

Introducción

Pilar Gilardi

A principios de 2017, inicia una conversación que, sin saberlo, no hubiera tenido lugar fuera de la égida heideggeriana. Poco a poco, Heidegger apareció como *conditio sine qua non* y asunto a tratar, como punto de partida y como pre-texto de lo que del encuentro pudiera advenir.

El término *apropiación*, tan caro a la filosofía heideggeriana, pronto surge como distintivo y como alegoría de la conversación iniciada. Pienso que, si este asunto tuviera una figura, sería esa que en el campo de las artes se denomina *mise en abyme* o puesta en abismo, que recuerda a las *matryoshkas*, esas muñequitas rusas que se contienen una a la otra y a la otra, como en una suerte de incorporación, que remite a una totalidad que no se deja uniformar.

El término *apropiación* aparece en diversos momentos y con distintos sentidos a lo largo de la filosofía heideggeriana. Los textos aquí incluidos son prueba de ello. Ahora me gustaría considerar su sentido amplio, esto es, el que lo comprende como un ejercicio del pensamiento que consiste en pensar *con* y *a partir de otros*, el que implica reconocer que pensar no se lleva a cabo en el vacío sino en un horizonte situado y determinado, en este caso, por la tradición.

Para lograr dicha tarea, será necesario aguzar al máximo la escucha y la mirada,¹ apartarse de lo que se encuentra más

¹ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 101.

próximo en el asunto para ir hacia lo que reside en su fondo, y emprender un camino marcado por el regreso, seguir los pasos de la tradición con el fin de desmontar una a una las tesis heredadas hasta llegar a un fondo que se revelará como abismo. Así pues, habrá que:

Sacar a la luz la historia del encubrimiento. [...] remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. [...] desmontar la tradición. Solo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto. Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas. Eso hoy en día solo es posible por medio de una *crítica histórica* radical.²

La palabra “crítica” que proviene del griego κρίνειν significa: diferenciar, realzar. La verdadera crítica, por lo tanto, es algo diferente a criticar en el sentido de censurar, reprender, refunfuñar. Crítica como diferenciar quiere decir dejar ver lo diferente como tal en su diferencia.³ La crítica comprendida como desmontaje (*Abbau*) o destrucción (*Destruktion*),

no tiene, pues, el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que hace es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al “hoy” [...]. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es solo implícita e indirecta.⁴

Dado que la destrucción aparece como elemento indisoluble de la crítica, lejos de negar lo recibido por la tradición,

² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, pp. 45-46. En adelante *ST*.

³ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007, p. 121.

⁴ *ST*, pp. 46-47.

deberá llevar a cabo una *apropiación* positiva de ella. A esta, afirma Heidegger, compete poner al descubierto lo transmitido, lo entregado como cosa obvia que incita al olvido.⁵ Así las cosas, la no-aniquilación de la tradición que se hace patente en el diálogo iniciado con ella, implicará necesariamente, violencia.⁶ En efecto, solo mediante esta será posible la apropiación productiva del pasado y el reconocimiento imprescindible del inagotable trabajo creativo que hay detrás de toda recepción.⁷

Solo esa violenta irrupción permitirá que el pensar no se congele en la rigidez de lo definitivo,⁸ hoy tan buscado y promovido por las instituciones que ven en el conocimiento un signo de seguridad y progreso; en realidad, otra forma más de la metafísica.⁹ El verdadero pensar, cuya forma definitiva es el preguntar, toma, así, la forma de la confrontación. En esta, se hace patente que un pensador actúa con más fuerza allí donde es impugnado que allí donde se le rinde asentimiento.¹⁰ Por ello,

Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar.¹¹

Ciertamente, cuando la respuesta reemplaza a la pregunta el pensamiento no tiene ya cabida, se convierte en un mero ejercicio de descripción y repetición que sofoca el grito que da lugar a las preguntas fundamentales de la filosofía.¹² De

⁵ Cfr., Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2008, pp. 48-49.

⁶ Cfr., *ST*, pp. 61-62.

⁷ *Ibidem*, pp. 45-46.

⁸ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008, p. 68. En adelante *QSP*.

⁹ Cfr., *ibidem*, p. 76.

¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2017, p. 19.

¹² Cfr., *QSP*, p. 39.

modo que, “El aferrarse a tal preguntar separa a este pensador –Heidegger alude a Aristóteles– por un abismo de todo aristotelismo que, como cualquier escuela de seguidores, falsifica lo merecedor de preguntarse trocándolo en una respuesta”.¹³

Seguramente conducir al interlocutor elegido, sea Parménides o Platón, Agustín o Nietzsche, a terrenos que él mismo no transitó, forma parte de la violencia aludida. De estos desplazamientos surgirán interpretaciones necesariamente disruptivas, que en ocasiones obligarán al lector ingenuo y desprevenido a preguntarse si aquello que Heidegger afirma sobre, por ejemplo, la sustancia aristotélica, la imaginación trascendental kantiana o la voluntad de poder y el eterno retorno de Nietzsche se encuentra de esa forma en sus respectivos autores.

Así, sin que el lector se percate de ello, es invitado por Heidegger a regresar a *La Metafísica*, a *Las Confesiones* o *La fenomenología del espíritu* para comprobar, casi de inmediato, ese carácter *descolocado* de la interpretación heideggeriana, que, si bien deja en el lector un importante estado de incomodidad, no implica caos o confusión sino la constatación de una lógica sólida y rigurosa que, sin embargo, altera un orden establecido y acarrea un quiebre, a veces imperceptible, que cuestiona desde dentro la tradición filosófica occidental. Así, como ejercicio hermenéutico, toma la forma de la inversión, la subversión, la destrucción o transgresión y se revela, sobre todo, como un estilo que no busca la transformación por sí misma sino poner a la luz lo decisivo y esencial.¹⁴

De tal suerte, el trastrocamiento de los conceptos heredados de la tradición filosófica supondrá *la búsqueda del ámbito del auténtico preguntar*,¹⁵ la cual, inevitablemente, llevará consigo cierta arbitrariedad, pero siempre: “con el fin de escuchar al propio autor, de preguntar con él, a través de él, y *así al mismo tiempo contra él, pero a favor de la causa más interna, única y común de la filosofía occidental*”.¹⁶

¹³ *Ibidem*, p. 175.

¹⁴ *Cfr.*, Martin Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶ *Ibidem*, p. 34.

De este carácter eminentemente crítico y confrontativo de la filosofía dan cuenta los textos aquí reunidos. Ciertamente, de la ambigüedad aludida hace eco el título *La apropiación de Heidegger*, que gira en torno a la pregunta ¿qué significa pensar *desde* Heidegger?, ante la cual podríamos responder, invocando la imagen de ese dialogo crítico recién aludido, que implica un involucramiento radical con la cosa pensada. Así, lejos de tomar la precaución cartesiana de la duda metódica o la puesta entre paréntesis –*Epojé*– que propone Husserl, no solo frente a la tradición filosófica sino frente a la realidad misma, pensar *desde* Heidegger supondrá el reconocimiento de que la filosofía no puede darse al margen, al margen de los individuos y las cosas, al margen; de la situación y de la historia.

De tal forma, el ejercicio de ese desmontaje que hemos emprendido, nos sorprenderá como una cadena sucesiva de desmontajes que, como lo señalaba al inicio, recuerdan esa figura literaria conocida como *mise en abyme*,¹⁷ que consiste en incorporar o imbricar en una narración otra similar, impidiendo, así, una lectura lineal y conduciendo a una suerte de circularidad que recuerda la figura con la que Heidegger identificó el movimiento del verdadero pensar, esto es, de la filosofía. En este sentido, la esencia de la filosofía “se vuelve siempre contra ella misma y cuanto más originaria es [una filosofía] tanto más puramente se mueve en esta vuelta alrededor de sí; y tanto más lejos, hasta el borde de la nada, resulta impulsado entonces el contorno de ese círculo”.¹⁸

Este movimiento circular, que a su vez forma círculos concéntricos y causa vértigo y desasosiego, da lugar a las grandes

¹⁷ Cfr., Mieke Bal, “*Mise en abyme et iconicité*”, *Littérature*, núm. 29, 1978, pp. 116-128.

¹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 28.

preguntas de la filosofía.¹⁹ Estos círculos, constituidos por diálogos no se dejan delimitar por el orden cronológico, y abren la posibilidad de leer a Hölderlin a partir de Heidegger, pero también a Heidegger desde Hölderlin, a Nietzsche a partir de Derrida y viceversa.

Así, *La apropiación de Heidegger* no fija ninguna dirección, pero apunta, en un primer momento, a dos sentidos: a la apropiación que Heidegger lleva a cabo de los filósofos de la tradición para construir su propia filosofía, y a la apropiación de la que se valen filósofos posteriores a Heidegger para formar su propio pensamiento.

Apenas terminar de escribir este último renglón, se hace patente que estas direcciones se bifurcan y se dividen en muchas más –de las que este libro también da cuenta–, porque en efecto, estas primeras direcciones están signadas por las intenciones de quienes las han puesto en papel y tan generosamente nos las han confiado.

Y a la vez, en este juego de círculos, aparece desde el fondo la intención original de quienes pensamos la apropiación de Heidegger, y al hacerlo, hemos desencadenado esta serie de apropiaciones en las que es posible advertir, casi de manera explícita, el horizonte interpretativo de quienes las llevan a cabo.

Es seguramente así como quedan reunidos en *un* volumen, en este volumen, el juego de desplazamientos de ideas que no se dejan atrapar, que no se pueden fijar y que siempre llevan a otro lugar, ¿a cuál? Eso no está en nuestras manos decirlo.

Sin duda, el ejercicio hermenéutico que hemos emprendido abre a una serie de preguntas que, en esta *introducción* resulta adecuado formular: ¿a qué autores tendríamos que presentar?, ¿aquellos sobre los que escribió Heidegger?, ¿a los que escribieron sobre Heidegger?, ¿a los que escriben sobre

¹⁹ *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, pp. 229-230.

los que escribieron sobre Heidegger?, ¿a nosotros, editores, que hemos seleccionado y reunido a quienes hemos considerado “intérpretes” de Heidegger?, ¿intérpretes de intérpretes? Al final, ¿quién es interprete de quién? El círculo por todas partes.

Elegimos mencionar el hilo conductor, casi imperceptible, que une a los autores aquí considerados –y que desde luego podría ampliarse a muchos más. En todos ellos hay una cierta inquietud, una no-conformidad que funciona como móvil de la actividad creadora que supone el pensamiento de cada uno en su singularidad. Una inquietud que en ocasiones se transforma en luz y en otras se desvanece en la oscuridad.

Cada uno ha intentado pensar *desde otro lado, conducir a otro lugar* que no siempre resulta definible. De tal forma, aunque el acto mismo de filosofar implica ruptura, en los autores aquí reunidos seguramente esta proviene, como lo señaló Heidegger tantas veces, de la vida misma.

* * *

Queremos agradecer a cada uno de los participantes en este libro, a cada uno en su absoluta particularidad. Desde el principio contamos con su disposición, entusiasmo y generosidad. Estamos seguros que el resultado da cuenta de ello.

Bibliografía

- BAL, Mieke, "Mise en abyme et iconicité", *Littérature*, núm. 29, 1978, pp. 116-128.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.
- _____, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003.
- _____, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.
- _____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- _____, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2017.
- _____, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008.
- _____, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007.