

Heidegger

(El presente texto es la transcripción de una conferencia dictada por don Julián Marías, que, como se sabe, no utiliza para ello un texto escrito - en la edición se mantiene el estilo oral. Conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000 - edición: Jean Lauand - <http://www.hottopos.com>)

Julián Marías

Buenas tardes, estamos ya en los amenes, como se solía decir, estamos ya terminando este curso; no nos queda más que esta conferencia y la próxima.

Hoy vamos a hablar de una figura particularmente importante: Heidegger. Es evidentemente Heidegger uno de los más grandes filósofos de nuestro tiempo. He tenido una ocasión de larga convivencia con él, que quiero recordar hoy.

Heidegger se dió a conocer el año 1927: había publicado un libro *Sein und Zeit*, *Ser y Tiempo*, que tuvo una resonancia inmediata. Ortega leyó este libro inmediatamente y en el número de febrero de 1928 de la "Revista de Occidente", al final de un ensayo, puso una nota al pie de página que decía: "Sobre estos asuntos, finas verdades y finos errores en el libro reciente de Martin Heidegger: *Sein und Zeit*".

Es decir, lo había leído con gran interés, inmediatamente después de su publicación. Me gustaría saber -no puedo saberlo- ¿qué personas leyeron en ese tiempo a Heidegger? Hay un hecho curioso también y es que no se encuentra ninguna referencia a ese libro en la obra de Unamuno: las conexiones entre Unamuno y Heidegger son bastante claras, hay muchas semejanzas entre los dos pensadores. Me sorprendió mucho que en Unamuno no hubiera ni una sola alusión a la obra de Heidegger. Esto me pareció bastante extraño y tardé muchos años, hasta hace quizá 7 años, para caer en la cuenta de la razón de esto: Unamuno no nombra a Heidegger y parece no conocerlo -ni poco ni mucho- por la razón de que estaba en Francia. Si hubiera estado en Salamanca, como era habitual en él, hubiera sabido que se había publicado *Sein und Zeit*, lo habría pedido inmediatamente, lo habría devorado y con toda seguridad lo habría comentado. Pero en Francia este libro no despertó eco ninguno: nadie -o casi nadie- sabía que existía ese libro ni que significación podría tener. Y esto explica la ausencia total de referencias a Heidegger en Unamuno.

Esto se conecta con otra experiencia curiosa. Ahora les explicaré porque tuve yo diez días de convivencia con Heidegger el año 1955, en largas conversaciones... y se me ocurrió nombrarle a Unamuno, le pregunté por él, me parecía muy verosímil que lo hubiera conocido: había sido traducido bastante al alemán en los años veinte. Sin embargo, me dijo Heidegger

que no lo conocía, que no había leído nada de él, pero que en cambio había leído a Lorca. Me sorprendió bastante, porque la distancia entre Lorca y Heidegger es inmensa...

Esto me lleva a pensar en cómo el mundo actual funciona, en cómo en definitiva se conocen las cosas de que se habla. Es evidente que por razones políticas que le dieron notoriedad inmensa a Lorca desde 1936 -la guerra civil española- llegó a su conocimiento y lo leyó con interés. Pero es evidente que mientras parece casi obligado el conocimiento de Unamuno por Heidegger no parece necesario el conocimiento de Lorca: y así marcha el mundo actual... La ausencia de uno y la presencia del otro; la ausencia mutua de Heidegger y Unamuno, es un fenómeno que requiere explicación y que evidentemente muestra una faceta de la vida intelectual de nuestro tiempo.

Yo leí a Heidegger -y esto parece tan inverosímil que si no fuera evidente lo pondría en duda- el año 1934. Yo me reunía con unas cuantas compañeras de estudios, compañeras de curso, para que yo les explicara -yo estaba un poco más avanzado en los estudios filosóficos y ellas tenían que preparar un examen llamado intermedio y no había cursos generales de filosofía, sino cursos puramente monográficos- ciertos temas bastante generales de filosofía. Y lo hice dos años, con dos grupos, y hicieron el examen con un éxito bastante sorprendente, porque habían encontrado en esos cursos míos improvisados lo que necesitaban para aprobar el examen.

Al final del curso, informal, puramente amistoso, esas muchachas -me parece que eran doce o catorce- me regalaron dos libros. En la selección de los libros se notaba -claro está- la mano de Ortega: *Sein und Zeit* de Heidegger y la *Ética* de Nicolai Hartmann. Yo fui becario ese año en la Universidad de Santander, que se llamaba Universidad Internacional de Verano Santander -que no era, naturalmente Menéndez Pelayo, no se llamaba así; se llamó así muchos años después- y me llevé el libro de Heidegger, acompañado del diccionario alemán de Langenscheidt. Yo tenía una habitación de piso bajo y pasaba horas y horas con el libro de Heidegger y el diccionario. No hay que decirles que Heidegger no estaba traducido a ninguna lengua; es decir, a Heidegger no se lo podía leer más que en alemán. Y me parecía que no se lo podía leer más que en alemán, porque las muy pocas traducciones -muy fragmentarias que había- yo no las entendía, ni las entiendo. Yo a Heidegger lo entiendo en alemán solamente; en traducción, no entiendo nada absolutamente. Hay una traducción de mi maestro, profesor queridísimo, José Gaos, que tradujo muchos años después, pero tampoco la entiendo...

La dificultad de la lengua alemana de Heidegger es particular. El alemán no es una lengua fácil, pero además el alemán filosófico tiene ciertas dificultades, pero en el caso de Heidegger las tiene superlativas. Porque Heidegger escribe no alemán, sino su alemán particular. Tenía una idea que a mí me parece equivocada, errónea -pero en fin lo creía él- que la filosofía no se puede escribir más que en dos lenguas: griego y alemán. Yo creo que no, creo que es un error e incluso un error grave de Heidegger. Yo creo que la filosofía se puede... -iba a decir se puede escribir en cualquier lengua, pero tampoco lo creo: se podría hacer un catálogo de lenguas en las cuáles no se puede hacer filosofía; pero, en muchas, sí. Y en las grandes lenguas europeas, de las cuáles tengo alguna idea; y de otras -de las cuáles no tengo ninguna idea- estoy seguro de que se puede hacer filosofía.

Además el alemán que escribe Heidegger es un alemán muy personal; un alemán en el cual él introduce una enorme cantidad de variantes, de modificaciones. Hay una selección de vocabulario muy rigurosa. Emplea además algunos artificios que lo hacen particularmente difícil. Por ejemplo, usa dobles, es decir, emplea la palabra alemana, de origen alemana, pero también emplea la palabra de origen latina, con un sentido distinto. Por ejemplo, él emplea todo el tiempo -y es el contexto capital de su filosofía- la idea de *dasein*. *Dasein* es un verbo y significa existir y naturalmente es también el sustantivo "existencia", *Dasein*. Y naturalmente, la palabra *Dasein* se traduce por existencia, es la traducción normal. Pero entonces hay un momento en que Heidegger define *Dasein* y dice: "*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*", si se traduce literalmente: "la esencia del *Dasein* consiste en su existencia", lo cual es una tautología. Yo he propuesto una traducción que por lo menos no es una tautología. Porque como "existir" es un infinitivo y el español -y el alemán- admite el infinitivo substantivado, que se convierte en sustantivo, entonces yo traduzco: "la esencia del existir consiste en su existencia". No es totalmente claro, pero no es una tautología. De modo que esto es una posible traducción, que me parece mejor que la tautológica: "la esencia de la existencia es su existencia".

Pero hay muchas cosas más. Por ejemplo, en alemán, las palabras van acompañadas frecuentemente de prefijos o de sufijos, que modifican el sentido. Por ejemplo: la palabra "preguntar" se dice en alemán "*fragen*"; pero hay los verbos compuestos: "*anfragen*", que es "preguntar a"; "*befragen*", que es preguntar en sentido transitivo, preguntar algo; "*erfragen*", preguntar en un sentido originario, algo parecido al prefijo *ur*, que es lo primitivo... Naturalmente, esto en español no tiene mucho sentido porque "*befragen*", "*erfragen*", "*anfragen*" no distinguimos; el alemán, sí.

Hay por ejemplo sufijos, una palabra tiene una terminación que altera su sentido y, por ejemplo, la palabra *Zeit*, significa tiempo y *zeitlich* es temporal; pero también hay *zeitig* -otro sufijo- o *zeitmässig*, adecuado al tiempo... En alemán esto se entiende, se entiende cuando está escribiendo Heidegger que le da un valor particular a estas formas; pero en español, no. Cuando Gaos tradujo el *Sein und Zeit*, él inventó, forjó unos cuantos adjetivos como: temporal, temporáneo, temporaceo, temporoso... Yo me pregunto: ¿Y esto qué quiere decir en español? Se puede definir, se puede explicar qué entiende por temporaceo o temporoso, pero por sí mismas esas palabras no tienen significado alguno.

Como ven ustedes, las dificultades son considerables y a última hora encuentra uno una serie de expresiones que no acaban de tener un sentido determinado. Lo cual añade dificultades muy grandes a la lectura de Heidegger en cualquier lengua.

Hay además otro problema: es la dificultad de traducir las frases más importantes de Heidegger. Hay una frase famosísima, citada mil veces, según la cual, dice Heidegger, que el hombre es *sein zum Tod*, lo cual se traduce invariablemente como "ser para la muerte". Lo único es que esto no quiere decir en alemán "ser para la muerte"; porque la palabra *sein*, que quiere decir ciertamente "ser", quiere decir otras cosas, quiere decir "estar", los alemanes no dicen "estar" porque no tienen el verbo "estar". Yo he dicho a veces que darían una de las

pocas provincias que les han quedado por tener los verbos: ser, estar y haber, tres maravillosos verbos para hacer filosofía.

Pero, claro, *ser* es ser o estar. Los libros de gramática -en general- dicen que "ser" es lo esencial, lo fundamental, lo permanente, mientras que "estar" es lo pasajero, lo transitorio, lo que es un estado momentáneo... Yo me pregunto si cuando rezamos el padrenuestro y decimos: "Padre nuestro, que estás en los cielos...", ¿queremos decir que está de veraneo? Me parece que no, si algo es permanente es ese estar en los cielos. Como ven ustedes, tiene un sentido radical, real, muy real. Yo he hecho una observación empírica, sin importancia ninguna, pero es bastante iluminadora: cuando a una mujer se le dice que es muy guapa, lo agradece, pero agradece más que le digan: "estás muy guapa": al decirle que "es muy guapa" se elogia su belleza, su calidad estética; cuando uno le dice a una mujer "estás muy guapa", quiere decir "te estoy encontrando realmente muy guapa", lo cual es algo concreto, real, eficaz...

Por otra parte, la preposición *zu* no quiere decir "para", sino "a". Es decir, la expresión "*sein zum Tod*", se podría traducir por "estar a la muerte". ¿Qué es lo que nos pasa a los hombres -y a las mujeres, evidente- no solamente cuando nos ha atropellado un camión o cuando tenemos pulmonía doble? El hombre está a la muerte siempre, está en posibilidad de morir, está en potencia próxima de morir, está expuesto a la muerte: y esto justamente quiere decir "*sein zum Tod*", estar abierto a la muerte, estar en esa posibilidad próxima, real, eficaz. Quiero decir por tanto que la traducción, que me parece incorrecta, de "*sein zum Tod*" como "ser para la muerte" se debe no tanto a que el traductor no sabe bien alemán, sino que no sabe bien español: es mucho más grave.

Esto naturalmente gravita sobre la comprensión de la obra de Heidegger. Como la obra de Heidegger es muy densa, complejísima, enormemente original, ha descendido a un nivel profundísimo de intelección y de conceptualización, esto quiere decir que la intelección de Heidegger es bastante problemática y naturalmente siempre cuesta mucho esfuerzo.

Por otra parte, Heidegger formula la empresa de su filosofía, es *der Sinn der Seins überhaupt*, el sentido del ser en general. Él trata de determinar lo que quiere decir "ser" y hace una distinción -que en algunas lenguas se distingue y en otras no- él distingue entre *Seiendes* y *sein*; lo que se ha dicho siempre: *on/einai* (en griego), *ens/esse* (en latín), ente -participio de presente- y ser (infinitivo). En alemán se distingue bien; en latín y en griego se distingue bien; en las lenguas procedentes del latín también se puede adaptar perfectamente. Es curioso porque en francés no se hacía esto: en francés se llamaba *être* lo mismo al ente y al verbo ser. Y es curioso como por influjo de Heidegger, cuando se introdujo la terminología de Heidegger, hubo que inventar una palabra en francés para decir "ente": *étant*, que es un participio presente construido sobre el verbo *être*. Y esto hoy se usa mucho y hay, por ejemplo, libros de filosofía que se llaman: *L'être et les étants*.

Como ven hay problemas muy delicados. Heidegger toma enormemente en serio esto e incluso hace una distinción que me parece un poco dudosa: él distingue entre lo que él llama óntico y ontológico, distinción bastante curiosa y que nunca acaba de quedar clara. Porque

óntico es lo que les refiere a los entes, a las diferentes formas de entes; lo que se refiere al ser, es lo que él va a llamar ontológico (incluso hay un momento en que habla de lo que es óntico-ontológico...).

Veán ustedes, por tanto, como hay una gran dificultad conceptual si se quiere penetrar a fondo en el pensamiento de Heidegger.

Pero lo que tiene de más original, de más creador, es precisamente que él desciende a un nivel muy profundo, más profundo que todos los demás filósofos contemporáneos, sin duda ninguna, y entonces él distingue lo que es el problema fundamental de la filosofía: el sentido del ser en general; él trata de entender qué quiere decir la palabra ser -en general, en todos los sentidos-, **pero** -y ahí está el gran descubrimiento de Heidegger- el planteamiento del problema del ser depende precisamente del problema del *Dasein*, del problema del existir, porque justamente el nivel, diríamos, en que se plantea el problema del ser es el problema del *Dasein*, el problema -diríamos- de la persona. La persona que es cada una la suya, es cada uno de nosotros, es ese ente que somos nosotros. No es el hombre, porque si hablamos de hombre, hablamos de antropología, y aquí se habla precisamente de una estructura de la realidad misma; justamente de lo que llamamos el ser, persona. Y esto que se plantea el problema del ser en general; el problema del ser en general se plantea precisamente al analizar el *Dasein*, al analizar ese *gemeines*, ese cada uno de nosotros, que somos nosotros y que tiene un tipo de realidad nuevo, completamente distinto, que es lo que va a llamar existencial.

La palabra "existencial" la introduce Heidegger, siguiendo en definitiva a Kierkegaard, pero en definitiva es una expresión que no es enteramente clara tampoco, porque precisamente cuando pasamos a lo óntico, a lo que no es ontológico, ya se pierde este sentido: hay ciertos resquicios de inexactitud, de imprecisión terminológica.

Evidentemente llega Heidegger a un análisis de una enorme profundidad. Esa realidad a que llamamos *Dasein*, que es cada uno de nosotros, esa realidad personal es una realidad temporal, afectada por la temporalidad, condicionada por la temporalidad -no olviden ustedes el título del libro: "Ser y Tiempo"- y por tanto hay toda una serie de categorías, categorías que precisamente son las que van a dibujar la realidad en los diferentes aspectos. Él distinguirá por ejemplo entre lo que es existente -lo que es *vorhanden*- y lo que es *zuhanden*, lo que está a mano, aquello que manejamos nosotros y está a mano. Lo que existe, lo que está presente es *vorhanden*, lo que está delante, delante de la mano; pero *zuhanden* es aquello que está a mano. Es decir, elabora una complejísima ontología de las diferentes realidades, desde las cosas exteriores, las cosas que integran el mundo, las cosas físicas, hasta justamente lo más profundo de la persona.

Como ven ustedes, por tanto, la comprensión del pensamiento heideggeriano es enormemente complicada, pero desciende a unos niveles muy profundos: habla de vida auténtica y de vida inauténtica; de lo que es lo cotidiano y lo que no es cotidiano; lo que él llama *Zuhandenheit*... y todos los demás conceptos que hay que aclarar con la lingüística: no es que yo tenga interés en ser pedante, es que no puedo no serlo...

Entonces, la comprensión de Heidegger ha planteado problemas gravísimos -problemas a él, sobre todo- ¿cómo se puede comunicar el pensamiento de Heidegger?, ¿cómo puede estar uno seguro de comprenderlo adecuadamente?

Recuerdo que en esta reunión en el Château de Cerisy en Normandía, él dio una breve conferencia introductoria -¿Qué es esto de la filosofía? - *Was ist das - die Philosophie?*- y entonces nos pidió a cuatro de los participantes -Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Lucien Goldmann y yo- que hiciéramos cuatro contra-conferencias, que plantearan el problema general desde nuestro punto de vista personal, señalando las coincidencias, las divergencias, las discrepancias para presentar cuatro visiones de la cuestión fundamental, planteada por él en su conferencia inicial.

Y a continuación de ello se organizaron tres seminarios: uno sobre Kant, otro sobre Hegel y otro sobre el gran poeta Hölderlin, para él era algo capital. Y después unas reuniones, diríamos, ya de coloquio general y esto fue algo interesante: a eso he llamado la atención en un escrito que publiqué poco después: "El taller de Heidegger". Ahí se analizaban los conceptos, se desmontaban, se buscaba, se trataba de llegar al fondo - con dificultades considerables. Él era un hombre tímido y dijo: "yo soy muy tímido porque yo vengo de aldeanos". Era un hombre sencillo (iba a decir que tenía "los ojos de hombre astuto", como en el verso de Machado; tenía una actitud en cierto modo recelosa, cauta, de hombre de campo...). Él apareció vestido como todo mundo, con traje de calle, pero un día se puso una chaqueta verdosa por unas horas -vestido con esa ropa de la Selva Negra- y fue algo apasionante el ver a Heidegger analizando los conceptos, con esa simplicidad, entrando en la discusión, sin entender demasiado bien lo que se le decía si no se le decía en alemán. Había una convención, se había dicho: Heidegger habla en alemán y los demás entre sí y a él le hablan en francés. Se suponía que esto funcionaba; pero yo me dí cuenta de que cuando se le hablaba en francés, no entendía. No es que no entendía *el* francés; es que no entendía lo que se le decía en francés. Y al cabo de unos días yo ya me cansé y le hablé en alemán y entonces sí, entendía.

Como ven ustedes, era una experiencia humana, intelectual, realmente apasionante, era el estar en el taller de Heidegger -diez días estuvimos- hablando de todo, de la poesía, de los grandes filósofos -los griegos aparecían por todas partes- fue algo imborrable y pienso que los que pasaron aquellos días en Cerisy hemos tenido una huella enorme, que no se puede olvidar nunca. Salieron las cuestiones más profundas..., la clave de comunicación, de cómo se puede comunicar ese pensamiento en otras lenguas. Él nunca contestó claro sobre esto. Me acuerdo que Gabriel Marcel le preguntó, bastante en serio, pero él en definitiva se desentendía de la cuestión de cómo se puede expresar esa filosofía en otras lenguas: no quedó nunca claro.

Evidentemente la huella de pensamiento heideggeriano quedó en nosotros, prendió en nosotros y fue algo muy importante. Yo creo que esta experiencia -tal como la he contado a ustedes- con su incoherencia, con sus oscuridades, con sus vacilaciones, que requerían una larga reflexión posterior, en la soledad de la casa de cada uno, con los textos de Heidegger y otros..., eso fue algo absolutamente inolvidable y dejó una huella muy fuerte.

Estamos ya terminando este curso y nos queda Ortega. Ortega es otro mundo, otro estilo de la filosofía, no cabe estilo más profundamente distinto ni más profundo ni más valioso. Los dos han tenido una estimación más profunda el uno por el otro -por supuesto, no queda ninguna duda- pero es cambiar de clima, es cambiar de país, es cambiar de luz, es cambiar de estilo intelectual. Intentaremos hacerlo la semana próxima.

<https://web.archive.org/web/20100101181251/http://hottopos.com/mirand12/jms3heid.htm>