traducirlos, sino interpretarlos desde su propio horizonte y con la intención de *hacer*, quizá por primera ocasión, fenomenología, es decir, desarrollar la pregunta que interroga por el *sentido* del ser. Ejemplos hay innumerables, pero me gustaría aludir a uno que considero, además de mayor, extremadamente bello. Me refiero a la “traducción” que hace Heidegger de aquel pasaje del *Fedro* en el que Platón introduce su teoría de la reminiscencia. En primer lugar, leeré una traducción “académicamente aceptable” para después dar lectura a la traducción “fenomenológico-ontológica” de Heidegger.

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino.<sup>6</sup>

Heidegger traduce este mismo pasaje del siguiente modo:

Pues un alma que nunca ha visto la verdad, o sea, que no comprende nada de la verdad como tal nunca podrá adoptar la figura del hombre ya que el hombre, en correspondencia con su modo de ser, debe comprender el ente aborotándolo en la perspectiva de su esencia, o sea, de su ser, de tal manera que partiendo de la multiplicidad de lo percibido [ente] vuelva a un concepto. Este conocimiento conceptual del ente en su ser es la reminiscencia de aquello que nuestra alma vislumbró en otro tiempo, o sea, previamente, de lo que vislumbró mientras seguía a Dios y miraba más allá de lo que nosotros ahora, esto es, en la existencia cotidiana, llamamos el ente, y en este mirar más allá del ente alcanzaba el verdadero ente, o sea, al ser mismo. Por esto es que con razón sólo el pensar de los filósofos está dotado de alas porque este pensar siempre está, en la medida de lo posible, cerca de Dios, y precisamente por ello es divino.<sup>7</sup>

nuevos conceptos, nuevas categorías, hasta que se evidencie de modo absoluto. Contrariamente a esto, la tesis heideggeriana implica que la histórica construcción del ser ha traído consigo una serie de deformaciones que, antes de mostrar el ser, más bien lo han encubierto, ocultado. Por el permanente uso de ciertos conceptos clave, éstos han perdido su significado, se han empobrecido a tal grado que, en lugar de abrir el horizonte del ser, lo han angostado a tal grado, que al ser se lo da por supuesto, ya no se cuestiona su sentido temporal, sino se le toma como aquello que, de por sí -sin necesidad de preguntar-, está *presente* en todo decir y hacer. Con esto, la historia de la metafísica ha hecho del ser lo más lejano e incomprensible, lo insondable y misterioso.

Lo anterior no significa, sin embargo, que haya habido un momento “original” en la historia de la metafísica en el que el ser se haya descubierto plenamente. No hay, así Heidegger, un absoluto, llámese ser, sustancia, esencia o Dios, que fundamente todo lo ente. El ser, más bien, se *da* o *donna* si se aprende a escuchar lo no dicho en lo dicho, si se “permite ver” aquello que sólo seña, si se ilumina el instante. Así, la fenomenología ha de practicar la “destrucción” de la historia de la ontología, que no consiste en su negación, sino en dar un paso atrás, un regreso crítico a la tradición con el objeto de comprender con propiedad aquellos conceptos que permitieron entrever el sentido del ser.

A manera de conclusión, podemos decir que la aprioridad, la reducción, la construcción y la destrucción conforman, en su íntima interconexión, el método fenomenológico. Pero surge irremediablemente la pregunta ¿cómo aplicarlo?

A lo largo de su obra, Heidegger utilizó este método constantemente. No otro fue el que empleó cuando, en su pregunta por el ser, dialogó y cuestionó a los grandes filósofos y poetas: Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Meister Eckhart, Duns Scoto, Descartes, Silesius, Kant, Hegel, Hölderlin, Husserl, George, Rilke. Con todos ellos se valió de la máxima ¡a las cosas mismas!, e intentó, como señala en *Ser y tiempo*, que logos significara eminentemente “habla” y no sólo, aunque también, “[...] razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición”.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Platón, *Fedro*, Diálogos, vol. III, trad. Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 249 b-c.

<sup>7</sup> Heidegger, *Los problemas...*, pp. 387-388.

<sup>8</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 42.

Lo que he pretendido mostrar es que Heidegger, al traducir, *hace* fenomenología. En la cotidianidad, en la que el ser ahí utiliza los entes, su entorno, con una sorprendente naturalidad, con una familiaridad sin trabas. no se hace expresa la condición de posibilidad para tal actitud, que es la pre-comprensión tácita del ser (lo a priori). Ésta ha caído en el olvido, ha sido ocultada. La fenomenología, "el pensar de los filósofos", ha de lograr que la mirada, en lugar de permanecer anclada en lo ente, se vuelva (reducción) al ser, lo re-memore, y lo capte en su esencia verdadera (construcción). Éste, según Platón, es el concepto que, si es verdadero, lo será supra-temporalmente. Según Heidegger, y acá cobra sentido la destrucción, la verdad del ser es la temporalidad originaria, que no es aquella que puede ser medida y referida gramaticalmente con un pasado, presente y futuro, sino como apertura, posibilidad de hacer la pregunta por el ser.

Hace prácticamente 80 años, en las últimas líneas de la Introducción a *Ser y tiempo*, Heidegger escribe una reflexión que hoy, a más de 30 años de su muerte, es definitivamente más inhóspita: "Donde las fuerzas son esencialmente menores, y encima el dominio del ser que se trata de abrir es mucho más difícil ontológicamente que el que tenía: ante sí los griegos, ha de ser mayor la complicación de los conceptos y la dureza de la expresión".<sup>8</sup>

En Platón, es el alma *individual* la que olvida y es ella misma la que ha de esforzarse por comenzar a recordar tomando como punto de partida la percepción. ¿Sucedo lo mismo con Heidegger?, ¿es cada ser ahí el que ha de romper con la barrera de lo familiar para poder aproximarse a la experiencia del ser? Si esto es así, ¿debe cada uno aplicar el método fenomenológico por sí mismo?

Recordemos que tanto para el uno como para el otro el preguntar tiene un lugar primordial. En Platón no sólo tiene la función de ayudar al otro a recordar lo que ya sabía, sino que es una señal de amistad, es un aprender a caminar juntos por el sendero del conocimiento. En Heidegger, además de que la pregunta tiene la peculiaridad de tener una dirección que le *venga* de lo buscado, es un ad-venir, de modo que no depende exclusivamente de aquel que pregunta, siempre está dirigida a un otro sin necesidad de que éste esté fácticamente presente, pues el "ser con" es un existencial que con-forma a todo ser ahí.

La complejidad de este preguntar, en ambos, radica en que no está dirigido a los entes, a su particularidad, sino al ser de los entes. La ontología no es una ciencia positiva que busque desentrañar una región determinada de lo ente, sino busca descubrir aquello que, precisamente, no se muestra como el ente.


En términos generales, es relativamente sencillo representarse un ente o una región de lo ente, pero ¿puede representarse el ser?, ¿tiene una forma determinada?, ¿se encuentra en un lugar específico? ¿Podemos aislarlo como exitosamente se logra con el ADN o las células madre?

El giro copernicano permitió al hombre de ciencia percatarse de que, si quería progresar, debía realizar un giro en su mirada, una reducción, para concentrarse exclusivamente en lo que podía conocer positivamente y desarrollar. El vertiginoso, útil e indispensable avance de la ciencia, que ha dado la espalda a la pregunta por el ser, ha sin duda aminorado la fuerza, como dice Heidegger, de la ontología. ¿Es novedoso esto? Si hacemos caso a lo dicho por Aristóteles, pareciera que no. "[...] lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de *duda*: ¿qué es el Ente? [...] tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente".<sup>9</sup> Y, sin embargo, podríamos decir que la *duda* de Aristóteles es más fresca y menos contaminada que la nuestra. Para el estagirita, la ciencia primera formaba hombres libres y, por instantes, felices. ¿Son la libertad y la felicidad todavía conceptos que sabemos escuchar?

Heidegger advertía que en su época, para hacer ontología, se requerían conceptos más complejos y expresiones más duras. La razón es obvia: el ocultamiento del ser y el olvido correspondiente eran cada vez menos evidentes. De allí el esfuerzo de Heidegger por exigir la escucha del ser: el fin de la filosofía, la tarea del pensar, la *Lichtung*, el *Ereignis*, la cuaternidad, el "sólo un Dios puede salvarnos", la *Gelassenheit*, el silencio. ¿Qué mayor dureza que la del poeta que canta?

¿Y nosotros? Los más de 30 años transcurridos desde la muerte de Heidegger son difíciles de describir, en parte al menos porque son los que nos han tocado vivir: lo más cercano es lo más lejano. Pero no sólo. Paréciera que de tanto "dar razón", que por sí mismo no asegura una

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982, 1028b.

recta comprensión, hemos, cada vez más, olvidado la capacidad de la sorpresa, la duda. Por buscarse con fervor y tratar de superarse constantemente, el hombre se ha descuidado a sí mismo y ha renunciado a preguntar, que nace del no saber, bien a bien, qué decir ante aquello que re-niega a ser dicho de una vez. Sin falsos pesimismos ¿hemos olvidado el olvido? 



## Filosofía y análisis de la cultura contemporánea

## El misterio del campanario

Martin Heidegger

Presentación, versión y notas de José Luis Cancelo

El misterio de la torre comienza en el hogar del sacristán, en la cama misma de Heidegger. Los «campaneros» —nos dice— llegan en la madrugada de Navidad a la «casa del sacristán». Heidegger se refiere a la casa de su padre, Friedrich Heidegger, sacristán de la iglesia de San Martín de Messkirch. Su madre, Johanna Heidegger, es «*Mesnermutter*», expresión que, para mayor claridad, traducimos por la «esposa del sacristán». Su hermano Fritz y el mismo Heidegger son «*Mesnerbuben*», los «chicos del sacristán». Todo en la casa de los padres de Heidegger está referido al sacristán. Lo realmente importante es el sacristán. Pero el sacristán es *de la iglesia*. Heidegger contempla su propia casa como una prolongación de la iglesia. Y en la iglesia está el misterio del campanario.

En la casa del sacristán, Heidegger «juega» a «decir la misa», contempla la comunión religiosa profundamente vivida de su madre y el carácter silencioso, noble y comprensivo del padre en las discrepancias religiosas de sus conciudadanos<sup>1</sup>. En la casa del sacristán se prepara con mimo el misterio de la Noche-Buena y Heidegger vibra con las emociones de Navidad. Una atmósfera espiritual y religiosa envuelve la casa del sacristán. El misterio de la torre comienza en el hogar del sacristán.

De San Martín, el Santo protector de la iglesia, de la cual su padre es el sacristán, recibe Heidegger su nombre el día del bautismo. Durante toda su vida Heidegger obsequió a su «santo» con frecuentes visitas a la iglesia de Messkirch, principalmente el «Elfte-elfte», el día once del mes once, el día de la festividad de San Martín, y se colocaba en el primer asiento del fondo del

<sup>1</sup> Más datos sobre los padres de Heidegger pueden verse en nuestro trabajo. *En recuerdo de Martin Heidegger. Un pensar en camino*. ARBOR, enero, 1977, pp. 24-28.

banco de la izquierda, en el amplio presbiterio, frente al altar en el que se celebra la Misa cara al pueblo.

Heidegger evoca con simpatía la modesta dignidad del oficio de su padre. Y él mismo se recuerda con agrado como el hijo del sacristán, el monaguillo y campanero de la iglesia de San Martín? A Heidegger le agrada la dignidad que tiene lo sencillo. Le gusta más el camino campestre que la autopista, escuchar los golpes del hacha del leñador que los ruidos de las máquinas. Lo sencillo guarda el secreto de lo que dura. Lo simple, que brilla también en su tumba presidida por una estrella de ocho picos, es la estrella hacia la que su pensar se puso en camino. Y en toda su vida no hizo más que esto, caminar hacia ella. También el campanario es *un camino hacia lo Mismo*.

Heidegger reitera siempre que puede, que la cuestión del hombre no es una pregunta sobre el hombre. La apelación a una instancia superior al hombre para poder hablar de él, no solamente establece la absoluta trascendencia de la verdad respecto del hombre, sino que le convierte en un ser dependiente, subordinado, contingente y en el humilde servidor que la verdad *necesita*. También aquí, en este breve escrito que presentamos, el misterio no es el del campanario, sino el del Ser. El protagonista no es el campanario, aunque se mencionen y detallen cada una de las campanas y sus funciones. El punto central es el Ser y es su voz la que se escucha a través del tañido de las campanas anunciando las fiestas, comunicando la muerte o convocando a la oración. El campanario es solamente una «señal», una «advertencia». La

<sup>1</sup> Heidegger reconoció durante toda su vida la humildad y pobreza de su origen social y se sintió siempre deudor de esa sencillez: «Ich stamme aus einem armen und einfachen Elterntaus» «Procedo de un hogar pobre y sencillo», escribía en una carta a las autoridades civiles de Freiburg en 1945. Cfr. Hugo Ott, *Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktszeit und Studium*, en «Freiburger Diözesan-Archiv», 104. Band, 1984. Verlag Herder Freiburg, p. 317. Heidegger recuerda también con satisfacción una anécdota relacionada con la iglesia y que le ocurrió siendo un niño. A raíz del Concilio Vaticano I, la comunidad católica de Messkirch experimentó en sí misma una dolorosa escisión. Los que no aceptaban, entre otras cosas, la infalibilidad del Papa, pasaron a constituir la iglesia de los «viejos católicos». La iglesia de San Martín pasó a manos de ellos. Los católicos tuvieron, entonces, que improvisar una iglesia acondicionando diez graneros, en la cual fue bautizado Heidegger el día 29 de septiembre de 1889. En 1895 la comunidad de los «viejos católicos» había disminuido tanto que se vieron obligados a devolver la iglesia de San Martín. El sacristán de los «viejos católicos», sin duda para evitar un encuentro molesto con el sacristán católico, Friedrich Heidegger, entregó, el día uno de diciembre, las llaves de la iglesia al mismo Heidegger, entonces un niño de seis años. A Heidegger le gustaba recordar, como una autoalabanza ingenua e inocente, este episodio: él, un niño de seis años, había recibido las llaves de la iglesia. Aunque Heidegger recordara a veces el caso, no pretendía con ello insinuar simbolismos imperinentes sino sencillamente manifestar el agrado que encuentra en reconocerse como el hijo del sacristán y el honor que experimenta al sentirse portador de las llaves de algo tan importante como la iglesia. La sencillez y humildad de Heidegger aparece igualmente en el título original de este escrito. Heidegger quiere hablarnos «Vom Geheimnis des Glockenturms», quiere decirnos *algo* en torno al (Vom) misterio del campanario. No escribe como quien tiene la clave del misterio, sino como quien quiere contribuir y ofrecer su aportación a develar ese enigma. Por eso, una versión más ajustada diría «Contribución al misterio del campanario».

invitación y la voz viene de *dentro* aunque se escuche en el campanario. El hombre solamente es luz en la luz e irradiación del Ser, saltando a la verdad del Ser retenido en el interior del mismo. La iniciativa viene siempre del Ser. El campanario es uno de los caminos que nos conducen al Ser llamados por el Ser. Nadie puede llegar a la verdad si no es por la verdad misma. «*Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg*». Nadie, en el camino de la verdad es un don y un regalo de la verdad misma —nos repite también aquí en "El misterio del campanario".

La verdad se manifiesta, pero permanece en el misterio. En este escrito se nos dice que se presenta «*stets gewandelt*», constantemente en camino y adquiriendo formas cada vez nuevas e irrepetibles (*unwiederholbar*). Estamos ante la maravilla del eterno retorno de lo Mismo en su devenir, del encanto estrepitoso de las diferencias de lo Mismo, del devenir de lo permanente. El Ser es en sí mismo absoluto, pero su sentido cambia históricamente, epocalmente porque su relación con el hombre es *siempre* dentro del horizonte del tiempo. Habría que estar dentro del fundamento del Ser para poder comprender el cambio de lo permanente, pero esto es imposible, el Ser es impensable en su misterio. De él conocemos su luz y en su luz pensamos, hablamos, descubrimos su cercanía, su protección y su venida lenta y constante hacia nosotros. En su autodonación misteriosa de instantes amplios encontramos serenidad, hogar, paz, estabilidad en la espera hasta llegar a su manifestación última, en la que encontraremos su amparo insondable.

El último tañido de campana sonará en la «cordillera» del Ser (*bis zum letzten Geläut ins Gebirg des Seyns*). Así concluye *El misterio del campanario*. El lenguaje de Heidegger es alegórico. El Ser no es una "cordillera" como tampoco un "sendero en la campiña" (*Feldweg*) ni el "país natal" (*Heimat*). Todos estos términos son símbolos nominativos del Ser. En *Gelassenheit* leemos: «*Aus dem Boden der Heimat gedeiht ein Werk*», una obra próspera cuando crece sobre el suelo del país natal. El "país natal" no es, sin más, la patria y, menos aún, el lugar de nacimiento. El "país natal" es el Ser comprendido históricamente, que es el único modo de acceso al Ser que tiene el hombre. La imagen "Heimat", ya se vierta como país natal, patria u hogar, es el Ser en su relación al tiempo y al espacio propios no solamente de la existencia de las personas singulares, sino también en relación al tiempo y al espacio propios de la existencia de un pueblo, una raza, una nación, la misma humanidad a través de sus generaciones. A todos ellos y a cada uno en su relación singular espacio-temporal, el Ser les dirige la palabra, una palabra lenta y larga, pero que constituye para cada cual el "país natal" y el "hogar". El largo camino, la palabra larga, dice Heidegger, es el don y el regalo del Ser (*Heimat*). En este "hogar" prosperan las obras duraderas.

En *Feldweg*, refiriéndose también a las campanas de la iglesia de San Martín, comenta: «*Lentas, como dudando, resuenan las once campanadas en la noche. La vieja campana (...)* tiembla bajo los golpes del martillo de las horas...

Con el último tañido el silencio se hace más silencioso... Lo Simple se ha hecho todavía más simple. Heidegger salta, del silencio del último tañido, al Ser que, reducido al silencio, un silencio de plenitud, se manifiesta como lo Simple. Igualmente el "*Feldweg*", el camino que se adentra en la campiña, es el Ser en cuanto se destina al mundo y a su paso todo comienza a germinar y a tener una palabra.

Pues bien, en *El misterio del campanario* se nos dice que el último tañido de campana sonará en la "cordillera" del Ser (*ins Gebirg des Seyns*). ¿Qué quiere decirnos la imagen de la "cordillera" sobre el Ser? Tal vez quiera decirnos que, como la cordillera, el Ser es majestuosidad, grandeza, potencia, belleza, armonía, lejanía y proximidad, infinitud, serenidad, estabilidad, protección, alturas inalcanzables, silencio y evocación. El último tañido de campana sonará aquí, en este regazo hogareño y seguro del Ser. Pero ¿qué significa todo esto? ¿No es esta una forma de hablarnos y de reconocer el misterio que está más allá del tiempo, del espacio y de la muerte y al que nos llama el campanario? ¿No se está aquí rozando el misterio de la *eternidad*, esa gigantesca cordillera donde resonará para siempre el último tañido de las fiestas, de la oración y de la muerte, allí donde no habrá más que fiesta, alabanza y vida? Todo parece indicar que Heidegger reconoce y acepta el *enfo* que el campanario hace a este misterio. La educación y vivencias religiosas que Heidegger adquirió en el hogar de la familia, un hogar cristiano, ocupado, además, con las cosas de la iglesia y escuchando con asiduidad la palabra del Señor, no solamente reviven en el Heidegger maduro como recuerdos nostálgicos de la niñez y adolescencia, sino que aquellas vivencias aparecen aquí, en *El misterio del campanario*, como realidades indiscutibles asumidas que se potencian, adquieren volumen y densidad en la mente del pensador. De chaval, Heidegger "jugaba" a "decir la Misa", pero lo hacía en serio. Todo esto podría venir en ayuda de nuestra interpretación<sup>1</sup>.

La duda, no obstante, sobre nuestra interpretación, siempre es posible. El Ser de Heidegger, en última instancia, no se sabe qué es. Para todas estas cosas el pensamiento heideggeriano está todavía en camino. Más aún, él nos dice, una y otra vez, que su pretensión es disponernos para pensar aquello que todavía está por pensar. Su reflexión filosófica es verdaderamente un "*Holzweg*", un camino en el bosque. No un camino que se interrumpe, ni un camino que no conduce a ninguna parte, sino un camino todavía no transitado y que no sabemos a qué meta pueda conducir.

Una cosa, no obstante, es cierta. El campanario nos sumerge en el misterio, sentimos la potencia y la serenidad de su latido, pero se nos escapa *lo que es*. Heidegger, como un camino que nos es familiar, para llevarnos, adentrarnos,

<sup>1</sup> Remitimos, para mejor comprensión, a la versión y comentario que hicimos del "Discurso familiar" (*Tischrede*) que Heidegger pronunció con ocasión de la ordenación sacerdotal de su sobrino. Cfr. *Filosofía y Sacerdocio. Texto y contexto de un discurso familiar de Heidegger*. Revista Agustiniana de Espiritualidad, 1970, pp. 409-425. Más impresionante aún es escuchar la unión con la que Heidegger leyó aquel breve discurso.

detenemos frente al misterio y poder mirar su rostro invisible. Hacer esto es hacer mucho. Misterio es precisamente eso, lo que se manifiesta y *al mismo tiempo* se oculta. Heidegger señala el misterio del Ser, ese misterio que muy vagamente presentimos en la Navidad, pero no nos *introyuce*, no nos lleva de la mano y gradualmente *dentro* de él. Hacer esto es imposible. Heidegger sólo puede *indiciar* el camino. El "salto" es tarea de cada cual.

Aristóteles solía decir que cuanto más viejo se hacía, más amante era de los mitos. El lenguaje alegórico y el lenguaje de los símbolos son lenguajes evocativos, no son el lenguaje de las definiciones. Los símbolos dicen lo real, pero sin encorsetarlo. Los mitos y los símbolos lo dicen todo. En el fondo no dicen nada y cada vez pueden estar diciendo algo nuevo. Esta es su fuerza. Heidegger la conoce y la utiliza consciente de que el pensador lo único que *boy* puede hacer es despertar *al sentido* de la pregunta que interroga por el Ser y nada más. Este es el destino del Ser. *El misterio del campanario* nos despierta, una vez más, a esa pregunta. La pregunta no tiene respuesta. Tampoco en *Feldweg* las preguntas reciben una respuesta. Solamente se nos habla de una realidad prodigiosa, saludable y permanente, que se despliega de modo irreplicable y ofrece protección última. Ante su presencia nos lleva el campanario. Y sobre ella es preferible el "silencio conveniente" al "hablar precipitado".

La poderosa torre cuadrangular de la iglesia de San Martín de Messkirch se prolonga en un cuerpo octogonal, de espacios más reducidos, en el que están las esferas del reloj y se cubre con un casquete que recuerda un yelmo. Desde "*Feldweg*", desde el campo o desde el cementerio en el que reposa Heidegger, la torre toma el aspecto de vigía, en actitud modesta, pero celosamente sumido en su tarea. Todo lo que cae bajo sus ojos está protegido. Heidegger descansa *seguro*, a su tumba llega la mirada del campanario.

## El misterio del campanario<sup>4</sup>

En las tempranas horas de la Navidad, hacia las tres y media, aproximadamente, de la madrugada, llegaban a la casa del sacristán los chicos encargados de tocar las campanas. La esposa del sacristán les tenía preparada la mesa con café, leche y pastas. La mesa se encontraba junto al árbol de Navidad, y un aroma de abetos y velas, todavía de la Noche-Buena, llenaba el cálido recinto. Durante semanas enteras, tal vez, incluso, durante todo el año los chicos gozaban pensando en aquella hora que habrían de transcurrir en la casa del sacristán. ¿Dónde podría estar oculto su encanto? Ciertamente no en aquello que «saboreaban» los chicos llegados a la casa tan de madrugada en la

<sup>4</sup> Heidegger, M., *Vom Geheimnis des Glockenturms*, 1956. Hacemos la versión sobre el texto aparecido en *Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Viktor Klostermann. Frankfurt am Main, 1969, pp. 7-10.

noche invernal. Algunos hubieran recibido cosas mejores en sus propias casas. Era, sin embargo, lo otro, lo singular y distinto de la casa, lo desacostumbrado del instante, la espera del sonar de las campanas y la expectación de la misma fiesta. La emoción comenzaba en la casa misma del sacristán cuando los chicos, una vez saciados, encendían los faroles allí en el pasillo. Se iluminaban con restos de las velas del altar, que el sacristán recogía con este fin y guardaba en una caja de la sacristía. De ella cogíamos también nosotros, los chicos del sacristán, las «velas» para *muestro* altar. Sobre él, como un juego tomado en serio, «decíamos la Misa»<sup>5</sup>.

Dispuestos y ordenados todos los faroles, los chicos, siguiendo al campanero mayor, emprendían la marcha penosa a través de la nieve y desaparecían en la torre<sup>6</sup>. Las campanas, sobre todo las grandes, se tocaban arriba, en la plataforma misma de las campanas. Era indeciblemente emocionante al «balanceo» previo de las grandes campanas, cuyos badajos, mantenidos fijos con la cuerda de la campana, se les «soltaba» sólo cuando la campana se encontraba en pleno bamboleo. Esto requería, sin duda, una destreza especial. Se hacía así para que cada campana comenzase a sonar con sonido lleno una tras otra. Solamente un oído experimentado podría apreciar si en cada momento el sonido era el «exacto», pues también para terminar se hacía de la misma manera, pero a la inversa; es decir, los badajos eran «apresados» uno tras otro en pleno balanceo de las grandes campanas, y ¡ay! si el campanero cometía entonces la torpeza de dejar «circular» la campana<sup>7</sup>.

Tan pronto se habían extinguido las campanadas que anunciaban las cuatro de la madrugada del día de Navidad, comenzaba a sonar la campana

<sup>5</sup> Aquellos momentos debieron ser verdaderamente emocionantes. Fritz Heidegger recuerda que los chicos comenzaban ya a las dos y media de la madrugada a correr por la plaza de la iglesia para estar a tiempo y no perderse la entrada. M. Heidegger nos dice aquí que la emoción cogía propiamente temperatura en el momento en el que encendían los faroles en el pasillo y preparaban la marcha hacia la torre. Era costumbre, sobre todo en los tiempos de la niñez y adolescencia de Heidegger, que los niños de los hogares cristianos "jugasen" a decir la Misa o rezasen oraciones ante *JW* altar, un altar que ellos mismos componían para el momento en la casa, simulando, además, con apañados ropajes, ser sacerdotes. Heidegger, como un chaval más, hacía lo mismo, con la ventaja de que, al ser el hijo del sacristán, disponía de más medios.

<sup>6</sup> La distancia que separa la casa del sacristán de la entrada de la torre es, aproximadamente, de unos treinta metros.

<sup>7</sup> Hemos preferido traducir «fahren» (viajar) por «circular». Nos parece más adecuado. De todos modos, el término «fahren» pertenecía al "argot" de los campaneros. Con ello querían significar el retintino y falsos tañidos que se producían cuando el badajo no era detenido bien. Se decía, entonces, que se había dejado «circular» la campana. Era todo un arte conseguir que las campanas dejaran de sonar una tras otra sin producir sonidos huecos o mediotañidos. El pueblo, sobre todo los jóvenes deseosos de llegar a ser campaneros, estaban al tanto de los posibles fallos. Ser campanero era algo especial y daba cierto prestigio. Heidegger dirá más adelante, refiriéndose, sin duda, a su destreza, que los campaneros eran un grupo especial. En la iglesia de San Martín, las campanas, todas ellas relativamente grandes, no se volteaban, sino que se balanceaban. La campana grande requería cuatro campaneros. Las demás, tres o dos. El número total oscilaba entre quince y veinte ya que eran siete las campanas. Todos ellos estaban pendientes del campanero mayor, quien transmitía a cada grupo las órdenes precisas para comenzar o terminar.

más pequeña, «la Tres» («das Dreie»), que todos los días había que tocar a las tres de la tarde<sup>8</sup>. De ello se encargaban los chicos del sacristán y, por eso, sus juegos después de comer, se veían siempre interrumpidos. Jugaban en el jardín ducal o en el «puentecillo del mercado» («Marktbrückle») delante del ayuntamiento. Muchas veces también, sobre todo en el verano, los chicos iban a jugar a la plataforma de las campanas o al recinto más alto de la armadura de madera de la torre, donde están las esferas del reloj, allí donde hacían sus nidos grajos y vencejos. «La Tres» era también la campana con la que se tocaba a muerto. Con ella se daba «la señal». De «tocar la señal» se encargaba siempre el sacristán mismo.

Al comenzar, pues, a las cuatro de la madrugada el «sonar del sobresalto» (el que despertaba de sobresalto a los que dormían en la pequeña villa), a «la Tres» seguía el sonido oscuro-dulce de «Alves». Después entraba en juego «la de los Niños» (das «Kinde») (la campana que llama a niños y jóvenes a la catequesis y al rosario). Luego la «Once» (die «Eife»), que se tocaba también diariamente y de la que se ocupaba, por lo general, el sacristán ya que a esa hora los chicos se encontraban en la escuela. Luego la «Doce» (die «Zwölfe»), que igualmente todos los días se encargaba de dar las doce. Luego la «Klancei» sobre la que golpea el martillo de las horas. Y, por último, «la Grande» («die Grosse»). Con su tañido lleno y grave, que se expandía en la lejanía, concluía el sonar de campanas en la mañana de las grandes festividades. Seguidamente comenzaba el toque de campana que convocaba a la «Misa de Angeles» (Engelamt)<sup>9</sup>. Este mismo sonar de todas las campanas y su orden también se

<sup>8</sup> Heidegger comienza ahora a nombrar las campanas y a referir el orden en el que cada una de ellas entraba en acción hasta llegar al momento en el que todas sonaban y se producía «el sonar del sobresalto» («das Schreckeläuten»), el que despertaba a todo el pueblo a las cuatro de la madrugada. Para dejar de tocar las campanas, el orden era el inverso del que ahora se relata. De ahí la mafia y el arte de los campaneros.

Los nombres de las campanas aluden generalmente a las horas, pero se expresan con términos del dialecto suabo o con palabras que los mismos campaneros alteran o inventan, lo que constituye una dificultad para su traducción. Así, la campana «das Dreie» («la Tres») se la denomina de este modo porque tocaba todos los días a las tres de la tarde. «Die Eife» («la Once») lo hacía a las once, etc. Mayor dificultad presenta la campana llamada «Alves». Posiblemente su nombre esté relacionado, más que con la salutación angélica «Ave María», con la oración llamada «Salve» y que en latín reza «Salve Regina». La superación de la «S» inicial, por parte de los campaneros daría «Alve». Se desconoce igualmente el motivo para llamar «Klancei» a la otra campana. Presumiblemente el nombre lo recibe del «clan» (Klang: sonido, tañido) que se produce al golpear pausadamente sobre ella el martillo de las horas. No se excluye tampoco que se trate de una alteración y dialectización de la palabra latina «clangor» (-oris), clangor. Por todo ello, hemos preferido mantener en el texto los nombres originales «Alve» y «Klancei». El sonar poderoso de las siete campanas impresionó al Nuncio Eugenio Pacelli, más tarde Papa Pío XII, cuando en 1929, acompañado del arzobispo Dr. Conrad Gröber, natural de Messkirch, visitó esta villa. Aquel concierto de campanas celebrando las grandes festividades de la Iglesia le pareció «digno de una catedral» («einer Domkirche würdig»).

<sup>9</sup> Se sabe que en Etingen el «sonar del sobresalto» («das Schreckeläuten») no era tanto el que despertaba de golpe, en el profundo silencio de la noche, a los pacíficos ciudadanos como el que sobresaltaba y ahuyentaba de terror al mismísimo Diablo. Según una hermosa creencia

escuchaba siempre, por las tardes, en las Vigilias de las festividades, y allí estaban los chicos del sacristán las más de las veces, a pesar de que ellos desempeñaban su servicio como acólitos y, naturalmente, según la edad pertinente, como acólitos mayores. No pertenecían a los «campaneros», aunque presumiblemente habían tocado *már* que ellos<sup>10</sup>. Los campaneros constituían un grupo especial de muchachos.

Además de las siete campanas mencionadas, pendía sobre la última escalera, que conducía al recinto de las campanas, la «plateada campanilla de la Misa» (das «silberne Messglöckle»). Su delgada cuerda recorría la torre entera hasta la entrada de la sacristía. Al llegar el momento de la consagración, el sacristán, a través de esta campanilla, comunicaba a los compañeros que se encontraban en lo alto de la torre, la «señal» del comienzo o cese del sonar de las campanas.

Tampoco faltaban los chicos del sacristán en los días de las «matracas» (die «Rätschen»). Las campanas enmudecían desde Jueves Santo hasta el atardecer del Sábado Santo. Era entonces cuando entraban en acción las matracas para llamar a los oficios religiosos y a la oración. Una serie de martillos de madera, accionados con una manivela, golpeaban sobre dura madera, produciendo un ruido apropiado a los austeros días de la Semana Santa. El matraqueo se llevaba a cabo en las «barandillas» («Gätter») y se hacía de tal manera que la matraca, accionada por los muchachos, cada vez uno y por turnos, se ponía en

popular, admirable por su sentido simbólico, cada tañido de campana en la madrugada de la Navidad traía a la memoria del Demonio aquellos luminosos «Aleluyas» entonados por los Angeles en el nacimiento del Redentor. Sobrecogido de pavor por tal recuerdo, el Diablo no paraba en su huida hasta encontrar refugio en el Infierno, del que se le permitía salir una vez cantado el «Gloria» en la Misa. En su carrera desprovista hacia el Infierno el Diablo lanzaba al aire salvajes bufidos y gruñidos, perdiendo todo su poder sobre la tierra. (Cf. *Badröhe Heimat*, Heft 3, September 1988, Jahrgang 68, p. 417). Es posible que también en Messkirch el tañido del susto tuviera igualmente este significado. En la madrugada del día de Navidad se celebraban entonces dos Misas, la «Misa de Angeles» (Engelamt) y la «Misa de los Pastores» (Hirtenamt). La «Misa Solemne» (Hochamt) tenía lugar por lo general, a partir de las nueve de la mañana. Después del «sonar del sobresalto», los veinte campaneros descendían rápidamente a la casa del sacristán. A las cuatro y media, seis de ellos subían de nuevo a la torre y con la campana «Grandes» daban la primera señal convocando a la «Misa de Angeles». De ordinario se quedaban en la torre calentando sus manos, entumecidas por las heladas cuerdas de las campanas, con un fuego preparado con cera en una vieja aspillera. Poco antes de las cinco sonaban una vez más todas las campanas y con ello daba comienzo la «Misa de Angeles». En el «Archivo de Heidegger», que se encuentra en el ayuntamiento de Messkirch y que dirige con calor y entusiasmo el ex-rector Konrad Reinauer, pueden consultarse más datos en torno a la historia, vicisitudes e inscripciones de las campanas de la iglesia de San Martín.

<sup>10</sup> Heidegger aclara, en el mismo texto, que el término «gelitten» es la forma suaba de «geläutet» (tocado). La aclaración es necesaria, pues, aunque Heidegger emplea la expresión suaba con intención claramente costumbrista, siempre se podría hacer derivar «gelitten» de «eident», que significa «padece», «sufrir». Este matiz es imposible verterlo al castellano. El texto original dice así: «Sie gehörten nicht zu den "Läutern", wenngleich sie vermutlich mehr "gelitten" (schwäbisch für "geläutet") haben als die Läuterer...», p. 9.

movimiento y se la hacía sonar en las cuatro esquinas, comenzando por la que está frente al ayuntamiento<sup>11</sup>.

Por este tiempo se insinuaban ya sobre la campiña los primeros vestigios de la primavera. Esperanzas extrañamente oscuras soñaban, ante la espectáculo del verano, con el amplio horizonte dominado por la torre.

Aquella misteriosa fuga, en la que se entrelazaban las festividades de la iglesia y sus Vigilias, el curso de las estaciones del año y las horas de cada día, las de la mañana, mediodía y las de la tarde, evolucionaba con tal ritmo que un tañido de campana penetraba permanentemente los jóvenes corazones, los sueños, las oraciones y los juegos. Es indudablemente ella la que porta en sí, protege, oculta y conserva (*birgt*) uno de los misterios más encantadores, saludables y duraderos del campanario, y nos lo regala como algo que está constantemente en camino, se despliega y crece (*stehts gewandelt*), irrepetible, hasta llegar al último tañido en el interior del amparo insondable del Ser (*ins Gebirg des Seyns*)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> «Gäster» es la forma suaba de «Gitter», reja, barandilla. La torre cuadrangular de la iglesia de San Martín remata en un balcón con barandas de hierro que la recorre sobre sus cuatro lados. Las matraces se accionaban en las cuatro esquinas que forman las barandillas del mirador, comenzando por la esquina que da directamente al ayuntamiento. Confeccionadas todas ellas en madera, las matraces tienen forma alargada y disponen, al menos las que aún hoy se pueden observar, de cuatro a seis marfillos de madera, que accionados por la manivela, golpean sucesivamente. Su construcción es sencilla y, aunque un tanto incómodamente, una sola persona puede sonarlas.

<sup>12</sup> Heidegger preocupado obsesivamente de que una palabra tan importante como el término «Sein» (Ser), se entendiera siempre en el sentido propio que él le da, comenzó a escribir «Sein con "y", es decir, "Seyn" para fijar la atención del lector. Con la misma intención y deseo de resaltar la correlación mutua e inseparable del Ser y la esencia del hombre, comenzó a trazar un "X" sobre la palabra Ser, así ~~Sein~~. Estos usos los mantuvo sólo algún tiempo.

# La postmodernidad de Heidegger\*

Richard E. Palmer

## I. ¿Heidegger postmoderno?

¿Por qué hablar de la «postmodernidad» de Heidegger? Existe una buena razón: para muchos lectores americanos, Heidegger aparece como un retrógrado, un místico o un chiflado. Sus interpretaciones de textos poéticos han sido tomadas, con frecuencia, como ejercicios ideocráticos que no merecerían ninguna atención de no referirse a un hombre cuyos mayores logros han sido «en el campo de la filosofía». Sus imitadores y discípulos literarios tampoco le siguen; sus esfuerzos son considerados por los «miembros del establishment» como desviaciones del rigor de la exégesis en

\* Richard E. Palmer (1933) es, en la actualidad, Director del Departamento de Filosofía y Religión del MacMurray College, en Jacksonvill, Illinois (USA). Autor de más de treinta trabajos publicados, la mayoría de ellos sobre temas relacionados con la hermenéutica, el existencialismo y la postmodernidad. La reflexión sobre Heidegger ocupa uno de los puestos centrales en su investigación filosófica, encontrándose entre sus escritos: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Scheler, Dilthey, Heidegger and Gadamer; Toward a Postmodern Interpretative Self-Awareness* y *Heidegger and Humanism: on Heidegger's Doing in the Letter on Humanism*.

El presente estudio sobre la postmodernidad en Heidegger ofrece una visión del pensamiento de este autor desde la exposición de su contribución a un autoconocimiento interpretativo postmoderno, frente al racionalismo tecnológico. Resulta interesante, asimismo, el estudio de las semejanzas y diferencias entre Heidegger y Nietzsche ambos en ruptura con la modernidad, aunque desde distintas perspectivas.

Entendiendo a la dificultad que para la comprensión —también para la traducción— contienen siempre los términos utilizados por Heidegger, se han tenido en cuenta la traducción de *Sein und Zeit* por José Gaos (F.C.E., México, 1951); la traducción francesa de *Heraklit* por Jean Lauray y Patrick Lévy (Gallimard, 1973) y la traducción italiana de *Unterwegs zur Sprache* por Alberto Caracciolo (U. MURSIA & C., Milano, 1973).

(N. del T.)



## En torno a la fenomenología de Heidegger

Ricardo Horneffer  
Universidad Nacional Autónoma de México

### Resumen:

La fenomenología, para Heidegger, es una reconducción de la mirada: la que va del ente al ser. Esto no significa, sin embargo, que se tenga que desechar uno a favor del otro, como lo ha pretendido la tradición metafísica, sino más bien recuperar aquella situación en la que, al menos a-teoréticamente, se muestra la estructura del ser del ser-ahí y una cierta pre-comprensión del ser para, a partir de allí, "abrir" la comprensión del ser. Esto lo lleva a cabo Heidegger en cuatro etapas: la aprioridad, la reducción fenomenológica -que no ha de ser confundida con la husserliana-, la construcción fenomenológica y la destrucción de la historia de la ontología.

**Palabras clave:** fenomenología, ontología, hermenéutica.

### Abstract:

*For Heidegger, phenomenology is a renewed view: one that concerns being and not entity. This doesn't mean, however, that one of these sights has to be rejected in behalf of the other, as metaphysical tradition has pretended, but rather to recover a situation in which, at least a-theoretically, the structure of Dasein's being and a certain pre-comprehension of being is shown in order to "uncover" the comprehension of being. Heidegger carries this out in four stages: the apriorism, the phenomenological reduction -not to be confused with that of Husserl-, the phenomenological construction and the destruction of the history of ontology.*

**Key words:** phenomenology, ontology, hermeneutics.

Mucho se ha criticado el modo en el que Heidegger traduce lo escrito por los antiguos, pues no es filológicamente preciso. Se dice, más bien, que desvirtúa los textos, que incluso los llega a falsear, con el único

que en cierto modo, Copérnico mantiene criterios racionales de los griegos. Me parecen acertadas las palabras de Giorgio Abetti: "El mismo Copérnico se puede considerar como el continuador de la escuela griega, ya que desarrolló la idea fundamental de Aristarco aplicándole los métodos geométricos de Tolomeo y de Hiparco".<sup>62</sup>


Por otra parte, Copérnico realiza un uso selectivo de los principios físicos aristotélicos, que podría sugerir una visión instrumentalista de los mismos, es decir, una especie de argumento *ad hoc*: Se selecciona lo que es útil para la hipótesis heliocéntrica, pero rechazando lo que se le opone. Pero por otra parte, de un modo análogo al de Tolomeo con sus antecesores, puede darse una lectura más bien conservadora. Copérnico busca "romper" con algunos supuestos aristotélicos con el fin de lograr mantener lo más que se pueda la visión tradicional de la astronomía (De modo semejante a como Tolomeo agregó el ecuante, aunque éste constituye un rompimiento del movimiento circular uniforme).

Me parece que el análisis de los dos textos muestran que Copérnico, incluso en la crítica que aparece en el prefacio de la obra, mantiene la idea renovar en la tradición astronómica, aunque busque con ellos abrir paso a la hipótesis heliocéntrica.

En suma, tanto Tolomeo y Copérnico conservan elementos comunes:

- 1) Aceptación de la necesidad de supuestos que se verifican a posteriori.
- 2) Utilización de recursos "físicos" para reforzar sus posiciones.
- 3) Disponibilidad para plantearse hipótesis alternativas.
- 4) Disponibilidad de romper o corregir principios o recursos geométricos con tal de perfeccionar el sistema.

Y quizás como principal diferencia se encuentra la disposición de Copérnico de no considerar la apariencia natural como criterio corrector de la teoría.

Los dos autores conservan en gran medida una actitud tradicional entendido esto como cierto respeto a las autoridades del pasado y su anhelo de mantener el sistema armónico y ordenado del universo. 

<sup>62</sup> Giorgio Abetti, *op. cit.*, p. 21.

objeto de acomodarlos a sus propias tesis. Muy señaladamente ocurre eso con los griegos: pensemos, sobre todo, en sus traducciones de los fragmentos de Heráclito relativos al logos, los fragmentos del poema de Parménides o pasajes memorables de *De anima* o de la *Metafísica* de Aristóteles. Se llega incluso a decir que Heidegger habla o escribe "heideggerianés", con lo cual se pretende señalar que lo más "original" de este pensador es el lenguaje que utiliza, y nada más. En efecto, cuando se comparan traducciones "académicamente aceptables" y las propuestas por Heidegger, más todavía cuando el lector posee cierto dominio del idioma del que lo traduce, una primera reacción es la sorpresa, seguida de incredulidad, para terminar en el enojo. Se siente uno "defraudado" por Heidegger, pues no es *objetivo*.

Si, con el tiempo, y a pesar del enojo, se anima uno a leer con un poco más de cuidado, de lo que se percata es de que Heidegger no es un traductor "escolar" sino, más bien, uno "ontológico-hermenéutico". Lo que traduce, no es tanto la literalidad de lo escrito, cuanto el sentido, no siempre evidente, de lo que el autor en cuestión ha dicho. Heidegger busca lo oculto tras lo manifiesto; pero lo oculto no como aquello que de ninguna manera se muestra, lo secreto, lo in-cógnito, sino como lo no dicho en el sentido de expresado, lo no comprendido enfáticamente, lo supuesto en todo decir.

Para ello, Heidegger emplea el que considera el único método factible: la fenomenología. Esc no significa, sin embargo, que sea un método que pueda ser uniformemente empleado en cualesquiera campos del conocimiento. Antes bien, señala que la fenomenología sólo puede ser entendida como ontología, de modo que con ello niega toda posible diversificación de este método, tal como se pretendió y se sigue pretendiendo: fenomenología del espíritu, de la vida, del arte, de la matemática, de los negocios, etc.

Lo que exige la fenomenología es una reconducción de la mirada: la que va del ente al ser. Y si bien se dirige al ser, esto tampoco trae consigo la pretensión de poder, ahora sí, conceptualizarlo en definitiva y ofrecerlo de manera clara y distinta a todo aquel que, ingenuamente, pregunte ¿qué es ser? Muy al contrario de lo que podría pensarse cuando Heidegger identifica fenomenología y ontología, él mismo advierte que

No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica [...] en la esencia de todo auténtico método, en tanto camino para la revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado.<sup>1</sup>

La tradición metafísica, según Heidegger, parte de la idea, nunca suficientemente explicitada, de que frente a lo cambiante debe haber lo permanente, frente a lo trivial lo necesario, frente a lo inseguro lo seguro, a lo temporal lo eterno, a lo limitado lo indeterminado, al no-ser el ser, frente al hombre Dios como lo en sí intemporal. Esto permitiría, por un lado, desechar a uno de los contrarios, aquel que representa la superficialidad, y concentrarse en el que simboliza el fundamento, lo que puede ser conocido efectivamente y está *separado*. Por el otro, si se parte del supuesto de que *hay* algo idéntico, una vez habiendo comprobado que mediante determinado método se puede acceder a él, el mismo método se vuelve superfluo pues se convierte en una mera técnica que, si se domina, puede ser utilizada por cualquiera, tenga o no noción cierta de lo que hace.

Frente a esta tesis, Heidegger sostiene que no hay tal método como la fenomenología, un recorrido que, de seguir los pasos indicados, asegura lo buscado, simple y sencillamente porque su objeto, el ser, no se muestra como cualquier ente. La situación se complica aún más, pues si bien hay una diferencia ontológica entre ser y ente, el ser, en todo caso, lo es de un ente. ¿Cómo proceder para mostrar el ser, si éste no se comporta como un ente?

Heidegger recupera para la ontología aquello que, de una u otra manera, ésta siempre había despreciado: la inmediatez, el mundo circundante, la cotidianidad, porque en ella ya se encuentra, al menos a teóricamente, la estructura compleja del ser del ser-ahí que, como se sabe, es el ente óntica-ontológicamente señalado para *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser.

La cotidianidad había sido desechada por la tradición porque en ella sólo se mostraba el individuo y su modo personal de vérselas con la vida: sus quehaceres, preocupaciones, relaciones, emociones, voluntades. Estas

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, p. 390.

se abra?, ¿cómo traspasar el encubrimiento de la familiaridad para que el ser se muestre tal como es?, ¿cómo "arrancar" al ser del ente? Por contradictorio que se pueda escuchar, elaborando la analítica existencial a un ser capaz de hacer la pregunta, como modo preparatorio para poner la vista en la comprensión del ser. Lo que la ontología ha de llevar a cabo, y que Heidegger denomina "reducción fenomenológica", es volver la mirada del ente al ser, partir de la comprensión de un ente, el ser ahí, para acceder a la comprensión del ser de ese ente que, de hecho, ya se muestra en la apariencia, sólo que de modo desfigurado.

Esta reducción no ha de ser confundida con la que lleva a cabo Husserl quien, partiendo de la "actitud natural" del hombre se dirige, mediante la reducción, a la trascendentalidad de la conciencia y sus vivencias, en las cuales sus objetos son correlatos de la conciencia. Vista así, la reducción reproduce aquello que Heidegger quiere evitar: la relación sujeto-objeto.

La "reducción", por sí misma, no constituye el método, pues sería entonces uno puramente negativo. Junto con ésta se requiere lo que Heidegger llama la "construcción fenomenológica", un dirigirse expresamente al ser por medio de un ente, el ser ahí, que es esencialmente proyecto, posibilidad. Es en este sentido que en *Ser y tiempo* dice que "Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad".<sup>3</sup> No se refiere Heidegger a la posibilidad fáctica, es decir, que la fenomenología, como método, pueda o no llevarse a cabo concretamente o ser sustituida por otro método más apropiado, sino a que el ser, a diferencia de la realidad, sólo es factible de ser construido a partir de la idea de que el ser ahí, a quien "en su ser le va su ser", es un ser que no se limita a vivir el momento, el "ahí", sino que se proyecta a partir de una determinada pre-comprensión. Con otras palabras, que el ser y el ser ahí se pertenecen de tal modo que "sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein".<sup>4</sup>

Ahora bien, el término "construcción" podría dar la falsa idea de que el ser, a mayor construcción, se muestre cada vez más propiamente, que emerja del subsuelo y se edifique sólidamente conforme se le agreguen

particularidades, que siempre se mostraban diferentes y cambiantes, no podrían servir para establecer las bases seguras de una ciencia. A diferencia de esto Heidegger muestra, en primer lugar, que en cualquier actividad el ser ahí se encuentra afectivamente en el mundo, que en todo momento "le va su ser", en suma, que el ser ahí es un ser fáctico, abierto a su ser mismo. En segundo lugar, que en su modo de ser en el mundo se comporta invariablemente con entes que no son él mismo y que, para poder hacerlo, tiene en todo caso una pre-comprensión del ser. En otros términos, la tesis básica de Heidegger es que el ser ahí, en todo conductirse relativamente a entes, tiene una comprensión, no conceptual, del ser, misma que le permite moverse familiarmente en el mundo.

El sentido común diría que si lo que se pretende es "dar razón" - tarea eminente de la filosofía a lo largo de su historia- no se puede proceder de una experiencia, paradójicamente, común. En lugar de ello, Heidegger señala que la fenomenología ha de "[...] hacer radical una 'tendencia de ser' esencialmente inherente al ser del 'ser ahí' mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser".<sup>2</sup> Si es el ser ahí el que comprende el ser, y si el objetivo de la ontología es desarrollar la pregunta que interroga por el sentido de éste, la primera tarea de la fenomenología es llevar a cabo la analítica existencial. Lo que esto significa es que la ontología no tiene un fundamento puramente ontológico, sino que su desarrollo tiene una referencia ética. La pregunta ontológica no puede desplegarse sin su fundamento ético.

Lo que la analítica existencial descubre es que al ser ahí le es imposible tratar de modo directo y exclusivo con los entes, pues éstos, por sí mismos, carecen de sentido. Éste, propiamente dicho, se da, como ya habíamos indicado, desde una previa comprensión del ser. Sobre lo que hay que llamar la atención es sobre esta pre-visión, sobre la anterioridad del ser respecto del ente. Esta especie de apriorismo no trae consigo la idea, claro está, de una supuesta eternidad o in-temporalidad del ser, sino lo contrario: es desde una comprensión original -no vulgar- del tiempo, que se puede re-velar el ser.

¿Cómo des-cubrir al ser en su verdad?, ¿cómo lograr que la comprensión de término medio y vaga del ser en la que nos movemos cotidianamente

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1974, p. 24. Las cursivas son mías.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>4</sup> Heidegger, *Problemas fundamentales...*, p. 45.

Es la complejidad propia del habla, que es lenguaje existencial, a la que le son inherentes el escuchar y el silencio, la que condujo a Heidegger, en su diálogo con los pensadores de la tradición, a no sólo traducirlos, sino interpretarlos desde su propio horizonte y con la intención de *hacer*, quizá por primera ocasión, fenomenología, es decir, desarrollar la pregunta que interroga por el *sentido* del ser. Ejemplos hay innumerables, pero me gustaría aludir a uno que considero, además de mayor, extremadamente bello. Me refiero a la “traducción” que hace Heidegger de aquel pasaje del *Felzo* en el que Platón introduce su teoría de la reminiscencia. En primer lugar, leeré una traducción “académicamente aceptable” para después dar lectura a la traducción “fenomenológico-ontológica” de Heidegger.

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino.<sup>6</sup>

Heidegger traduce este mismo pasaje del siguiente modo:

Pues un alma que nunca ha visto la verdad, o sea, que no comprende nada de la verdad como tal nunca podrá adoptar la figura del hombre ya que el hombre, en correspondencia con su modo de ser, debe comprender el ente abordándolo en la perspectiva de su esencia, o sea, de su ser, de tal manera que partiendo de la multiplicidad de lo percibido [ente] vuelva a un concepto. Este conocimiento conceptual del ente en su ser es la reminiscencia de aquello que nuestra alma vislumbró en otro tiempo, o sea, previamente, de lo que vislumbró mientras seguía a Dios y miraba más allá de lo que nosotros ahora, esto es, en la existencia cotidiana, llamamos el ente, y en este mirar más allá del ente alcanzaba el verdadero ente, o sea, al ser mismo. Por esto es que con razón sólo el pensar de los filósofos está dotado de alas porque este pensar siempre está, en la medida de lo posible, cerca de Dios, y precisamente por esto es divino.<sup>7</sup>

nuevos conceptos, nuevas categorías, hasta que se evidencie de modo absoluto. Contrariamente a esto, la tesis heideggeriana implica que la histórica construcción del ser ha traído consigo una serie de deformaciones que, antes de mostrar el ser, más bien lo han encubierto, ocultado. Por el permanente uso de ciertos conceptos clave, éstos han perdido su significado, se han empobrecido a tal grado que, en lugar de abrir el horizonte del ser, lo han angostado a tal grado, que al ser se lo da por supuesto, ya no se cuestiona su sentido temporal, sino se le toma como aquello que, de por sí -sin necesidad de preguntar-, está *presente* en todo decir y hacer. Con esto, la historia de la metafísica ha hecho del ser lo más lejano e incomprensible, lo insondable y misterioso.

Lo anterior no significa, sin embargo, que haya habido un momento “original” en la historia de la metafísica en el que el ser se haya descubierto plenamente. No hay, así Heidegger, un absoluto, llámese ser, sustancia, esencia o Dios, que fundamente todo lo ente. El ser, más bien, se *da* o *don*a si se aprende a escuchar lo no dicho en lo dicho, si se “permite ver” aquello que sólo seña, si se ilumina el instante. Así, la fenomenología ha de practicar la “destrucción” de la historia de la ontología, que no consiste en su negación, sino en dar un paso atrás, un regreso crítico a la tradición con el objeto de comprender con propiedad aquellos conceptos que permitieron entrever el sentido del ser.

A manera de conclusión, podemos decir que la aprioridad, la reducción, la construcción y la destrucción conforman, en su íntima interconexión, el método fenomenológico. Pero surge irremediablemente la pregunta ¿cómo aplicarlo?

A lo largo de su obra, Heidegger utilizó este método constantemente. No otro fue el que empleó cuando, en su pregunta por el ser, dialogó y cuestionó a los grandes filósofos y poetas: Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Meister Eckhart, Duns Scotus, Descartes, Silesius, Kant, Hegel, Hölderlin, Husserl, George, Rilke. Con todos ellos se valió de la máxima ja las cosas mismas!, e intentó, como señala en *Ser y tiempo*, que logos significara eminentemente “habla” y no sólo, aunque también, “[...] razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición”<sup>5</sup>.

<sup>6</sup> Platón, *Fedro*, *Diálogos*, vol. III, trad. Emilio Lledó Inigo, Madrid, Gredos, 249 b-c.

<sup>7</sup> Heidegger, *Los problemas...*, pp. 387-388.

<sup>5</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 42.

Lo que he pretendido mostrar es que Heidegger, al traducir, *hace* fenomenología. En la cotidianidad, en la que el ser ahí utiliza los entes, su entorno, con una sorprendente naturalidad, con una familiaridad sin trabas. no se hace expresa la condición de posibilidad para tal actitud, que es la pre-comprensión táctica del ser (lo a priori). Ésta ha caído en el olvido, ha sido ocultada. La fenomenología, "el pensar de los filósofos", ha de lograr que la mirada, en lugar de permanecer anclada en lo ente, se vuelva (reducción) al ser, lo re-memore, y lo capte en su esencia verdadera (construcción). Éste, según Platón, es el concepto que, si es verdadero, lo será supra-temporalmente. Según Heidegger, y acá cobra sentido la destrucción, la verdad del ser es la temporalidad originaria, que no es aquella que puede ser medida y referida gramaticalmente con un pasado, presente y futuro, sino como apertura, posibilidad de hacer la pregunta por el ser.

Hace prácticamente 80 años, en las últimas líneas de la Introducción a *Ser y tiempo*, Heidegger escribe una reflexión que hoy, a más de 30 años de su muerte, es definitivamente más inhóspita: "Donde las fuerzas son esencialmente menores, y encima el dominio del ser que se trata de abrir es mucho más difícil ontológicamente que el que tenía: ante sí los griegos, ha de ser mayor la complicación de los conceptos y la dureza de la expresión".<sup>8</sup>

En Platón, es el alma *individual* la que olvida y es ella misma la que ha de esforzarse por comenzar a recordar tomando como punto de partida la percepción. ¿Sucede lo mismo con Heidegger?, ¿es cada ser ahí el que ha de romper con la barrera de lo familiar para poder aproximarse a la experiencia del ser? Si esto es así, ¿debe cada uno aplicar el método fenomenológico por sí mismo?

Recordemos que tanto para el uno como para el otro el preguntar tiene un lugar primordial. En Platón no sólo tiene la función de ayudar al otro a recordar lo que ya sabía, sino que es una señal de amistad, es un aprender a caminar juntos por el sendero del conocimiento. En Heidegger, además de que la pregunta tiene la peculiaridad de tener una dirección que le *venga* de lo buscado, es un ad-venir, de modo que no depende exclusivamente de aquel que pregunta, siempre está dirigida a un otro sin necesidad de que éste esté fácticamente presente, pues el "ser con" es un existencial que con-forma a todo ser ahí.

La complejidad de este preguntar, en ambos, radica en que no está dirigido a los entes, a su particularidad, sino al ser de los entes. La ontología no es una ciencia positiva que busque desentrañar una región determinada de lo ente, sino busca descubrir aquello que, precisamente, no se muestra como el ente.


En términos generales, es relativamente sencillo representarse un ente o una región de lo ente, pero ¿puede representarse el ser?, ¿tiene una forma determinada?, ¿se encuentra en un lugar específico? ¿Podemos señalarlo como exitosamente se logra con el ADN o las células madre?

El giro copernicano permitió al hombre de ciencia percatarse de que, si quería progresar, debía realizar un giro en su mirada, una reducción, para concentrarse exclusivamente en lo que podía conocer positivamente y desarrollar. El vertiginoso, útil e indispensable avance de la ciencia, que ha dado la espalda a la pregunta por el ser, ha sin duda aminorado la fuerza, como dice Heidegger, de la ontología. ¿Es novedoso esto? Si hacemos caso a lo dicho por Aristóteles, parecería que no. "[...] lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de *duda*: ¿qué es el Ente? [...] tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente".<sup>9</sup> Y, sin embargo, podríamos decir que la *duda* de Aristóteles es más fresca y menos contaminada que la nuestra. Para el estagirita, la ciencia primera formaba hombres libres y, por instantes, felices. ¿Son la libertad y la felicidad todavía conceptos que sabemos escuchar?

Heidegger advertía que en su época, para hacer ontología, se requerían conceptos más complejos y expresiones más duras. La razón es obvia: el ocultamiento del ser y el olvido correspondiente eran cada vez menos evidentes. De allí el esfuerzo de Heidegger por exigir la escucha del ser: el fin de la filosofía, la tarea del pensar, la *Lichtung*, el *Ereignis*, la cuaternidad, el "sólo un Dios puede salvarnos", la *Getassenheit*, el silencio. ¿Qué mayor dureza que la del poeta que canta?

¿Y nosotros? Los más de 30 años transcurridos desde la muerte de Heidegger son difíciles de describir, en parte al menos porque son los que nos han tocado vivir: lo más cercano es lo más lejano. Pero no sólo. Pareciera que de tanto "dar razón", que por sí mismo no asegura una

<sup>9</sup> Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982, 1028b.

recta comprensión, hemos, cada vez más, olvidado la capacidad de la sorpresa, la duda. Por buscarse con fervor y tratar de superarse constantemente, el hombre se ha descuidado a sí mismo y ha renunciado a preguntarse, que nace del no saber, bien a bien, qué decir ante aquello que re-niega a ser dicho de una vez. Sin falsos pesimismo ¿hemos olvidado el olvido? 



## Filosofía y análisis de la cultura contemporánea