

Selecciones

Ser Espíritu Dios

Hans-Georg Gadamer

¿Cómo se puede hablar de Dios sin rebajarlo a objeto de la ciencia? Tal fue en Heidegger la pregunta inicial que impulsó el resto de las preguntas, incluso la pregunta por el *ser*. Con estas páginas, desde esa perspectiva, se pretende ofrecer algunas claves de interpretación del pensamiento heideggeriano.

Quien haya sido tocado alguna vez por el pensamiento de Heidegger ya no puede leer las palabras fundamentales de la metafísica, mencionadas en el título de mi artículo, del modo como la propia tradición metafísica lo ha hecho. Que el ser es espíritu, es una afirmación que se considera concordante con los griegos y con Hegel, y que Dios es espíritu, nos lo dice el Nuevo Testamento; y, así, se alió la tradición occidental a favor del pensamiento antiguo en una pregunta por el sentido que en sí misma se mantiene. Y, sin embargo, el pensamiento antiguo ha sido desafiado y puesto en cuestión desde que la ciencia moderna, mediante su ascética metódica y mediante los criterios críticos por ella establecidos, introduce un nuevo concepto de saber. El pensamiento filosófico no puede ignorar la existencia de la ciencia, y sin embargo, tampoco puede integrarla realmente. La filosofía ya no es la totalidad de nuestro saber ni tampoco un todo de conocimiento. Así, después del canto auroral del positivismo, muchos piensan que la metafísica está totalmente desacreditada y, con Nietzsche, consideran a Hegel y a los demás «hacedores de velos» (*Schleiermacher*) simples retardadores de lo que Nietzsche había llamado el nihilismo europeo. No era de esperar que esta metafísica se hubiera sobrecargado otra vez con la tensión que en su propia problemática parecía

haber concluido ya, de modo que continuó subsistiendo tan sólo como un correctivo frente al pensamiento moderno. Todas las tentativas de renovación de la metafísica iniciadas en el siglo XX querían –como la amplia serie de formadores de conceptos y creadores de sistemas desde el siglo XVII– reconciliar, a su manera, la ciencia moderna con la vieja metafísica: no se podía prever que la metafísica misma volviese a ser, nuevamente, un problema, que su pregunta, la pregunta por el ser, después de la respuesta que durante dos mil años se había precipitado sobre ella, pudiera otra vez ser preguntada como si jamás hubiese sido planteada. También cuando el joven Heidegger comenzó a suscitar su primera fascinación, porque en sus clases resonaban tonos desusados, que a uno le recordaban a Kierkegaard, a Schopenhauer, a Nietzsche y a todos los demás críticos de la filosofía académica, e incluso cuando apareció *El ser y el tiempo*, donde con plena insistencia toda esta orquestación estaba puesta al servicio del resurgimiento de la pregunta por el ser, se lo clasificó como crítico de la tradición y no como perteneciente a ésta.

Esto no fue sorprendente en cuanto que el joven Heidegger instituyó el lema de la destrucción de la metafísica y advirtió a sus propios discípulos que no lo situaran en la serie de «los grandes filósofos». «Soy un teólogo cristiano», escribió a Karl Löwith en el año 1921.

Naturalmente se podría mostrar que fue de nuevo el cristianismo el que desafió y dio aliento al pensamiento de este hombre, que lo que habló en él fue otra vez la vieja transcendencia y no la aquenedad (*Diessseitigkeit*). Un teólogo cristiano, sin duda, que, para poder hacer justicia a lo que se denomina fe, deseaba obtener mejores conocimientos de los que la moderna teología le proporcionaba. Pero, ¿por qué entre tantos hombres que fueron impelidos por el mismo deseo, y que como hombres modernos no podían abandonar el suelo de la ciencia, no fue él un teólogo cristiano, sino un pensador? Porque era un pensador. Porque era el pensar lo que en él obraba. Porque la pasión del pensar lo hacía estremecer, tanto por la violencia que ejercía sobre él, como por la audacia del preguntar a que lo obligaba.

No fue teólogo cristiano: sentía no tener autorización para hablar de Dios. Pero la pregunta que lo impulsó y que le indicó el camino del pensar fue qué debía ser hablar de Dios, y que era inadmisibles hablar de él como la ciencia habla de sus objetos.

Pensar es reflexionar sobre lo que se sabe. Es el movimiento oscilante de pensamientos, de posibilidades, de propuestas, dudas y nuevas preguntas. En particular, fueron dos las propuestas sobre las que Heidegger debió reflexionar desde el principio, porque no las podía simplemente aceptar ni tampoco rechazar: Aristóteles y Hegel. El mismo Heidegger ha referido el significado que, tempranamente y como indicador del camino, ganó Aristóteles para él, porque el significado múltiple del ente, distinguido por Aristóteles, no se reunía en la unidad, a que, sin embargo, debería conducir. La conclusión de su libro sobre Duns Scoto testimonia el desafío que para él representó la filosofía de Hegel, el más poderoso «sistema de una cosmovisión histórica», como él la llamó: Hegel le marcó la tensión entre el ser y el espíritu en que, citando

al joven Heidegger, fue establecida «la concepción viva del espíritu absoluto de Dios» en la era de la metafísica. Había que medir esa tensión, no para buscar la respuesta a la propia cuestión, sino para calibrar lo que debería ser preguntado, para que esta pregunta no fuese de nuevo malentendida y se redujera a un falso querer saber. Era un preguntar por detrás de la pregunta por el ser que la metafísica había planteado; la respuesta de la metafísica fue concebir el ser como esencia y el ser como espíritu, como toda pregunta del meditar, la pregunta de Heidegger era una indagación de sí misma.

La tensión que la pregunta de Heidegger apreciaba en el preguntar por detrás de la metafísica fue, a su vez, una cosa enigmática (*Rätselding*): el tiempo. No la dimensión de nuestro medir mediante la que efectuamos mediciones cuando queremos determinar lo que en nuestra experiencia temporal aparece como ente, sino aquello que constituye el ser como tal: presente, presencia, presentidad (*Präsenz, Anwesenheit, Gegenwärtigkeit*). Los diversos significados del ente, que Aristóteles había distinguido, encontraron aquí su fundamento real y, gracias a la indicación de este fundamento, las interpretaciones de Aristóteles efectuadas por Heidegger eran tan evidentes que Aristóteles verdaderamente parecía estar vivo. Eran auténtica interrogación filosófica. Hacían fuerte a Aristóteles frente a la tradición global de la metafísica y sobre todo frente a su desembocadura en el pensar subjetivo de la modernidad. Lo verdaderamente fundamentador, lo permanentemente presente de la sustancia, el mantenerse-a-sí-misma-en-el-ser de la «entelequia», el mostrarse-a-sí-mismo de lo «verdadero» articulan la fuerza de esta respuesta aristotélica, que piensa el ser como presencia. Pero también el grandioso esfuerzo hegeliano del concepto, pensar el ser como espíritu y no como el objeto cuya objetividad es concebida o constituida por la subjetividad de la conciencia, fue como una oferta: la historicidad del espíritu, su inserción en el tiempo, este desconcierto de una conciencia histórica que se refleja sobre sí misma, pareció elevarse sobre toda particularidad de la conciencia subjetiva y cerrarse en sí en la presentidad (*Gegenwärtigkeit*) del espíritu que se sabe a sí mismo. Como último griego, Hegel piensa el ser en el horizonte del tiempo como presencia que todo lo abarca. El logos del ser, por el cual habían preguntado los griegos, la razón en la historia, por la que Hegel preguntó, constituyeron los dos grandes hemisferios de este universo espiritual.

Se subestimaría la tarea que Heidegger se había planteado como superación de la metafísica si no se tomase en cuenta que tal indagación del carácter temporal del ser eleva la propia metafísica por encima del pensar subjetivo de la modernidad y la conduce a su plena fuerza y a una nueva actualidad (*Gegenwärtigkeit*). Porque fue la analogía entis la que no admitía ningún concepto general del ser; pero fue también en la analogía del bien y en la crítica aristotélica a la idea platónica del bien donde lo general del concepto encontró su límite esencial. Ellos fueron desde el principio testigos principales del propio tanteo del pensar heideggeriano. Y, además, la posición directa ontológica del «ser-verdadero» (*on os alethés*), del nous, que Heidegger extrajo del último capítulo de *Met. Z*, hizo visible el ser como la presencia de lo

presente, como la esencia. Esto ya no permite a la autoconciencia y a su reflexión inmanente mantener el primado que tiene desde Descartes, y devuelve al pensamiento la dimensión ontológica que había perdido en la filosofía de la conciencia de la modernidad.

De igual modo, el concepto hegeliano de espíritu recupera su sustancia a la luz del nuevamente planteado problema del ser. El concepto pasa, en cierto modo, por una «desespiritualización». El espíritu, en la medida en que se desenvuelve dialécticamente en su camino hacia sí mismo, es de nuevo pensado de un modo originario como pneuma, como el aliento de la vida, que insufla todo lo que es extenso y dividido, o, por decirlo con Hegel: el que, como la sangre universal, sustenta en sí el ciclo de la vida. Aunque este concepto está pensado con los ojos de la modernidad, esto es, en relación con la autoconciencia, no obstante implica al mismo tiempo un sobrepasamiento expreso del idealismo formal de la autoconciencia. La esfera común que reina entre los individuos particulares, el espíritu que los asocia, es amor: que yo, el tú y tú, el yo, y yo y tú, que nosotros somos. Aquí encuentra Hegel, no sólo un acceso a la existencia (*Dasein*) suprasubjetiva de la realidad social, en la medida en que se entiende como espíritu objetivo –un concepto que domina hasta hoy las ciencias sociales, sea cual sea su interpretación–, sino también un concepto real de la verdad que, más allá de todos los condicionamientos, se manifiesta en la religión, en el arte y en la filosofía. El concepto griego de *nous*, razón y espíritu, sigue siendo la última palabra del sistema hegeliano de la ciencia. Tal es, para él, la verdad del ser, esencia, esto es, presencia, y concepto, esto es, la ipseidad de lo presente que concibe todo en sí mismo.

La fuerza de esta respuesta, que se extiende desde Aristóteles hasta Hegel, es más potente que la imprudente invocación que se suele hacer a lo que Heidegger llama la superación de la metafísica. Heidegger se ha defendido ya contra la comprensión de esta formulación como si la metafísica estuviese superada y dejada de lado. Si su pregunta investiga por detrás de la pregunta por el ser de la metafísica y hace consciente el horizonte del tiempo en que el ser puede ser pensado, reconoce precisamente en la metafísica una primera respuesta, una toma de posición ante el desafío que representa el ser en la forma del ente en total. La pregunta, que se ha puesto en marcha en el pensamiento de Heidegger, deja también hablar nuevamente a la respuesta de la metafísica.

Heidegger mismo no vio en *El ser y el tiempo* otra cosa que una primera preparación de la pregunta por el ser. Lo que se manifestó como primer plano en su obra fue naturalmente algo distinto: su crítica al concepto de conciencia de la fenomenología trascendental. Esto estaba en consonancia con la crítica de la época al idealismo, que fue preparada por Karl Barth y Friedrich Gogarten, por Friedrich Ebner y Martin Buber, y realizada como una nueva recepción de la crítica de Kierkegaard al idealismo absoluto hegeliano. La frase «la esencia del “ser ahí” (*Dasein*) está en su existencia» fue entendida como la primacía de la existencia sobre la esencia, y, partiendo de este malentendido idealista del concepto de «esencia», surgió el existencialismo de Sartre

–construcción mixta de elementos especulativos de Fichte, Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger, que se unificaron en Sartre para formar una «fuerza de choque» filosófico-moral y crítico-social–. Por contra, Oskar Becker procuró hacer irrelevante *El ser y el tiempo*, como si sólo fuese una nueva concretización de la temática idealista-trascendental de las *Ideas* de Husserl. La paradoja heideggeriana de una hermenéutica de la facticidad no significa, sin duda, una interpretación que pretende «comprender» la facticidad como tal –sería un verdadero contrasentido querer comprender la nada-como-fáctico, cerrada para todo «sentido–. La hermenéutica de la facticidad significa más bien que la propia existencia debe pensarse como la realización de la comprensión y la interpretación; aquí es donde alcanza su distinción ontológica. Esto fue incorporado por Oskar Becker a la concepción filosófico trascendental del programa fenomenológico de Husserl y reducido a una fenomenología hermenéutica. Pero, si se tomase en serio la pretensión de Heidegger de interpretar como ontología fundamental la analítica existencial del «ser ahí», podría entonces ser entendido el conjunto otra vez en el horizonte interrogativo de la metafísica. Podría entonces representar una especie de pandán de la metafísica clásica o una transformación de la misma, una metafísica finita que se basaría en la radicalización existencial de la historicidad. De este modo, ha intentado Heidegger mismo, efectivamente, en su libro sobre Kant de 1929, integrar en su problemática el momento crítico que motivó que Kant renunciara a la transformación fichteana de su obra.

Naturalmente, esto debió parecer una reprobación de la metafísica clásica, pues ésta está fundada en la infinitud del intelecto, *nous* o espíritu, en el que se representa la verdad del ser como la esencia, y a lo que todo lo que es, es agregado su ser-sentido.

Frente a ello, aquí, así parece, fue fundado lo eterno sobre lo temporal, la verdad sobre la historicidad y, de este modo, la secularización de la herencia cristiana, que podía verse en la síntesis dialéctica hegeliana del espíritu absoluto, fue sobrepasada hacia el «estado de resuelto para la nada» (*Entschlossenheit zum Nichts*). Se buscaron disposiciones del «ser ahí» más positivas, menos desagradables que la angustia ante la muerte, o se sobrepasó la duda mundana nuevamente a través de la esperanza cristiana. En ambos puntos de vista se desconoció el impulso del pensar heideggeriano. Heidegger trataba siempre del «ahí» en el «ser ahí» del hombre, de este rasgo distintivo de la existencia que consistía en estar fuera de sí y en estar expuesto como ningún otro ser viviente. Este «estar expuesto» (*Ausgesetztheit*) significaba, como aclara la «Carta sobre el humanismo» dirigida a Jean Beufret –y es para mí un placer tener entre mis oyentes al destinatario de la misma–, que el hombre en tanto que hombre está en lo abierto de tal modo que, incluso lo más lejano, lo divino, está finalmente tan cerca como su propia «naturaleza». La «Carta sobre el humanismo» habla de la «condición extrañante de los seres vivos» y de «nuestra casi inimaginable y abisal afinidad corporal con el animal».

El pensamiento de este «ahí» fue para Heidegger una larga historia de sufrimiento provocada por la pasión filosófica; una historia de sufrimiento, en

tanto que también la inusual, originaria y audaz fuerza de expresión especulativa de Heidegger tuvo que luchar persistentemente contra la resistencia, a menudo prepotente, del lenguaje. El mismo consideraba sus caminos amenazados por el peligro de que el pensamiento –también en sus propios tanteos del pensar– volviese a caer en el lenguaje de la metafísica y en el modo de pensar preseñalado por los conceptos de la misma. Pero fue más que esto. Fue el lenguaje mismo, su propio lenguaje y el de todos nosotros, aquel contra el que Heidegger tuvo muchas veces que luchar violentamente para, a partir de él, extraer el enunciado buscado.

Ciertamente es correcto decir que el lenguaje o el conjunto de conceptos de la metafísica dominan todo nuestro pensar. Este fue el camino que había recorrido el pensar griego que formó la metafísica: preguntar por el enunciado, la frase, el juicio en su contenido objetivo y finalmente aprehender en el espejo de la frase definitoria el ser del ente, el «ser qué» (*Was-sein*) o la esencia. Y ciertamente fue una de las grandes intuiciones de Heidegger el que reconociera de nuevo en esta temprana respuesta de la metafísica el origen de cualquier modo de «querer saber» que ha madurado en la ciencia occidental, en su ideal de objetividad y en la cultura mundial técnica fundada en ella. Se puede ver también que el grupo de lenguas al que pertenece el griego y desde el que se desarrolló el pensamiento europeo ha actuado como una preformación de la metafísica. En tanto que la lengua griega distingue el sujeto de sus predicados, estaba predispuesta a pensar la sustancia y sus accidentes, y, de este modo, el pensamiento europeo, ya desde su prehistoria lingüística, está lanzado hacia su propio destino: desarrollar la metafísica y la lógica y al final la ciencia moderna. Pero la más fuerte confusión reside en la esencia del lenguaje mismo. Parece casi inevitable pensar el lenguaje, sea cual sea, de modo que él haga presente, y pensar la razón de modo que ella perciba lo presente o lo hecho presente y que lo tome en sí como lo común a todos, ya sea en ecuaciones matemáticas, en cadenas necesarias de conclusiones, en comparaciones ponderadas o en aforismos y máximas de sabiduría.

Así, es evidente que también el intento de Heidegger de pensar el acontecimiento del «ahí», que es lo primero que da espacio para todo pensamiento y lenguaje, aunque pretendía evitar el lenguaje de la metafísica, se articuló todavía, sin embargo, conceptualmente. Tampoco pudo él dejar de hablar de esencia de las cosas –en la superación del acceso empírico al mundo que realiza la ciencia– sin que «esencia», en tal aplicación de la palabra, portara el nuevo acento verbal de la palabra «presencia» (*Anwesen*) que la tentativa heideggeriana de pensar el ser como tiempo confirió al vocablo. También en Heidegger se comprueba la observación, hecha por primera vez por Eugen Fink a Husserl, de que ciertos conceptos fundamentales del pensamiento permanecen a menudo sin tematizar y sólo son usados operativamente. Por este motivo, no es menos verdad que todo el esfuerzo de Heidegger en el proceso de su pensamiento tenía el propósito de resistir la tentación mediante la acomodación al lenguaje de la metafísica y de superar la carencia lingüística en que se vio lanzado por la problemática del ser, que ya no es la del ser del ente.

Esto se manifestó ante todo en el abandono de la autoconcepción trascendental de su ontología fundamental, que había mantenido todavía en *El ser y el tiempo*. A pesar de que la estructura fundamental de la temporalidad del «ser ahí» humano parecía estar en condiciones de abarcar todo carácter temporal del ente como la condición de su posibilidad –tanto lo contingente como lo necesario, tanto lo transitorio como lo eterno– el ser que constituye al propio «ser ahí», el ser de este «ahí», no era, a su vez, una condición trascendental de posibilidad del «ser ahí». Era eso mismo que acontece cuando el «ser ahí» es, o, como expresó Heidegger en una primera formulación: «Cuando el primer hombre yergue la cabeza». Cuando Heidegger utilizó por primera vez esta expresión en los tempranos días de Marburgo, disputamos durante semanas la cuestión de si Heidegger tenía in mente, con este primer hombre, a Adán o a Tales –se ve que entonces no habíamos progresado todavía demasiado en nuestros propios puntos de vista–.

Pero el pensamiento europeo apenas disponía de medios conceptuales para escapar a la autoconcepción trascendental. Heidegger encontró metáforas expresivas, con cuyo auxilio obtuvo un nuevo sentido para los conceptos fundamentales de la metafísica, del ser y del pensar, de la identidad y de la diferencia. Habló de «claro» (*Lichtung*), de «ajuste» (*Austrag*), de «acontecimiento» (*Ereignis*), y procuró reconocerse en lo que trasluce a través de los testimonios más antiguos del pensamiento griego, que nosotros asociamos con los nombres de Anaximandro, Parménides y Heráclito. Eran los primeros pasos en el camino de la metafísica clásica, con los cuales estos pensadores que comenzaban procuraban afrontar el desafío a que su pensamiento tenía que responder: el gran desafío del «ahí».

Algo de esto resonaba también en la doctrina teológica judaico-cristiana de la creación, y en general en el pensamiento formado en el Antiguo Testamento, que experimentó el oír de la voz de Dios o su silenciosa denegación, y que suscitó mucha mayor receptividad para el «ahí» (y su oscurecimiento) que para la forma estructurada y el «contenido quiditativo» (*Was-Gehalt*) del «ente-ahí» (*Da Seiend*). De este modo, fue para Heidegger verdaderamente fascinante ver en la especulación teosófica de Schelling sobre el fundamento en Dios y la existencia en Dios cómo éste procuraba aprehender conceptualmente el misterio de la revelación. La sorprendente capacidad de Schelling de ganar y justificar en el «ser ahí» humano los conceptos fundamentales de este acontecer en Dios, tornó visibles experiencias existenciales que sobrepasaban desde él los límites de toda metafísica espiritualista. Este fue probablemente también el punto en que Heidegger simpatizó con el pensamiento de Karl Jaspers, que vio limitada la ley del día por la pasión de la noche. Con todo, no pudo ganarse, ni en un caso ni en el otro, una liberación del lenguaje de la metafísica y de sus consecuencias inmanentes.

La auténtica ruptura hacia la formación de su propio lenguaje le fue proporcionada por un renovado encuentro con Friedrich Hölderlin, cuya poesía no sólo le era familiar como paisano del poeta, sino también como contemporáneo de la primera guerra mundial, pues fue ésa la época en que el tardío

Hölderlin fue conocido. Esto no se mostró sólo en que él mismo realizó interpretaciones de Hölderlin (1936), después de haber reconocido su error político. Se mostró también cuando él igualmente intentó comprender la obra artística como un «acontecer-se» (*Sich Ereignen*) propio de la verdad y procuró pensarla en la tensión entre el mundo y la tierra. El hecho de que el término «tierra» fuese utilizado aquí como un concepto de la filosofía fue algo casi desconcertantemente nuevo. Sin duda, el análisis del concepto de mundo efectuado por Heidegger, elaborado a partir de la estructura del «ser en-el-mundo» (*In-der Welt-sein*) y aclarado mediante plexos de referencia del «ser a la mano» (*Zuhandenheit*) como estructura de la mundanidad del mundo, representó también un nuevo viraje para la tradición filosófica del concepto de mundo. El viraje condujo desde el problema cosmológico a su correspondencia antropológica. Sin embargo, esto tenía sus precedentes teológicos y ético-filosóficos. Pero que la «tierra» se convirtiera en tema de la filosofía, esta promoción de un término repleto de poesía a metáfora conceptual central, representó una verdadera ruptura. Como concepto opuesto a «mundo», no era la «tierra» un campo de referencia dirigido sólo al hombre. Que sólo en el juego conjunto de tierra y mundo, en la referencia cambiante de la tierra que encierra y oculta y del nacimiento del mundo, pudiese obtenerse un concepto filosófico del «ahí» y de la «verdad», fue un giro audaz, a través del cual se abrieron al pensar nuevos caminos. Hölderlin había soltado la lengua al pensamiento de Heidegger.

Esto fue, esencialmente, lo que Heidegger había pretendido desde el principio. Lo que a él le importaba era la pregunta por el ser. Que el concepto griego de *aletheia*, de desocultamiento, de verdad, caracterizaba el ser del ente mismo y que éste no sólo se mostraba en el comportamiento humano con respecto al ente – en el «juicio» – fue uno de los puntos de vista sobre el que el profesor Heidegger insistió desde el principio. El lugar de la verdad no es de ningún modo el juicio. Esto significó una profundización ontológica del concepto lógico y epistemológico de verdad; pero, además, mostró una dimensión completamente nueva. Este concepto privativo de *aletheia*, este hurto que eleva lo oculto desde lo oscuro hacia lo claro –y que, llevado al extremo, condujo al rasgo ilustrado de la ciencia europea–, reclama su puesto, si de verdad incumbe al ser. El mostrarse de aquello que es, de aquello que se muestra como lo que es, incluye, cuando es, un mantenerse en sí mismo y un retraerse. Sólo esto da al ente que se muestra el peso del ser. Conocemos, a partir de nuestra experiencia existencial más propia, hasta qué punto está asociado fundamentalmente el «ahí» de la existencia humana con su finitud. Lo conocemos como la experiencia de lo oscuro, en la que siempre volvemos a caer como pensadores y de la que siempre extraemos la claridad. Lo sabemos como lo oscuro de donde venimos y a donde vamos. Pero esto oscuro no es para nosotros sólo lo que se opone al mundo de la luz. Nosotros mismos estamos en lo oscuro, y esto significa que somos. Es lo que constituye el ser de nuestro «ser ahí».

Finalmente, la tierra no es sólo aquello en que los rayos de la luz no con-

siguen penetrar. Lo oscuro, que oculta, es también lo que alberga (*das Bergende*), aquello de donde todo brota hacia lo claro, como la palabra brota del silencio. Lo que Kierkegaard había opuesto a la autotransparencia del saber absoluto, la existencia, y lo que Schelling había caracterizado como «lo previo impensable» (*das Unwordenliche*), que subyace a todo pensamiento, pertenece a la verdad del ser mismo. El símbolo poético de esto fue para Heidegger la invocación de Hölderlin a la tierra.

Fue en el contexto de la pregunta por el origen de la obra de arte donde Heidegger, por primera vez, indicó la función ontológico-constitutiva, y no sólo limitada privativamente, de la tierra. Aquí fue obvio que la interpretación idealista de la obra de arte no proporcionaba su auténtico y característico modo de ser: ser una obra, persistir o elevarse como árbol o montaña y, no obstante, ser lenguaje. Este «ahí» de la obra, que casi nos abruma con su presencia que descansa en sí misma, no sólo nos comunica algo. Nos pone completamente fuera de nosotros y nos impone su propio presente. Ya no se trata de un objeto que se nos contrapone y del cual podríamos apoderarnos conociendo, midiendo o poniéndolo a nuestra disposición. Es mucho más que esto, es un mundo en el cual nosotros estamos lanzados, en vez de ser ella la que se encuentra en nuestro mundo. Así es, con especial énfasis, el acontecimiento del «ahí» a que nos encontramos expuestos.

Partiendo de aquí, se nos muestran nítidamente dos nuevos pasos que el pensamiento de Heidegger debió dar. Si la obra de arte no es ningún objeto, en tanto en cuanto habla como obra de arte y no se adhieren a ella referencias extrañas, como el comercio o el tráfico, urge finalmente tener presente que incluso nuestras propias cosas, en cuanto no son trasplantadas al mundo objetivo del hacer y del mercado, poseen un carácter de mundo originario y con ello el centro de un ser propio. Las poesías en que Rilke habla de la cosa nos dicen algo sobre esto. De nuevo no surge el ser de la cosa de lo que un acceso objetivante a través de la medición y de la valoración puede constatar en ella. El todo de un plexo de vida está condensado y presente en la cosa. Nosotros le pertenecemos. Siempre nos encontramos respecto a ella en la situación del heredero a quien algo pertenece como legado de un pariente, siendo igual que haya tenido o no que ver con nuestra vida.

Hasta qué punto cualquiera experimenta el «estar en casa» en su mundo como el «estar en casa» en tales mundos de las obras y de las cosas se torna completamente claro en el «estar en casa» en la palabra, que es el más íntimo «en casa» de todos los que hablan. Tampoco la palabra es sólo el medio del entendimiento mutuo (*Verständigung*), aun cuando ella lo realiza. No es sólo una cosa intermedia que denota otra cosa y que se toma como signo que refiere a otra cosa. Como palabra o como unidad del discurso es más que esto: es aquello en que nosotros mismos nos encontramos tan plenamente en casa que incluso nuestro propio habitar en la palabra se nos pasa completamente desapercibido. Pero allí donde está en sí y es una obra, en la poesía y en los pensamientos sentenciosos, resulta también para nosotros como aquello que fundamentalmente siempre es. Se apodera de nosotros. Demorarse en ella sig-

nifica: dejarla «estar ahí» y mantenernos a nosotros mismos en el «ahí» del ser.

Esto suena a un alejamiento estelar de aquello a lo que refieren los caminos cotidianos del «ser ahí» actual del hombre. ¿No son justamente los fenómenos que fueron marginados de nuestro mundo y desposeídos de toda legitimidad, aquellos en que se revela para el pensamiento de Heidegger la experiencia ontológica (*Seinserfahrung*) del ocultamiento, desocultamiento y albergue (*Verbergung, Entbergung und Bergung*)? El mundo de la obra artística es como un mundo pasado o que pasó y declinó, que está sin lugar en nuestro propio mundo. Una cultura estética moribunda, a la cual ciertamente todos nosotros debemos el aguzamiento de nuestros sentidos y de nuestra receptividad espiritual, tiene más el carácter de una reserva respetada que el de pertenencia a nuestro mundo, en el que se pudiese estar en casa. Que las cosas están perdiendo cada vez más su rango de ser y de vida, arrastradas por el flujo de mercancías y por el extravío, ahora en moda, de lo más nuevo, es una característica totalmente determinante de la era industrial en que vivimos, que forzosamente aumenta cada vez más. Incluso el lenguaje, que es la más flexible y maleable propiedad de cualquiera que habla, se entumece, a ojos vista, cada vez más, se estereotipa, se adapta a la nivelación general de la vida. Así, podría parecer que la orientación de Heidegger, en la que la cuestión del ser se llena de contenido documentable, no es otra cosa que una evocación romántica de mundos desaparecidos y pasados.

No obstante, cualquiera que conozca a Heidegger sabe que el impulso revolucionario de su pensamiento estaba muy lejos de atribuir un significado real a los honrosos esfuerzos de conservación de lo que está desapareciendo para investigar mediante el pensamiento lo que ocurre en nuestro mundo. Lo que caracteriza su pensamiento es justamente el radicalismo y la audacia con que interpretó la desembocadura de la cultura occidental en la civilización técnica universal de hoy como nuestro destino y como evolución consecuente de la metafísica occidental. Sin embargo, esto no significaba que en su pensamiento no contaran todas las amables retardamientos de este gigantesco proceso de cálculo, de competencia y de técnica que nosotros llamamos vida civilizada, sino que él tomó la audaz radicalidad del planear y del proyectar como lo que es, como la respuesta fatídica (*geschicklich*) de nuestro tiempo al desafío en que el hombre se encuentra. Esa respuesta planta cara con mayor seriedad que cualquier otra actividad humana a la «exposición» (*Ausgesetztheit*) del hombre en el mundo. Hace mucho tiempo que Heidegger se dio cuenta de antemano de lo que hoy lentamente se comienza a infiltrar en la conciencia general: que la humanidad, por medio del osado ataque del poder técnico en que se ha instalado, obedece a un desafío inevitable, ante el que está puesta. Heidegger llama a lo que es este desafío, el ser, y al camino de la humanidad bajo el designio de la civilización técnica, el camino hacia el más extremo olvido del ser. Así como la metafísica se instaló en el ser del ente, en el «ser-qué» (*Was-sein*) o esencia y, por todas partes, disimuló su propio «estar expuesto» (*Ausgesetzsein*) en el «ahí», así también la técnica de hoy impulsa la organización del mundo hasta lo más ajeno a ella y, justamen-

te de ese modo, la técnica es aquello en que hoy, la mayoría de las veces, puede ser experimentado lo que es.

Pero naturalmente forma parte de todo olvido el presente oculto de lo olvidado. Junto al olvido del ser va caminando al mismo tiempo el presente del ser, se sobrepone esporádicamente brillando en el momento de la pérdida y en la persistencia de la *mnemosyne*, la musa del pensamiento. Esto vale también para un pensamiento que tiene el más extremo olvido del ser, a que tiende nuestro presente, por el destino del ser mismo. Así, ha llamado Heidegger a su propio pensamiento anticipatorio relativo a lo que es el «paso atrás» que procura repensar el comienzo como comienzo. Pensar anticipatorio no significa planear y calcular, valorar y administrar, sino pensar lo que es y lo que será. En consecuencia, pensar anticipatorio es necesariamente repensar el principio, de donde procede también el último paso posible y a partir del cual puede ser él entendido como una consecuencia. El pensamiento es siempre el pensamiento del comienzo. Si Heidegger interpreta el pensamiento filosófico como historia de la variación del ser y de las respuestas del pensamiento al desafío del ser como si el conjunto de nuestra historia filosófica no fuese otra cosa que un creciente olvido del ser, es porque sabía precisamente que todas las grandes tentativas del pensamiento procuran pensar lo mismo. Son esfuerzos de permanecer en el comienzo, de dar respuesta al desafío del ser. Si pretendiéramos contar la historia del recuerdo del ser, no contaríamos otra distinta de aquella que narra el olvido del ser. Es la misma historia. El recuerdo del ser es el séquito pensante del olvido del ser. Pertenecemos a la comunidad que asocia entre sí todas las tentativas de pensamiento. Heidegger vio claramente que tal conversación nos asocia a todos. Precisamente por esto, ha puesto en su propia aportación a esta conversación las marcas –crecientemente decisivas– para que tengamos el camino de la historia del ser, que es nuestro camino, de tal modo indicado, que nos conduzca a lo abierto de la única pregunta.

El no ha terminado la conversación, ya se llame conversación de la metafísica, de la filosofía o del pensamiento. Tampoco encontró una respuesta para su pregunta inicial que impulsó el resto de las preguntas: la cuestión de saber cómo se podía hablar de Dios sin rebajarlo a objeto de la ciencia. Pero formuló su pregunta tan ampliamente, que ningún Dios de los filósofos ni, tal vez, de los teólogos puede ser una respuesta; nosotros tampoco podemos presumir de tener una respuesta. El poeta Friedrich Hölderlin fue para él el más íntimo interlocutor en la conversación que es el pensamiento. Su lamentación del abandono y su invocación a los dioses desaparecidos, así como también su saber que «percibimos mucho de lo divino», fueron para él como una garantía de que la conversación del pensamiento también encuentra sus interlocutores en la creciente noche mundial de la consumada pérdida de patria y de la lejanía de Dios. En esta conversación todos nosotros participamos. La conversación prosigue, pues sólo en la conversación puede formarse y desenvolverse el lenguaje en que –incluso en un mundo que se nos torna cada vez más extraño– estamos en casa.

Ser Espíritu Dios

Título original: «Sein Geist Gott». Conferencia pronunciada en el acto conmemorativo en honor de Martin Heidegger celebrado en Friburgo el 16 de diciembre de 1976. Publicado por primera vez en: Werner MARX (ed.), *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinen Gedenken*, Freiburg i. Br., Alber, 1977, pp. 43-62. Reediciones posteriores en las siguientes obras de H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, pp. 74-85; *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983, pp. 152-63; *Gesammelte Werke III. Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 320-32.

Traducción: José Francisco Zúñiga García.