

François Fédier (2013)¹ *¿Comprender a Heidegger?*

*Understanding Heidegger?*²

Jorge Acevedo Guerra³
University of Chile
Universidad de Chile



- 1 Conferencia pronunciada en el *Alma mater studiorum* - Università di Bologna, el 13 de diciembre de 2006. En *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute* (2013, pp. 34-50). El Profesor Fédier nació en 1935 y falleció en 2021. Ejerció la docencia en el Lycée Louis Pasteur (Neuilly-sur-Seine), hasta su retiro en 2001. Uno de los principales intérpretes del pensamiento fenomenológico a nivel mundial, fue discípulo de Jean Beaufret. A partir de 1958 se consagra a la traducción de textos de Heidegger, dirigiendo la traducción, en curso, de la *Edición integral (Gesamtausgabe [GA])* en la editorial Gallimard. También estuvo dedicado a traducir a Hölderlin. Obras suyas en castellano: *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger* (2017), *Cinco intentos filosóficos* (2019), *Pensar desde el arte* (2023).
- 2 Traducción del francés al español de Jorge Acevedo Guerra. A menos que se indique lo contrario, las notas, así como todo lo que se halla entre paréntesis, son del traductor.
- 3 Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile
<https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>
Correo electrónico: joaceved@gmail.com

*Poco numerosos son los que han
aprendido suficientemente
la diferencia entre un objeto de erudición y lo
que está en cuestión cuando se trata de pensar.*
Martin Heidegger (2013, p. 29)

¿Cómo vamos a poner en marcha nuestra pregunta? ¿La planteamos para traer a nuestro nivel lo que ella nos exige o, por el contrario, para encaminarnos nosotros mismos hacia lo que desde allí puede concernirnos?

Dado que la *comprensión* (*l'entente*) es sin duda el punto cardinal en torno al cual gira la empresa misma del filosofar, considerada en su alcance más profundo —es decir, como hermenéutica—, y dado que Heidegger parece ser uno de los raros filósofos que se han enfrentado de manera tan audaz a la pregunta que la filosofía misma nunca ha dejado de ser, creo en cualquier caso, aquí (en la primera de todas las universidades) y hoy (conmemorando el trigésimo aniversario de la muerte de este filósofo), que puede ser fructífero preguntarnos qué significa *para nosotros* —lo que nos pide *a nosotros*— tener que comprender a Heidegger.

En primer lugar, ¿cómo debemos entender este término: comprender (*entendre*)? Por supuesto, como nuestra manera —la de los que hablamos lenguas latinas—, de traducir el *Verstehen* alemán. Aunque hay que ser fiel al significado primario de esta palabra, y medir hasta qué punto *entendre* corresponde cabalmente a *Verstehen*.

Entendre, en francés, está atestiguado desde el siglo XI, cuando ya permitía decir: cómo estar atento a algo que nos concierne. En efecto, *entendre* no tiene en primer lugar el significado de escuchar, de prestar oído, sino el del latín: *intelligere* (comprender, entender) —con un matiz adicional: el de estar tenso ante lo que se quiere captar, e incluso, si se me permite decirlo: el de ser puesto en tensión a partir de lo que se quiere captar.

Es este matiz el que hace que nuestra *entente* (comprensión) sea parecida al alemán *Verstehen*. En efecto, en esta última palabra es la raíz *stehen* (estar de pie y mantenerse ahí donde uno se mantiene) la que provee a la palabra alemana su genuino enfoque. ¿Cómo entender esto? Desviémonos hacia el ámbito del inglés, en el que '*entendre*' se dice *understand*. Una famosa anécdota cuenta que Dionisio de Siracusa, para hacer comprender a Damocles que la vida del

Tirano no era una sucesión de delicias, ¡durante un festín hizo suspender sobre su cabeza una espada desenvainada, anudada a una crin de caballo! Esta anécdota nos permite entender directamente lo que puede querer decir *understand*: estar y tener que permanecer bajo el impacto de aquello que nos pone en peligro, sin que se tenga el derecho a irse; ¿qué digo?: de escapar lejos de esa amenaza. Cada uno de nosotros, con sólo imaginarnos en el lugar de Damocles, podemos experimentar casi físicamente lo que puede implicar ‘*understand*’, comprendiendo a fondo lo que eso significa: temblar por su vida.

Esto, sin duda, dará cierto relieve, si fuera necesario, a la anotación del comienzo del § 31 de *Ser y tiempo*. Heidegger hace notar allí: „*Verstehen ist immer gestimmtes*“. La impecable traducción de François Vezin señala en francés: “*Entendre est inséparable de vibrer*” (Comprender es inseparable de vibrar) (1986, p. 187). En otras palabras, es imposible comprender algo, lo que sea, sin que en nuestro propio cuerpo se despierten armónicos que entren en resonancia con esa comprensión.

Nuestras lenguas latinas conservan algo de esta correspondencia primaria: nuestro verbo para la culminación de la comprensión –el verbo *saber* (*savoir*) sólo pide que recordemos aquí que ningún saber está enteramente separado de cierto *sabor* (*savoir*)⁴, dando por entendido que el espectro de los sabores se extiende desde el amargor más repulsivo hasta el pegajoso dulzor de la miel, sin olvidar la aparente indiferencia de lo imperceptible, por ejemplo el *agua* –incolora, inodora y sin sabor (como hemos aprendido en los bancos de la escuela)–; el agua que, sin embargo, Píndaro sabía aún reconocer en el primer verso de la primera *Oda Triunfal*, como ἄριστον μὲν ὕδωρ (...) (*áriston mèn hydor* (...))⁵.

La *comprensión*, pues, está íntimamente ligada a lo que hasta ahora la tradición sólo ha sido capaz de considerar como “afectividad”, pero que es mucho más que eso, en la medida en que no somos –ni mucho menos– meramente *pasivos*. Porque no hay algo en nosotros (por ejemplo, una “sustancia”) que sería asimismo “afectado”. Cada uno de nosotros es siempre ya *uno*: precisamente

4 En el § 29 de *La idea de principio en Leibniz*, Ortega acerca el *saber* al *sabor* diciendo: “Nietzsche nos recuerda que Sísifo –de *sophós*, con reduplicación– quiere decir *el sabio*, *Sapiens*, y este vocablo, lo mismo que su doble griego no quiere decir erudito ni hombre de ciencia, sino más simplemente el que distingue de ‘sabores’, de sapideces” (Ortega y Gasset, 2009, p. 1127).

5 “*Primordial (Première) es el Agua*”. Cito la traducción de Jean-Paul Savignac (1990) (Nota del autor). En castellano, Píndaro (1984, p. 73).

en tanto que „*gestimmtes Verstehen*“ (comprensión templada). Comprender es inseparable de vibrar. En efecto, esta unión (*union*) –deberíamos ir tan lejos como para decir: esta armonía (*unisson*) primaria– es la impronta de lo que Heidegger denomina en el libro fundamental de 1927 un ‘existencial’.

Así pues, nuestra pregunta parece haberse convertido en la siguiente: ¿es simplemente posible comprender a Heidegger sin enfrentarnos a la tarea de meditar lo que es lo existencial? ¿Qué es, pues, lo existencial? Entendamos bien –retomando de nuevo nuestras huellas– la puesta en marcha y la dirección en que se plantea la pregunta. No se trata en esta ocasión de una cuestión “doctrinal”. Lo que nos importa es comprender de qué se trata para nosotros con esta noción.

Introduciendo este término, Heidegger se esfuerza por dar su pleno alcance a la comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Conforme a lo que no ha cesado de recalcar desde el comienzo hasta el fin de su existencia: la comprensión del ser es el tema fundamental de la filosofía como tal –aun cuando la filosofía no ha sido capaz de abordar (*thématiser*) a fondo ese tema. Es, pues, para dar inicio a la posibilidad de llegar a esta comprensión plena por lo que Heidegger introduce la terminología de la existencialidad. Con el proyecto de estudiar la existencialidad se puede, en efecto, profundizar con una amplitud hasta ahora desapercibida en “la pregunta por el ser” (“*question de l’être*”) –la cual, precisa la página 15 de *Ser y tiempo*, “no es sino la radicalización de una tendencia de ser que pertenece por esencia al Dasein mismo”⁶.

Esta “tendencia de ser” (*Seinstendenz*) tenemos que comprenderla ahora en sus dos acepciones simultáneamente posibles: indicando primero que *nuestra* manera de ser más específica es puesta en tensión por el ser, pero indicando al mismo tiempo que, siendo así puestos en tensión, tenemos en ello el poder de ser verdaderamente nosotros mismos, lo que para nosotros equivale a nada menos que llegar a ser, sosteniendo asimismo enteramente nuestra relación al ser. Si comprendemos cabalmente lo que acaba de ser dicho, se abre para nosotros la posibilidad de captar a partir de dónde procede Heidegger en la profundización decisiva que constituye, inconfundiblemente, la aventura que ha sido su itinerario de pensamiento.

6 El autor refiere a la paginación de los textos de Heidegger en alemán. En este caso, remite a *Sein und Zeit* (1927). En castellano: *Ser y tiempo* (1997, p. 37).

¿Cómo se manifiesta en el pensamiento de Heidegger la doble acepción de la “tendencia de ser” que acabamos de evocar? Se manifiesta, en primer término, en la manera en la que practica la investigación fenomenológica. A mis ojos, esta manera no ha sido nunca expuesta tan claramente como en los Cursos profesados en la universidad de Marburgo, exactamente antes y exactamente después de la publicación de *Ser y tiempo*. Así, en el Curso del semestre de verano de 1925⁷, es reiterada la urgencia de volver a tomar contacto cada vez (*sans cesse*) con lo que caracteriza la investigación fenomenológica. Heidegger aprovecha la ocasión para enunciar el principio al cual debería cada vez obedecer una marcha verdaderamente digna del nombre de fenomenología: „*Vor dem Wort und vor dem Ausdruck immer zuerst die Phänomene und dann die Begriffe!*“ (*avant le mot et avant la terminologie, toujours d’abord les phénomènes –et seulement après, les concepts! / ¡antes que la palabra y antes que la terminología, siempre primero los fenómenos –y sólo después, los conceptos!*)⁸.

En el Curso del semestre de otoño de 1928⁹, Heidegger formula de nuevo este mismo principio, pero mencionando esta vez *cómo* puede tener lugar este primado de los fenómenos. Puede tener lugar, dice, con la condición que se permanezca cabalmente “*unter dem unausweichlichen Zwang der phänomene*” (bajo el constreñimiento o ‘bajo la sujeción’ inevitable de los fenómenos)¹⁰.

¿Hemos leído bien? Los *fenómenos* son presentados aquí como *inevitables*. En otros términos: es imposible escapar a la presión que ejercen sobre nosotros. En estas condiciones, ¿cómo habría necesidad de exigir como principio *no* sustraerse a la presión de los fenómenos? Si Heidegger puede enunciar tal exigencia, es precisamente porque nosotros no cesamos de evitar este constreñimiento inevitable –de una manera o de otra. Estamos, pues, ante una paradoja. Esto es una buena señal, porque si toda paradoja no es ya, por sí sola, filosofía, y a la inversa: todo lo que es filosófico es necesariamente en sí paradójico, me atrevería casi a decir: paradójicamente paradójico. Cuando

7 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, p. 342). (Nota del autor). La Edición integral de Heidegger, *Gesamtausgabe* (GA), ha sido publicada en la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt am Main. En castellano: *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* (2006a, § 26, p. 310).

8 Paréntesis del autor.

9 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26, p. 237). (Nota del autor). En castellano: *Principios metafísicos de la lógica* (2009, § 11, p. 216).

10 Paréntesis del autor.

el fragmento 16 de Heráclito plantea la pregunta: *Tò μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι* (*Tò mè dúnón pote pôs án tis láthoi?*) que Walzer traduce: “A ciò che mai non ha occaso, come potrebbe alcuno sfuggire?” (Eraclito, 1939, p. 58) (a lo que nunca se pone cabalmente en retracción, sumergiéndose en lo cubierto, ¿cómo alguien podría escapar?), estamos exactamente ante la misma paradoja que esa de la que hablamos. Los “fenómenos” que menciona Heidegger, en efecto, no tienen nada que ver con lo que nosotros comprendemos habitualmente bajo ese nombre. Por eso conviene recordar lo que señala, en la página 36 de *Ser y tiempo*, el texto del § 7 C: “(...) primeramente y la mayoría de las veces los fenómenos no son dados” (1997, p. 58).

Es que “fenómeno”, en la única acepción en que Heidegger se preocupa de determinar el término, es la denominación fenomenológica misma para *lo que es* –con la condición, sin embargo, de que esto sea considerado temáticamente.

En 1909, haciendo referencia en una carta a un texto que acaba de redactar, Marcel Proust pide a su corresponsal que preste atención a “un pasaje (...) donde verá un meritorio esfuerzo para expresar cosas que no se expresan por ellas mismas” (1989, p. 460; 2022, p. 5). Esas cosas son, precisamente, lo que los fenomenólogos llaman “fenómenos”. Ellas son tanto más intensamente presentes cuando más reclaman de nosotros ese esfuerzo meritorio del que habla Proust. Hay, pues, que rendirse a la evidencia: las cosas más esenciales para cada uno de nosotros son, a la vez, inevitable y primeramente inaparentes –deudoras, pues, de esta fenomenología de lo inaparente (de la que con tanto agrado hablaba Heidegger hacia el final de su vida); fenomenología que exige de manera apremiante que esas cosas sean recogidas y dichas, para poder ser comprendidas en el sentido pleno que comenzamos a entrever. Con la condición, si tiene lugar un verdadero ejercicio de la fenomenología, es decir, si es efectivamente realizado el esfuerzo meritorio de encontrar las palabras capaces de manifestar los “fenómenos” –bajo esta condición, digo, estos últimos pueden por fin aparecer como lo que son en verdad, a saber, como *inevitables*.

Mientras no se haga este esfuerzo, el ser humano elude espontáneamente la experiencia de lo inevitable; pero al hacerlo, también se defrauda a sí mismo, o mejor dicho: se desvía de sí mismo. No menciono sino de paso el hecho de que una *ética originaria* (1976, p. 365)¹¹ aflora por todas partes y constantemente

11 Para entender bien lo que Heidegger sostiene aquí, es necesario, también a nosotros, dar un salto – para estar en condiciones de ver en *Ursprung* (origen) el salto primordial: ese desplazamiento inau-

en Heidegger. Que este hecho escape fácilmente, que sea tan obstinadamente negado por algunos, eso no debería sorprendernos más de la cuenta.

En la actitud en que se trata, por el contrario, de ser responsable, es decir, de llevar a palabras eso que no se expresa por sí mismo, en tanto que esta formulación no puede menos de tener una importancia cardinal para la elección que cada uno hace de su existencia –en este modo de mantenerse (en esta *postura*)–, la tendencia de ser que pertenece esencialmente al *Dasein* se ve retomada, profundizada y, por decirlo sin rodeos, devuelta, en el sentido de que tal tendencia puede ser llevada a su culminación.

Desde el momento en que el ejercicio de la fenomenología se entiende a sí mismo como una formulación encargada de manifestar lo que los fenómenos son, la comprensión que allí se produce alcanza un grado de elucidación que Heidegger no duda en enunciar así: “(...) a propósito de esta cuestión de la comprensión, lo que hay que decir es esto: los que vienen después comprenden a sus predecesores siempre mejor de lo que ellos mismos se comprendieron” (1992, p. 11)¹².

Si no añadiéramos inmediatamente la razón por la que esto es así, esta afirmación podría pasar por una variación de un *leitmotiv* tan ilusorio como lo ha sido en todas partes desde el reinado de la “Ilustración” de inspiración desesperadamente científicista. Ahora bien, Heidegger evita de entrada recaer en estos tópicos al señalar: “Pues precisamente en esto radica lo que tiene de fundamental todo trabajo creador: le es imposible comprenderse a sí mismo en lo que tiene de decisivo” (GA 19, p. 11).

Heidegger explica así por qué, por ejemplo, se encuentra en mejores condiciones que Platón para comprender lo que el propio Platón se había propuesto pensar. La razón de ello reside enteramente en el hecho de que un trabajo verdadero, cualquiera que sea, no puede llevarse a cabo con pleno conocimiento de causa. Cualquier obra que sea verdaderamente humana supera pronto, por todos lados, a la persona que la acometió y la llevó a buen término. Este es el estatuto de finitud que distingue –incluso más severamente que a todos sus hermanos humanos– a todo individuo que se dedica a un trabajo creador.

gural, o más bien, ese primer, pero efímero arranque (nunca logrado de una vez por todas) gracias al que, exclusivamente, llega a ser posible al ser humano acceder a la verdadera humanidad. (Nota del autor). En castellano: “Carta sobre el Humanismo”, *Hitos* (2000, p. 291).

12 *Plato: Sophistes* (GA 19, p. 11). Escrito en el Semestre de invierno 1924/25. (Nota del autor). En francés: *Platon: Le Sophiste* (2001, § 1, p. 21).

En consecuencia, proponerse la tarea de “comprender a los griegos mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos”, como se dice en el Curso del semestre de verano de 1927 (p. 157)¹³, no es en modo alguno reivindicar la más mínima “superioridad” sobre aquellos a quienes estamos obligados a comprender mejor. Todas las referencias de contexto son aquí inequívocas: Heidegger insiste en este punto en todas partes. La prueba está en este pasaje del Curso pronunciado en la Universidad de Friburgo durante el semestre de invierno de 1929/30¹⁴:

Nunca seremos lo bastante parcos en habladurías sobre la filosofía, y nunca lo bastante en el trabajo de filosofar. Ahora bien, únicamente aprendiendo a filosofar a partir del filosofar mismo podremos familiarizarnos con lo que es en verdad la filosofía (...) No se puede hacer esa experiencia si no es esforzándose sin descanso por intentar filosofar. Y es necesario que este intento nos lleve a poder comprender a un filósofo mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo.

Esto no significa, sin embargo, que debemos llamarle al orden haciendo la cuenta de las influencias que haya recibido de sus predecesores; por el contrario, esto significa que tenemos que ser capaces de aportar algo que se agregue por encima de lo que él por sí mismo ya poseía. Quien no es capaz de mostrar la libertad interior que le permita ser, en cuanto filósofo, un hombre tal que forme parte integrante de su manera de ser más profunda el ser comprendido un día mejor de lo que puede comprenderse a sí mismo, en tal hombre, a pesar de toda la erudición que pueda demostrar en la materia, la filosofía no permanecerá de manera permanente en él (2007, § 34, p. 199).

¿Por qué nos hemos demorado tanto con estas citas? Aparte de lo que nos permiten discernir con respecto al espíritu que anima la investigación de Heidegger, estas citas han sido hechas para abordar una nueva paradoja relacionada con nuestra interrogación de esta mañana. En efecto, este conjunto de citas, que se extiende homófonamente hasta principios de los años treinta, va a sufrir una modificación muy sorprendente por parte del mismo Heidegger. En efecto, si revisamos textos más recientes, vemos que Heidegger procede a una drástica rectificación de su afirmación. Así, en la conferencia “*Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’*” (antepenúltimo texto de *Holzwege*),

¹³ *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (2000, § 11, p. 146).

¹⁴ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30, p. 232). (Nota del autor). En castellano: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad* (2007).

podemos leer (1950, p. 197; GA 5, p. 213)¹⁵: “Una buena interpretación, sin embargo, nunca entiende un texto mejor de lo que lo entendió su autor; pero, sin duda, lo entiende de otra manera”.

Leyendo las observaciones que Heidegger ha creído conveniente redactar a propósito de los textos que recoge el libro *Holzwege*, aprendemos que lo esencial de esa conferencia ha sido redactada en los años que transcurrieron entre 1936 y 1940 –dicho de otro modo, en el momento en que Heidegger entra de lleno en el movimiento gracias al cual llega finalmente a ser el que era desde siempre.

Resumamos: en una primera etapa, es decir, hasta la época posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, y sobre la base de una redefinición de la filosofía misma como fenomenología (“La filosofía es ontología fenomenológica universal, tomando su partida de la hermenéutica del *Dasein*, la cual, en forma de analítica de la *existencia*, ha fijado el fin al que conduce el hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico ahí donde ese cuestionamiento filosófico *toma su fuente* y ahí hacia lo cual *se vuelve*”) (1997, pp. 38 y 436), en una primera etapa, pues, Heidegger piensa disponer del recurso que garantiza poder comprender mejor la tradición filosófica de lo que esta última era capaz de comprenderse a sí misma. Después de esta época, no sostiene más esta tesis; dicho de otro modo, la comprensión que tiene él mismo de la comprensión ha sufrido un cambio decisivo; antes era imperativo hacerse capaz de comprender mejor, pero a partir del momento del que se ha tomado el hábito de nombrar ‘la *Kehre*’, Heidegger reconoce, por el contrario, que la idea misma de poder mejorar una comprensión es ahora carente de sentido.

El modo en el que Heidegger piensa ahora la comprensión ya no puede ser medida según las mediciones de una graduación cualquiera. O bien hay comprensión –y entonces, en esta comprensión, tiene lugar una inteligencia plena y entera de lo que se comprende, o bien no hay comprensión, es decir, no hay inteligencia. Todo o nada. ¿Cómo es posible semejante inversión? Y ante todo: ¿es una inversión? Eso es lo que ahora tenemos que enfrentar nosotros mismos. Para ello será necesario desplegar nuestra propia capacidad de comprender eso de lo cual se trata con la *Kehre*.

¹⁵ *La frase de Nietzsche* “Dios ha muerto”, *Caminos de bosque* (Heidegger, 2005, p. 160).

Pero para alcanzar ese despliegue debemos ponernos nosotros mismos en situación de comprender. Para prepararnos para ello, observemos lo siguiente: en esta inversión (o cambio) hay un *antes* y un *después*, pero la característica más sorprendente del cambio que se produce aquí es que incluso el sentido en el que tenemos que entender ‘antes’ y ‘después’ ha cambiado de arriba abajo.

Para apreciar la diferencia y lo que está en juego, recordemos un pasaje de la “Carta a Richardson”:

La distinción que hace usted entre un “Heidegger I” y un “Heidegger II” se justifica sólo con la condición de no perder de vista nunca esto: solamente a partir de lo que es pensado en I puede, en principio, llegar a ser accesible lo que hay que pensar en II. Pero sucede que I no es posible si no está contenido en II¹⁶ (Heidegger, 1996, p. 18).

El tiempo se acaba. Digamos, pues, de manera expedita, que con este cambio ocurre la profundización de la comprensión misma del tiempo en Heidegger, la que alcanza su plenitud. El ‘antes’ sólo es verdaderamente ‘antes’ si en adelante no deja de *conducir al ‘después’*; en cuanto al ‘después’: no hay ‘después’ si no es de antemano la fuente (*ressource*) del ‘antes’. Aquí tenemos un ejemplo asombroso de lo que Friedrich-Wilhelm von Herrmann denominó en su día „*Die Einheit im Wandel des Denkens Martin Heideggers*“ (lo que permanece unido en la mutabilidad propia del pensamiento de Martin Heidegger).

Si, por mi parte, hago un esfuerzo por captar lo que Heidegger nos ofrece ahora para meditar, debo llegar hasta el punto en que será posible ver cómo esta comprensión del tiempo no es *mejor* que la comprensión metafísica. Y ver esto es, al mismo tiempo, comprender por qué una verdadera comprensión no puede ser mejor que otra. Esto es lo que lo unifica con el hecho de comprender verdaderamente la *Kehre*. No voy a apresurarme a *traducir* esta palabra, porque se trata siempre, todavía y, sobre todo, del fenómeno mismo, y no del término mediante el cual podría decirlo en francés. Pero lo que lo caracteriza como fenómeno es que implica una zona de mutabilidades múltiples que tienen en común, cada una por sí misma y todas juntas, presentar cada vez un *giro* singular. En un *giro*, sea cual sea su naturaleza particular, hay algo que *gira*. Moverse en un círculo, observa Heidegger en el primer texto

¹⁶ „Ihre Unterscheidung zwischen ‚Heidegger I‘ und ‚Heidegger II‘ ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. „Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist“ (Heidegger, 2006b, p. 152).

de los *Holzwege* (CAMINOS que no llevan a ninguna parte –un verdadero CAMINO que ya no llevaría a ninguna parte, es decir, un camino que nunca podríamos dejar, a menos que nos saliéramos de él, es quizás un camino que desde el primer momento ya no haría sino girar así: *en círculo*), moverse en círculo, entonces, es „(...) *den Kreisgang vollziehen*“¹⁷: completar hasta su culminación definitiva el recorrido que gira en círculo.

El texto “El origen de la obra de arte”, de donde se ha extraído esta cita, data del período en que Heidegger –como ya lo he dicho– entra de lleno en el movimiento gracias al cual ha llegado a ser finalmente el que era desde siempre.

Ahora bien, la primera forma bajo la cual encontramos en Heidegger el círculo en cuestión es, evidentemente, el *círculo hermenéutico*. ¿Es necesario recordar que “círculo hermenéutico” es el nombre encargado de indicar la situación primordial, la condición *sine qua non*, aunque también la fuente inagotable de toda comprensión? En efecto, nada podría alguna vez preceder a una comprensión si no es una comprensión ya en obra –sea que lo sepamos o no.

Pero ‘círculo hermenéutico’ no es sino una primera nominación. Heidegger ha permanecido siempre fiel al primado de los fenómenos sobre la terminología. Les propongo, pues, comprender en el término *die Kehre* la profundización –a decir verdad, vertiginosa (debiendo ser entendido este vocablo sin el menor énfasis)– de la problemática del círculo hermenéutico, hasta ahora desarrollada de manera aún demasiado unilateral. Porque lo que tiene lugar con la *Kehre* es un conjunto complejo –en alemán, un ejemplar *Zusammenhang* (conexión, relación, correlación, coherencia) (Montaigne diría: una *colligance*¹⁸) de movimientos giratorios (*mouvements tournants*), es decir, de giros (*girations*), o más exactamente aún, de virajes (*pivotements*: oscilaciones), que se ajustan (*se répondant*) unos a otros, según una *tropología*¹⁹ (*tropologie*) de la cual no cabe hablar ahora para esbozar su rítmica.

Pero de lo que puedo decir una palabra para terminar, es de esta profundización, que hace de Heidegger, en nuestro tiempo, uno de esos que más

17 Heidegger (GA 5, p. 8; 2010, p. 12).

18 Según el *Dictionnaire du Moyen Français* (DMF), *colligance* significa: a) Méd. “Lien, relation, connexion”, b) Au fig. (Lien immatériel) “Relation, affinité”.
http://zeus.atilf.fr/scripts/dmfX.exe?LIEN_DMFF;LEMME=colligance

19 Esta palabra remitiría a la raíz *trep-*: volver, girar, y a la palabra griega *τρόπος* (*tropos*): vuelta, giro (Roberts y Pastor, 2013, pp. 183s.).

lúcidamente han afrontado la obligación *poética* de “ser absolutamente moderno”. No, por cierto, en el sentido habitual del vocablo “moderno”, que corresponde a una concepción metafísica excesivamente estrecha, pues consiste en centrar todo en una interpretación subjetivista de la humanidad.

‘Moderno’ debe ser comprendido aquí en el sentido eminente y aun extrañamente inadvertido que esta palabra recibe en la meditación de Hölderlin. En este poeta, “moderno” es entendido como el nombre de la relación decisiva que caracteriza a una humanidad –nuestra humanidad occidental– cuando logra por fin volverse hacia lo que aprende a reconocer como origen de la historia, a saber, la diferencia casi imperceptible que separa al uno del otro, al destino occidental del destino griego. Hölderlin identifica así el destino moderno: esto es lo que debemos reconocer como lo que nos es destinado, *si no queremos simplemente desaparecer*; es lo que nos importa. En la carta que envía a su amigo Böhlendorff el 4 de diciembre de 1801, Hölderlin explica la diferencia entre el destino de los griegos y el de los modernos. Nuestro destino, dice, es *más profundo (tiefer)* que el de los griegos (1990, p. 546). Heidegger, en el Curso del semestre de verano de 1944 dedicado a Heráclito, señala lo siguiente a propósito de la profundidad:

La mayoría de las veces, pensamos en la profundidad sólo en contraste con la elevación y, por tanto, como si fuera hacia abajo, indicando un movimiento descendente. Pero el ámbito de despliegue de la profundidad es otra cosa; hablamos, por ejemplo, de un “bosque profundo”. La profundidad es la amplitud que, al tiempo que se abre, a la vez se repliega, esbozando la dirección de un refugio cada vez más ligero, ‘más aligerado’, donde se recoge (1994, p. 221; 2012, p. 245).

Profundizar: lograr volverse hacia lo que se retira apartándose. Ser moderno, dice Hölderlin, es un destino más profundo que el destino griego. Que Heidegger llegara al punto en que fue capaz de captar que la comprensión de los pensadores griegos que él puso en obra no podía comprenderlos mejor de lo que ellos se comprendían a sí mismos, atestigua que entró en el trabajo verdaderamente moderno de la profundización. Este trabajo es esencialmente sobrio. Ha dejado de lado de antemano toda prepotencia. Ya no se trata de comprender mejor a los griegos de lo que se han comprendido a sí mismos. La cuestión ahora es comprenderlos *de otra manera*. *De otra manera* no implica nunca –no puede implicar– una alteridad infinitamente diferente. Lo que está en juego es el comienzo griego del pensamiento filosófico. Así es como Heidegger se va a comprometer en otro comienzo del pensamiento filosófico.

Rimbaud, al final de *Une saison en enfer* (Una temporada en el infierno), dice enfáticamente:

Il faut être absolument moderne.

Point de cantiques: tenir le pas gagné. Dure nuit!

Hay que ser absolutamente moderno.

*Nada de cánticos: mantener el paso ganado. ¡Dura noche!*²⁰ (1985, p. 53).

Esto es lo que se dice en Heidegger: „Über das Griechische hinaus!“ (“¡Más allá de lo griego!”) (ir lejos de donde estamos, lejos fuera, pasando, ciertamente, por los griegos, pero dejándolos detrás de nosotros, a riesgo de parecer traidores, sin por ello desertar de lo saludable, ya que, yendo así, nos volvemos hacia aquello de lo que su *imponente destino* los ha alejado)²¹.

A buon intenditore, poche parole! –¡A buen entendedor, pocas palabras bastan!

Referencias

Eraclito (1939). *Eraclito: Raccolta dei Frammenti* (R. Walze, Trad.). Firenze: Sansoni Editore.

Fédier, F. (2013). *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*. Paris: Le Grand Souffle / Pocket.

Fédier, F. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Santiago: Universidad Diego Portales.

Fédier, F. (2019). *Cinco intentos filosóficos*. Viña del Mar: e[ad] Ediciones.

Fédier, F. (2023). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin*. Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

²⁰ “Nada de cánticos” puede aclararse si consideramos lo que dice la Carta del 15 de mayo de 1871 a Paul Demeny: “En Grecia, he dicho, versos y lirás *ritman la Acción*” (1985, p. 53). Cánticos, en primer lugar, son las Odas. Luego pueden ser oraciones cantadas. En estas dos acepciones, una obra antigua, es decir, de ahora en adelante: que ya no se puede permitir. Mantener el paso ganado, es saber que se ha cruzado el punto de no retorno –de cara a la “dura noche” (Nota del autor). En castellano: *Una temporada en el infierno* (1982), seguido de *Iluminaciones* y de *Las cartas del vidente* (1985).

²¹ Lo que va dentro del paréntesis es una interpretación de la frase anterior: *Über das Griechische hinaus!*

Acevedo, J. (2023). François Fédier (2013) ¿Comprender a Heidegger? *Cuestiones de Filosofía*, 9 (33), 169-184.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v9.n33.2023.16843>

- Heidegger, M. (1950). *Holzwege*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus* (GA 9). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege* (GA 5). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26). Held, K. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Jaeger, P. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (GA 29/30). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Être et Temps* (F. Veizin, Trad.). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1992). *Plato: Sophistes* (GA 19). Schüßler, I. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Heraklit* (GA 55). Frings, M. S. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Carta al Padre William Richardson* (J. Borges-Duarte, Trad.). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, pp. 11-18. https://www.researchgate.net/publication/27580671_Carta_al_Padre_William_Richardson_Traduccion_presentacion_y_notas_de_J_Borges_-_Duarte
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). Carta sobre el Humanismo (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Platon: Le Sophiste* (J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, et P. Quesnel, Trads.). Paris: Gallimard.

- Heidegger, M. (2005). *Caminos de bosque* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson. *Identität und Differenz* (GA 11). von Herrmann, F.-W. (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad* (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica* (J. García Norro, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *Heráclito* (C. Másmela, Trad.). Buenos Aires: El Hilo de Ariadna / Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2013). *Desde la experiencia del pensar* (F. Duque, Trad.). Madrid: Abada.
- Hölderlin, F. (1990). *Correspondencia completa* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Hiperión.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Obras Completas, Tomo IX*. Madrid: Taurus.
- Píndaro (1984). Olímpica I (A. Ortega, Trad.). *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Pindare (1990). La Différence (J.-P. Saignac, Trad.). *Œuvres complètes*. Paris: Éditions de la Différence.
- Proust, M. (1989). *Selected letters. Volume 2 (1904-1909)* (T. Kilmartin, Trad.). New York: Oxford University Press.
- Proust, M. (2022). *Marcel Proust epistolar (cuatro cartas inéditas en español)* (R. Bernal, Trad.). *La Jornada Semanal*.
- <https://semanal.jornada.com.mx/2022/04/30/marcel-proust-epistolar-cuatro-cartas-ineditas-en-espanol-3631.html>

- Richardson, W. J. (2003). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Rimbaud, A. (1982). *Una temporada en el infierno* (R. Buenaventura, Trad.). Madrid: Hiperión.
- Rimbaud, A. (1985). *Iluminaciones / Las cartas del vidente* (R. Buenaventura, Trad.). Madrid: Hiperión.
- Roberts E. y Pastor, B. (2013). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.