

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.09

[pp. 99-104]

Mi semblante

Ramón Rodríguez

Universidad Complutense de Madrid

Recuerdo perfectamente mi primer encuentro con la filosofía de Heidegger. Fue relativamente temprano, en 1968, nada más entrar en la Universidad, en los entonces llamados cursos comunes de Filosofía y Letras. El Prof. Luis Cencillo, recién llegado de Alemania, organizó un seminario libre sobre *Ser y tiempo*, al que asistí con más voluntad que aprovechamiento, porque realmente no entendía nada de aquel extraño texto, que el Prof. Cencillo leía en alemán traduciendo sobre la marcha. Sin embargo, aquello dejó en mí una clara huella, pues seguí leyendo una y otra vez el texto, y, pese a sus dificultades, percibí oscuramente que allí se encontraba una forma de analizar la realidad humana de una profundidad y clarividencia desconocidas. Pero durante la carrera y los primeros años de postgrado mi interés se dirigió a pensamientos más directamente “comprometidos”, más directamente relativos a la realidad político-social en ebullición (eran los años finales del franquismo). Es así como topé con el personalismo de Emmanuel Mounier, cuya figura humana y política admiraba profundamente y sobre el que hice la “tesina”. Pero fue justamente este trabajo lo que me llevó por otros derroteros, pues me convencí de que el personalismo carecía de una base filosófica a la altura de sus pretensiones éticas y políticas, tan dignas. Por eso en mi tesis doctoral abordé directamente esa carencia y me dediqué durante largos años a estudiar el modo kantiano de fundamentar la ética. Este período de lucha con los textos de Kant, intentando no hacer un mero trabajo académico, sino apoyándome en su pensamiento para entender la experiencia moral y en ésta, a su vez, para “verosimilizar” las “rigoristas” tesis kantianas, fue una época intensa de formación,

de la que guardo un gran recuerdo. De esa escuela kantiana proviene la exigencia, que nunca he abandonado, de unir rigor, hondura y claridad, que luego he intentado llevar a mi estudio del pensamiento heideggeriano. Un estudio que tiene su motivación también en esta época. Aunque no había dejado nunca la lectura de *Ser y tiempo*, fueron los textos sobre Kant contenidos en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que se publicaron entonces, 1975, y que leí con fruición, los que me llevaron a una lectura de casi toda su obra. Aquella explicación de la tesis de Kant sobre el ser, con el análisis fenomenológico de la percepción que conllevaba, no sólo me resultó extraordinariamente esclarecedora para entender la noción de realidad que Kant manejaba en la filosofía práctica y que yo necesitaba usar con exactitud, sino que proponía una forma de tratar un texto clásico, de un rigor y una penetración filosófica únicos, que para mí ha permanecido siempre como el modelo a seguir. La lectura, años después, de todos los cursos de Marburgo no hizo más que acrecentar en mí esta idea: la capacidad de mostrar la “cosa misma”, el problema genuino en toda su radicalidad, no más allá del texto, sino *en el texto*, sacándolo a la luz y obligando al lector a tomar posición, es una virtud en la que Heidegger es, me parece, literalmente inigualable y supera con mucho a la gran mayoría de los filósofos del siglo XX. Tan es así que muchos años después intenté averiguar en qué consiste la fuerza de esas interpretaciones de Heidegger en los años de Marburgo y traté de precisar en qué puede consistir una “interpretación fenomenológica” de un texto del pasado, como Heidegger llamaba a sus cursos sobre Aristóteles o Kant. Aquellas primeras lecturas se complementaron, ya como ayudante en la Complutense, con varios seminarios sobre la Introducción de *Ser y tiempo*, texto que sigue siendo irremplazable. El camino estaba ya abierto.

Fue, en efecto, la publicación de algunas de las lecciones de Marburgo en época relativamente temprana, antes de 1980, lo que me llevó definitivamente hacia el pensamiento de Heidegger, pues esos cursos me descubrieron un Heidegger nuevo, más cercano, en el sentido de que se veía cómo operaba realmente, cómo extraía su pensamiento de un paciente análisis de ciertas piezas fundamentales de la tradición filosófica. Frente a la seguridad expositiva y a la rotundidad con que se desarrolla *Ser y tiempo* —a la postre, una estrategia que disimula la dificultad intrínseca de desarrollar la cuestión del ser en la forma de un tratado sistemático—, esas lecciones revelaban el trabajo de fondo y me resultaban enormemente seductoras y convincentes, porque en ellas “se veían venir” las tesis de *Ser y tiempo* y se medía mucho mejor su alcance. Esta lectura de los escritos de los años veinte no se paró en ellos y continuó, lógicamente, con la de las publicaciones de después de la guerra, de las que me impresionaron, ciertamente, sus luminosas interpretaciones de la tradición metafísica, que mantenían

la fuerza de las “interpretaciones fenomenológicas” (los dos tomos del *Nietzsche* y los ensayos de *Holzwege* siguen siendo extraordinarios), pero que mostraban ya un ángulo de visión –el olvido del ser– muy fijo y unilateral que le lleva a establecer diagnósticos de una rotundidad más que dudosa. De estos años de ocupación con Heidegger nacieron dos libros, *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987) y *Hermenéutica y subjetividad*, en su primera edición (1993). El primero es un intento de exponer claramente lo esencial del pensamiento de Heidegger, sin apenas crítica ni valoración, el segundo es ya un conjunto de ensayos en los que tomo postura respecto de algunos aspectos de su filosofía, especialmente de sus interpretaciones de la metafísica de la subjetividad moderna, con las que mantenía y mantengo una clara distancia.

Pero volviendo a las lecciones de Marburgo, lo que más me chocó de ellas fue lo claramente que se veía cómo el debate con la concepción husserliana de la fenomenología jugaba un papel estelar, un debate completamente amortiguado en *Ser y tiempo*. Yo había leído bastante a fondo los grandes textos de Husserl, tanto durante la carrera como luego, ya profesor, cuando di, a finales de los ochenta, varios cursos sobre la teoría fenomenológica de la verdad. De él siempre me impresionó su rigor y su honradez, su capacidad para decir sólo lo que veía, sin retóricas ni búsquedas de brillantez; es el prototipo de filósofo fiable, como Kant. Cuando leí los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, que contiene lo esencial de la confrontación de Heidegger con la fenomenología, tomé la decisión de ahondar en esas diferencias. Lo que no podía imaginar es que esa reflexión sobre el sentido y el alcance de la fenomenología fuera lo que ocupara el centro mismo del pensamiento heideggeriano y articulara todo su proyecto. A medida que se publicaban los cursos iniciales de Friburgo, dos cosas se me hicieron patentes: que en esos primeros años Heidegger elabora un proyecto filosófico propio –la hermenéutica fenomenológica de la facticidad–, que abocará, desde luego, en *Ser y tiempo*, pero que es autónomo y deslindable de la ontología fundamental, y que lo que le da forma y tejido filosóficos es su proveniencia de la fenomenología. Fueron esas dos ideas lo que me hicieron abordar el trabajo que da origen a *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997), que es un intento de comprensión sistemática y metodológica de ese proyecto, muy alejado de lo que luego empezó a hacerse con la obra temprana de Heidegger, en general, estudios sobre la génesis de *Ser y tiempo*.

Mi conclusión de todos estos años es que el pensamiento de Heidegger –no sólo del “primero”, también ciertos rasgos básicos del “segundo”– es ininteligible si no se le sitúa, metódica y sistemáticamente, en el ámbito de la fenomenología. En este sentido la idea de una “transformación” hermenéutica de la fenomenología ha sido a veces mal entendida: la fenomenología no se convierte en otra cosa, en otro tipo de filosofía, sino

que sigue siendo lo que es y se abre, por exigencias de la “cosa misma”, a fenómenos que exigen un tratamiento metódico propio. Estoy convencido de que sin la comprensión de la problemática metodológica que subyace a la analítica existencial no se pueden apreciar bien las tesis básicas de *Ser y tiempo* ni la misma disposición de la obra. La hermenéutica fenomenológica que se practica en ella es pura y simplemente fenomenología y solo como tal puede entenderse. En este sentido he de confesar que este trabajo lo he realizado en España en un cierto aislamiento, pues, de un lado, la mayoría de los colegas y amigos que se ocupan de Heidegger suelen desatender a su trasfondo fenomenológico y tienden a ver la fenomenología como algo que Heidegger ha “superado”; de otro, los fenomenólogos confesos suelen mirar a Heidegger con recelo, cuando no con franca animadversión. Es algo que no consigo comprender y que no tiene parangón en otros contextos; no se da, desde luego, en Francia ni en Alemania (al menos en los círculos fenomenológicos que yo he frecuentado) ni tampoco hay huellas de esa actitud en grandes fenomenólogos como Merleau-Ponty, Fink, Landgrebe, Held, etc. En Latinoamérica, sin embargo, la cuestión es completamente diferente y la praxis fenomenológica de Heidegger es ampliamente reconocida. Tengo que agradecer a colegas latinoamericanos, especialmente al Prof. Alejandro Vigo, con el que comparto tantas cosas de su visión de Heidegger, los impulsos que en los últimos años he recibido para continuar en esa dirección.

Es obvio, a partir de lo dicho, que el Heidegger que ha absorbido la mayor parte de mi dedicación a él ha sido el “primero” —entendiendo por tal tanto la primitiva hermenéutica de la facticidad como la analítica existencial. Pero esa dedicación no ha significado nunca para mí ni un campo neutro de trabajo en el que “especializarse” y del que extraer series estandarizadas de *papers* académicos ni mucho menos una *Heideggergemeinde* a la que adscribirse y en la que instalarse cómodamente para, adoptando acríticamente su lenguaje, “heideggerianizar” y compartir con los adeptos filias y fobias. Se trata de algo mucho más elemental: la hermenéutica fenomenológica del primer Heidegger es una potente forma de pensamiento que ha influido profundamente en el pensamiento del siglo XX y que posee por sí misma la suficiente fuerza para que resulte atractivo el intento de probarla desde dentro, de examinar sus capacidades y sus limitaciones. En una palabra, el “primer Heidegger” es una *posibilidad de pensamiento* y como tal hay que tomarla. Y una posibilidad que, como fenomenológica, solo se prueba en la confrontación con los fenómenos, que tienen siempre la última palabra. Y eso significa que la hermenéutica fenomenológica se sitúa inequívocamente en el terreno de la verdad, no solo de la verdad como manifestación o venida a la presencia sino como atenuamiento fiel a los fenómenos. Por eso, si se la toma así, como una posibilidad de pensamiento que juega, como toda gran filosofía, en el terreno de la verdad, es imprescindible repetirla, ejercerla y examinar

su poder de esclarecer y comprender aquello que quiere explicar. Casi todo mi trabajo posterior (recogido en parte en *Del sujeto y la verdad*, 2004, y en la segunda parte de *Hermenéutica y subjetividad*, 2010) aunque no dedicado en exclusividad a Heidegger, ha consistido en poner a prueba conceptos esenciales de la hermenéutica fenomenológica, como verdad, interpretación, percepción, la estructura de prioridad y su función, etc. Me parece claro, a partir de él, que la hermenéutica heideggeriana no es asimilable sin más a lo que hoy predomina en la filosofía hermenéutica, una especie de gadamerismo radicalizado a través de Nietzsche. Si el descubrimiento básico de la hermenéutica es la estructura de prioridad o de anticipación (los pre-juicios), Heidegger tiene una concepción fenomenológica de ella, la ve como ingrediente del fenómeno, como un elemento que contribuye a la aparición del sentido, al encuentro efectivo con el mundo, no como una estructura que predeterminara de antemano el sentido, al modo de un aparato histórico-trascendental. Heidegger ha mostrado que la tarea esencial de la hermenéutica es pensar adecuadamente la articulación entre anticipación y donación. Así lo apuntaba claramente el célebre texto de *Ser y tiempo* sobre el círculo hermenéutico: “elaborar la estructura de prioridad a partir de las cosas mismas”. Algunos hermeneutas actúan como si esta frase no tuviera sentido, como si la existencia del pre-juicio hiciera superflua la “cosa misma”. Pero esto es absurdo, pues justamente en la anticipación la cosa se muestra como ella misma.

Pero centrar en la hermenéutica fenomenológica el pensamiento de Heidegger es, desde luego, un punto de vista unilateral. Soy plenamente consciente de que la obra de Heidegger no se reduce a ella y que para muchos contemporáneos ciertos temas del segundo Heidegger, como la crítica radical de la metafísica, la hermenéutica de la técnica, el antihumanismo o las indagaciones en el lenguaje poético son más significativas y resultan más expresivas de nuestra situación que los problemas metódicos del análisis existencial. Y no les falta razón, porque si hay algo que hace de la obra de Heidegger un caso único es su capacidad de conectar la aparentemente abstracta y lejana “cuestión del ser” con la realidad viva de una época. Nadie como él ha logrado mostrar la vigencia real de las bases metafísicas de la situación contemporánea. Con él se ve cómo las ideas filosóficas más abstractas impregnan la realidad en que vivimos, cómo son verdaderamente eficaces, no porque las ponga en práctica una élite ilustrada, sino porque configuran silenciosamente lo que vemos, lo que tocamos y lo que hablamos. Lo que Heidegger ha puesto tantas veces de relieve, la unión de un sujeto, que concibe su fondo último como una voluntad ilimitada, y una realidad tecnológicamente configurada, que le proporciona un campo irrestricto de movimiento, es hoy casi una experiencia cotidiana. No hay duda, pues, de su capacidad de penetración en el sentido metafísico de la realidad vivida de una época. Pero es una

penetración que, como decía antes, se funda en unas claves hermenéuticas dudosas, especulativas, difíciles de llevar al terreno de una confrontación con los fenómenos que busca interpretar. Dan lugar a diagnósticos demasiado globales, que tienden a uniformar y a tomar en bloque formas de pensamiento que exigen ser discriminadas. Es lo que ocurre con su crítica a la noción de sujeto, que tanto ha marcado al siglo XX, y que no sólo es injusta con determinados clásicos de la subjetividad, como Descartes, Kant o Husserl, sino que resulta difícilmente asumible en sus términos radicales si se la mide con los momentos “subjetivos” de la realidad humana, que por otra parte tan fielmente destacaba su obra primera. Si a ello se le añade que esa crítica va unida, como la otra cara de la moneda, con una cierta retórica del suelo natal, de la pérdida de raíces y otras expresiones ambiguas, que transforman el sentido de la *Unheimlichkeit* de *Ser y tiempo*, podemos encontrarnos con otro Heidegger, con ese que aprovechan tantos localismos y tantos nacionalismos identitarios. Y ese es, en efecto, otro Heidegger.