

# *Heidegger, escritor de diálogos. ¿Recuperación de una forma literaria de la Filosofía?*

Irene BORGES-DUARTE  
Universidad Complutense

**RESUMEN:** Partiendo de la perplejidad inicial ante la decisión heideggeriana de escribir diálogos (invierno 1944/45), se busca comprender ese hecho no tanto sobre la base de los fundamentos existencialmente dialógicos del ser-ahí, cuanto desde la radicalidad ontológica del *logos* como ahí-del-ser. Pero la clave definitiva sólo viene a hallarse en una cierta repetición —necesariamente intempestiva— de Platón y de su vía iniciática, que más que fundar un saber, encamina hacia la determinación de una actitud o disposición ontológica. Para Heidegger, la serenidad.

**KURZTEXT:** Daß Heidegger 1944/45 drei Schriften im alten Stil des Dialogs verfaßt hat, bringt uns in Verlegenheit. Warum hat er diesen seit langem ungeübten literatur-philosophischen Stil ausgewählt? Dies versuchen wir, dadurch zu verstehen, daß es sich dabei nicht so sehr darum handelt, den existenzial-dialogischen Sprachfundamente des Daseins Ausdruck zu geben, sondern vielmehr darum, daß sich dabei der Urdialog des Menschen und des Seyns ereignet. Solche unzeitgemäße Einübung des Dialogs wird uns aber erst als eine Wiederholung des platonischen Initiationswegs zugänglich, der nicht eine Lehre sondern eher eine ontologische Bereitschaft —bei Heidegger die Gelassenheit— zu schaffen sucht.

Tiene algo de insólito el título del presente estudio. Entre las diversas formas y estilos literarios cultivados por Heidegger, el «diálogo» no parece ocupar lugar relevante. Incluso puede decirse que su incidencia es tan escasa y episódica, que más bien se la podría considerar insignificante en el conjunto de la obra publicada, tanto en vida de Heidegger como póstumamente. Su uso esporádico no constituye, en summa, sino una curiosa rareza.

Habrà que ver, además, a qué se está llamando «diálogo».

Entre los escritos que Heidegger hizo publicar a lo largo de su vida tan sólo se cuentan tres que presentan forma dialógica: «De un diálogo sobre el habla. Entre un japonés y uno que pregunta», «Debate acerca del sitio de la serenidad. *Excerpta* de un diálogo en el camino del campo sobre el pensar», aparecidos ambos en 1959, y el seminario sobre Heráclito, que impartió en compañía de Eugen Fink en 1966/67 y fue publicado por primera vez en 1970<sup>1</sup>. Ni el primero ni el tercero son «diálogos» en su sentido literario más genuino, pues están ambos marcados por la inmediatez de una conversación o coexposición efectivamente mantenidas, en las que han intervenido interlocutores reales, de cuyas intervenciones da fe el texto final, recogiendo de manera ciertamente algo más cuidada lo que en primera mano ya figuraba en las actas o en la grabación magnetofónica del evento. Lo que en esos textos pueda haber de dialógico no les convierte, por ese mero hecho, en lo que en la tradición literaria y, en especial, filosófica se ha llamado «diálogo». Al igual que no es «diálogo» la mera reproducción de una entrevista, como la que Heidegger, por ejemplo, concediera aquel mismo año 1966 a *Der Spiegel*.

Algo hay, sin embargo, de llamativo en el primero de los textos citados. Se trata, según su título, de «un diálogo», *Gespräch*, sobre el «habla», *Sprache*, y se publicó incluido en la colectánea *De camino al habla, Unterwegs zur Sprache*<sup>2</sup>. Algo tiene quizá el hablar con otro, que encamina al habla, a comprender tal vez qué sea el habla. Igualmente llamativo, de forma complementaria, es el que esta obra aparezca en el mismo año (1959) en el que también apareciera esa otra breve entrega, tan sorprendente cuanto importante en la trayectoria heideggeriana, que lleva por título global *Serenidad, Gelassenheit*<sup>3</sup>, y en la que se integra el ya citado «Debate acerca del sitio de la serenidad», *Zur Erörterung der Gelassenheit*. La traducción ofrecida es falible, como todas. Pero busca no faltar a la verdad de lo que dice el título —que hay un debate o discusión (*Erörterung*) por la que se llega o busca llegar al «sitio», *Ort*, propio de la serenidad— y de algún modo reitera, matizando, el subtítulo: «*Excerpta* de un diálogo en el camino del campo sobre del pensar», *Aus einem Feldweg-Gespräch über das Denken*. De nuevo el diálogo aparece ligado a un hacer camino, aunque esta vez el tema no es el habla misma, sino el pensar, y el sitio al que de ese modo se apunta es el de la «serenidad». ¿O acaso se unen pensar, habla y serenidad en el hacer camino que se da como «diálogo»?

<sup>1</sup> Martín HEIDEGGER, E. FINK, *Heraklit*, Frankfurt, Klostermann, 1970. También en: *Gesamtausgabe* (ed. coordinada por F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1975 ss), sección I, vol. 15, *Seminare*, ed. de C. Ochwadt, 1986.

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zu Sprache* (de ahora en adelante, UzS), Pfullingen, Neske, 1975. Trad. cast. de Y. Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959. Trad. cast. de Y. Zimmermann, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989.

La reciente publicación de los *Feldweg-Gespräche*<sup>4</sup>, a los que aludía aquel subtítulo, nos permite establecer esa ya sospechada conexión sobre una nueva base, realmente insospechada en la restante obra escrita de Martin Heidegger, que es la del poder aletheiológico del Diálogo, que ajeno a todo querer y expectación habilita el sereno hacer sitio a un pensar para el que aún no hay palabra y que aún sólo puede ser callada decisión de acogimiento. Pues,

«¿dónde —si no en el diálogo veraz— podría ser resguardado puro, abrigado lo no dicho?»<sup>5</sup>

Misterio y magia del «diálogo» que buscaremos aclarar en este estudio, emprendido, sin embargo, más en la soledad del paseante solitario, carente del apoyo y guía de otros en un camino aún no trillado, que en la estimulante compañía de la inmensa bibliografía secundaria dedicada a Heidegger. De esa soledad seguramente darán fe los titubeos y dudas de este amago de estudio sobre la función ontológica del diálogo en el pensamiento de Martin Heidegger, que busca recordarle en el 20 aniversario de su muerte.

## 1. LOS DIÁLOGOS DE HEIDEGGER

En el expolio póstumo de Heidegger se han encontrado cuatro fajos de hojas manuscritas y sus correspondientes copias mecanografiadas, con el título común de *Feldweg-Gespräche* y la común característica literaria que permite designarlos como tales «diálogos». Tres de ellos aparecen ahora reunidos bajo ese título global en el ya referido volumen 77 de la *Gesamtausgabe*<sup>6</sup>: Ἀγγιβασιόν, el primero —según el orden de presentación en el libro, pero también, según parece, de su redacción—, escenifica una conversación a tres voces entre uno «que investiga», uno «que sabe mucho» y otro «que enseña»; el segundo, *Der Lehrer trifft der Türmer*, entre un profesor y el guardián de un alto torreón; el tercero, *Abendgespräch*, entre dos prisioneros de guerra en un campo de concentración ruso<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Feldweg-Gespräche, Gesamtausgabe* (GA), sección III, vol. 77 (ed. de I. Schüßler), 1995.

<sup>5</sup> «Wo anders könnte das Ungesprochene rein bewahrt, gehütet werden als im wahrhaften Gespräch?». GA 77, 159.

<sup>6</sup> El cuarto, *Abendländliches Gespräch*, procedente de la misma época que los restantes pero cuya temática fundamental es la meditación sobre Hölderlin, deberá aparecer en el volumen 75, *Zu Hölderlin - Griechenlandreise*, cuya publicación ya programada no tiene aún fecha previsible de aparición. Agradezco la información al Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

<sup>7</sup> Menciono los tres diálogos en la secuencia en la que aparecen editados, acerca de la cual Ingrid Schüßler, encargada de la edición, ha sido más bien parca en justificaciones. Es cierto que ello obede-

Fueron todos ellos redactados durante el penoso invierno de 1944/45, cuando Friburgo yacía bajo los escombros del bombardeo del 27 de noviembre y las tropas aliadas preparaban el asalto final a la debilitada frontera del Rin, y terminados en primavera, cuando el III Reich se extinguía definitivamente. El tercero de esos diálogos, sellado por la vivencia del cautiverio de ambos hijos de Heidegger en Rusia, termina con la fecha —¿acaso más mítica que verídica?— del 8 de mayo de 1945, día de la capitulación alemana, y con la mención de un lugar: el Schloß Hausen, en el valle del alto Danubio, un pabellón de caza en el que se alojaba el pensador, a invitación de sus propietarios, pertenecientes a la casa de Sachsen-Meiningen. Allí, no lejos del monasterio benedictino de Beuron y apenas distante de su Meßkirch natal, vivió y escribió Heidegger estos diálogos, a la vez que ejercía su oficio de enseñante en el cercano y altanero castillo de Wildenstein, situado en las inmediaciones, y en el que los príncipes de Fürstenberg habían dado refugio a una comunidad de profesores y estudiantes de la derrumbada Facultad de Filosofía de Friburgo, para que pudiesen proseguir en su singular torre de cristal, al margen del desastre que se cernía sobre su mundo devastado, ese insólito «semestre de verano»<sup>8</sup>. Pero, ¿podrían acaso experimentar como un «curso» ese pensar y aprender conjunto al abrigo de los espesos muros protectores del alto torreón?

Las circunstancias de la factura de estos escritos deben seguramente haber contribuido a la forma y estilo escogidos para dar salida a la experiencia del pensar que en ellos se hace. Son meditaciones que surgen en un contexto de hermanamiento, que se dan en el con-vivir que el pensar es, que traducen un destino común, un común recibir y percibir de lo que ha sido enviado. No expresan ni una doctrina que pueda exponerse de forma sistemática, ni un curso dictado *ex cathedra*. No tienen como referente inmediato y (e)motivo lo que «se sabe» eruditamente, por muy «pensado» que esté, sino sólo lo que se está

---

a la normativa de los gestores del expolio heideggeriano. Sería de agradecer, sin embargo, alguna información más precisa acerca de la razón por la cual están ordenados de este modo y no de otro, si ello obedece al orden de los mismos fajos de Heidegger, por ej., o si se desprende tan sólo de las fechas de su terminación, teniendo en cuenta que, en este caso, al no estar fechado el segundo de los diálogos, no se justifica suficientemente su ordenación. Reproduzco, en todo caso, su orden y títulos completos: 1) Ἀγγίβασιόν, *Ein Gespräch selbsdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*; 2) *Der Lehrer trifft den Türmer an den Tür zum Turmaufgang*; y 3) *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngerem und einem Älteren*.

<sup>8</sup> Léase la bella descripción de esos días por Helena CORTÉS en su breve nota «Friburgo: la Guerra y la Nada», en *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 17/18 (1994), 384-387. Muy documentada y estrictamente objetiva es la narración de Rüdiger SAFRANSKI en su reciente libro *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (München/Wien, Hanser Verlag, 1994), cap. 20, pp. 384 ss. También se pueden hallar las referencias pertinentes, hilvanadas con malévolo regusto, en la obra que sirvió de fuente a estas dos: la de Hugo OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1988), pp. 279-288.

aprendiendo poco a poco y a pesar de lo «mucho que se sabe» ya. Porque lo que se sabe no basta de manera ninguna para comprender y soportar aquello que se está experimentando, tan sólo puede servir de contraste, de exposición de la carencia, de la penuria del saber, que no ha sido capaz de saber-ser. En el origen de estos escritos está, pues, quizá, un buscar pensante que sólo se hace co-pensando, hablando con los que se encuentran en un mismo sitio y tienen la misma condición de buscadores de su destino, llenos de preguntas y desamparados de respuestas. Pero aunque así fuera, ¿por qué llega ese proceso pensante a manifestarse bajo la desusada forma literaria del «diálogo»?

Esta pregunta tiene dos vertientes: la primera es la que parte de la equivocidad del término «diálogo» hacia la distinción entre lo «dialógico» y lo «dialogal»; la segunda, la que tematiza la intempestiva recuperación de un modo de escribir inevitablemente marcado por la inicial impronta de Platón.

## 2. DIÁLOGO, DIALÓGICO, DIALOGAL

No es, en efecto, lo mismo lo «dialógico» y lo «dialogal», ni tiene, por ello, lo que hipotéticamente se hubiese gestado «dialógicamente» que escoger como vehículo formal o «método» aletheiológico la figuración de un con-versar acerca de algo, en el que di-versos tomaran parte.

Se dice «dialógica» la génesis «intersubjetiva» de un proceso pensante y, por ello, también de las posibles conclusiones que alcance. Se alude con ello a que tal proceso no es, en su origen, lo puesto unilateral y solipsistamente por un u otro(s) sujeto(s), sino lo que surge de y «entre» ambos, de y «entre» todos los que inter-vienen en el común estar y decir, y por esa vía con-figuran históricamente un común destino pensante. La reivindicación primariamente «idealista» (Fichte, Schleiermacher, incluso Jacobi; más tarde, Feuerbach) de este génesis reaparece más sistemáticamente fundada en los análisis husserlianos de la intersubjetividad y en el movimiento más propiamente llamado «dialógico», que a inicios de los años veinte une a pensadores de diversa formación y militancia (Cohen, Rosenzweig, Buber, Ebner), aunque de marcada influencia religiosa<sup>9</sup>. A ninguno de estos autores se le ocurrió, empero, escoger el estilo «dialogal» para exponer o comunicar su pensamiento.

Sea cual sea la motivación de Heidegger para escoger tal forma literaria, no es, en todo caso la que parte de posturas como la «idealista» o «personalista», que hallan su radical en la subjetividad del sujeto transcendental o humano. Sin

---

<sup>9</sup> Consúltese a este propósito el escueto artículo «Dialog, dialogisch» (de J. Heinrichs) del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft), vol. II (1972), col. 226-229. También a título introductorio pero con amplio desarrollo de temáticas y autores, véase: H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt, 1970.

embargo, ello no obsta a que podamos hallar un motivo efectivamente «diológico» en la constitución ontológico-existencial del *Dasein*. Pero, en esta acepción, ya no se hace cuestión de un «entre-dos» yoes, sino del *logos* compartido, del lazo que ya de antemano une y articula la proyección yecta de existencia y sentido compartidos. Lo «intersubjetivo» cede así el paso a lo que, analógicamente, podría llamarse «interexistencial» y cuyas estructuras ontológicas habría que designar como «interexistenciales»<sup>10</sup>.

De hecho, en *Ser y Tiempo*, entre las características esenciales del «ser en» del ahí-ser está su «ser-con» y su «estar-con» (*Mitsein, Mitdasein*)<sup>11</sup> otros «cabe» los entes en un mundo común (*Mitwelt*): «En razón de este común (mithaften) ser-en-el-mundo, el mundo es en cada caso ya de siempre aquel que comparto con los otros. El ser-en es ser-con otros»<sup>12</sup>. Y perteneciendo al ahí-ser el estar-determinado en cuanto ser-con, él es con otros incluso en aquello que es su ser más propio, aquello que él en cada caso es: «el propio ahí-ser sólo es en la medida en que tiene la estructura esencial del ser-con, [sólo es] como un estar-con que, para los otros, va a [su] encuentro»<sup>13</sup>. Este ser (y estar) siempre ya de antemano con otros en tanto que ahí-ser se manifiesta también necesariamente en la estructura ontológica del cuidar ex-sistente: la estructura existencial del ahí define la comprensión del ser como horizonte ya de antemano compartido de sentido, como *comunicación* en su sentido más originario. Es decir: toda comprensión (la pre-visión comprensiva, el pre-haber tonal del encontrarse y la pre-aprehensión lógicamente articulada) es de suyo ya de antemano comunicativa, surge y se manifiesta como ser-con por vía del habla<sup>14</sup>.

El lenguaje verbal, *logos*, que es el elemento estructural articulador (y, en esa medida, co-originario) del encontrarse-comprendiendo, viene así a ocupar en el análisis heideggeriano del ahí el lugar de lo que en los planteamientos idealista y personalista aparecía como la relación transcendental entre sujetos,

<sup>10</sup> Tomo prestadas estas expresiones de VON HERRMANN, F.-W., «Fundamentalontologie der Sprache», in *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 160-161.

<sup>11</sup> Véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (de ahora en adelante, *SuZ*) §§ 25-27. Trad. cast. de José Gaos, *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

<sup>12</sup> *SuZ*, § 25, 118 (Gaos, 137).

<sup>13</sup> Reproduzco la secuencia completa de *SuZ*, § 26, 121 (Gaos, 140), que en el texto sólo cito y traduzco parcialmente: «*Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere belegend Mitdasein.*»

<sup>14</sup> Véase *SuZ*, § 34, 161 ss., en especial la referencia al fenómeno de la comunicación (*Mitteilung*): «*In dieser [existenzial gefaßten Mitteilung] konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die 'Teilung' der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins.*» (162; Gaos, 187)

el diálogo establecido entre un tu y un yo<sup>15</sup>. Pero, a diferencia de este último «entre», el habla no es, para Heidegger, un mero puente o un vehículo de «comunicación» y «expresión» enunciativa (en cuanto acciones fundadas o derivadas), algo situado «entre» los dos polos subjetivos previos. En el planteamiento idealista son estos dos polos los que constituyen el fundamento y punto de partida de la relación así —ónticamente, diría Heidegger— establecida y de sus resultados. Por el contrario, definido como un existenciario, el lenguaje es aquello mediante lo cual el sentido, el ser comprensible o *Verständlichkeit* de algo, se nos da como ya de antemano articulado, se muestra como lo ya de suyo entrelazado y estructurado, incluso antes de haberse explicitado y apropiado en una interpretación o de haberse expresado fácticamente en enunciados. «*El habla es tan originaria como el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad también está ya de siempre articulada, antes incluso de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Ella es, pues, el suelo del que parte la interpretación y el enunciado*»<sup>16</sup>.

En cuanto existenciario, el habla es, por lo tanto, la estructura de sentido más originaria y primordial. No sólo tiene «prioridad» ontológica relativamente al ejercicio fáctico de captación del sentido mismo de «ser sujeto» (yo, tu) o de «ser objeto», y por tanto relativamente a toda «trasmisión» de informaciones de un sujeto a otro, sino que es el ámbito mismo de esquematización *a priori* del sentido presentido y previsto en el convivir con otros al cuidado del común hacer por la vida. Por ello, ella es la raíz misma de toda comunicación en su acepción más originaria, en cuanto ejercicio exstático del ser ya de antemano con otros, y no en la acepción banal del mero «dar parte» de algo a alguien. Por ello, la comunicación de la que es aquí cuestión «*no es jamás algo así como un transporte de vivencias, por ej. de opiniones y anhelos, del interior de un sujeto al interior de otro*», sino el mismo estar-

<sup>15</sup> Una teoría intermedia, híbrida de esta perspectiva heideggeriana y de un planteamiento fenomenológico pero de base idealista es el que desarrolla tempranamente Karl Löwith, al centrar su análisis del «ser-con-otros» (*Miteinandersein*) sobre la base de la relación yo-tu, recogida críticamente de Feuerbach. Véase en concreto su análisis del ser-con-otros en cuanto hablar-con-otros, al dibujar la figura del que habla bajo los claros contornos éticos de la «persona». Karl LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (*Habilitationsschrift*, 1928), ed. reprográfica en Darmstadt, WBG, 1969, pp. 103 ss.

<sup>16</sup> *SuZ* § 34, 161 (Gaos, 186): «*Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignende Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und der Aussage zugrunde.*» Nótese que el «ya de siempre» que caracteriza la estructura lógica del sentido llama inequívocamente la atención para la importancia del «estar-yecto» del mismo lenguaje. Véase en ese sentido el comentario de GA 2, 214: «*Für Sprache ist die Geworfenheit wesentlich.*» Pero esto sólo aparece desarrollado por Heidegger a partir de los años cincuenta, cuando su comprensión del lenguaje abandona, sin olvidarlo, el terreno existenciario del «habla» (*Rede*), para adentrarse en el del lenguaje-lengua-dialecto como *topos* del Ser.

con que «*es ya esencialmente manifiesto en el co-encontrarse y en el comprender*» y que, en el habla, «*es compartido explícitamente*», es decir, llega a ser expresamente lo que de suyo ya era tácitamente: participación, ser-con<sup>17</sup>.

Es, pues, el *logos* lo que permite la configuración expresa, y por tanto comunicativa, de lo tácitamente ya de antemano percibido al nivel común — es decir, banal y obvio— del cotidiano cuidar cada uno de hacer por su vida con los otros. Pero siendo plasmación existencial de toda comprensión del ser, el habla, en cuanto sintaxis del ser-con, constituye también el suelo de la circularidad interpretativa, la gramática plena del proyecto de apropiación expresa de aquella misma comprensión latente<sup>18</sup>. Lo cual nos lleva a tener que distinguir dos niveles en el análisis existencial del habla.

Hay, en efecto, un *logos* de primer grado: el que en el §7 se afirma como el mero «dejar ver» aquello de lo que se habla, habilitando así a su vez que, hablando, los hablantes comuniquen fácticamente entre sí, al nombrar a los entes de los que hablan. Es el *logos apophantikós*, que se plasma concretamente en fonemas, en los sonidos y música de una lengua y se expresa en enunciados verbales. Pero por detrás de este carácter inmediato del habla trasparece un segundo nivel, por el que el «dejar ver» muestra su trasfondo como un «des-cubrir» (*aletheuein*) y el mero «decir por palabras» como el reunir y distinguir lógico, la *synthesis* y *diairesis* aristotélicas, por el que aquello de lo que se habla alcanza a darse a conocer formalmente como tal o tal cosa<sup>19</sup>. Sobre la base de este *logos hermenéutico* se yergue toda interpretación y abre el camino al pensar. Este *logos* de segundo grado, *logos* desplegado por el que lo hablado se ha hecho propio, manifiesta también el ser-con, pero ahora a la manera explícita del proyecto de apropiación comprensiva, que alcanza su más plena autenticidad al nivel pensante por el que el ser mismo del *Dasein* se asu-

<sup>17</sup> Cf. *ibidem* (Gaos, 187-188): «*Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des Anderen. Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbfindlichkeit und im Mitverstehen. Das Músein wird in der Rede 'ausdrücklich' geteilt, das heißt es ist schon, nur ungeteilt als nicht ergriffenes und zugeeignetes.*»

<sup>18</sup> Véase SuZ § 32: «*Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu.*» (pág. 148); «*...das ausdrücklich Verstandene hat die Struktur des Etwas als Etwas*» (149). La explicitación o despliegue interpretativo de lo comprendido sólo es posible sobre la base de la articulación lógica expresa de lo ya de antemano entendido: el salto de la gramática dormida de lo obvio a la semántica y sintaxis del des-cubrimiento de lo encubierto. La interpretación es, pues, una estructuración formal, la «formación» o configuración lógica del sentido ya de antemano percibido. La «forma» de la que es cuestión aquí es lo que en SuZ se nombra como «habla», *Rede*.

<sup>19</sup> Véase SuZ § 7, 32-33 y § 33, 158-159 (Gaos, 37-38 y 183-184). Consúltese además el importante excursus sobre el *logos apophantikós* y el *logos semantikós* (que traduce como *Rede*, lo que tiene significado, lo que es comprensible) en *Platon: Sophistes* (GA 19, 1992, ed. de I. Schüßler), 181 ss.



me como «cuidado», «ser ya de antemano en el mundo como estar entre los entes intramundanos que (le) vienen al encuentro»<sup>20</sup>.

Dicho de otro modo: porque el habla es siempre ya de suyo la estructura dinámica del ser-con y, por tanto, también del sentido, el habla es también siempre ya de suyo nexo dialógico, sea de manera tácita o explícita, o incluso al nivel más trasparente del proyecto de apropiación pensante por el que el ahí-ser asume el ser que ya de antemano le va en su ser mismo. El *logos* es, pues, *diálogo* en su sentido más propio: ser y estar con otros en el mundo entre los entes. El carácter ejemplarmente dialógico del ser del *Dasein* es lo que se hace manifiesto formal y ontológicamente como habla, *logos*.

Pero con esto, habiendo dejado sentado el carácter existencial necesariamente «dialógico» del ser del ahí y, por tanto, de toda comprensión del ser, según aparece asumido por el mismo pensar heideggeriano, no sólo seguimos sin haber resuelto la problemática que nos ocupa —la de su intempestivo recurso al estilo dialogal— sino que, además, tan sólo nos hemos quedado a las puertas de la inflexión más propiamente ontológica de ese mismo fenómeno, cuyos fundamentos nos vienen efectivamente dados en *SuZ*, pero cuya exposición no tiene ya sitio allí, por lo que sólo podemos sospechar que hubiese debido hipotéticamente pertenecer a la no desarrollada III Sección, «Tiempo y ser». Por ello, debemos aún sondear ese nuevo matiz de la cuestión, antes de poder abordar aquella otra, que arrastramos sin responderle desde el inicio de esta meditación.

### 3. «SOMOS UN DIÁLOGO»

Por los *Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>21</sup>, que Heidegger nos hizo llegar con la indicación de corresponder a una segunda versión de lo que hubiese debido incluirse en aquella fallida sección III de *SuZ*, sabemos a qué podría corresponder la inflexión ontológica por la que el ser exstático del ahí-ser, en su estructura existencial, se convierte en proyección yecta (apertura o despejamiento) del horizonte de sentido del ser de todo ente. De ese modo, el ser en general, y no sólo el de su ahí humano, viene a mostrarse en la temporalidad transcendental que le es inherente: el estar-en-presencia (*Anwesenheit* o, en los *Gph*, *Präsenz*<sup>22</sup>) de todo lo que se presenta en el presente expectante y retentivo del ente en cuyo ser le va el ser mismo.

<sup>20</sup> Véase *SuZ* § 41, 192 (Gaos, 222).

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1975. ed. de F.-W. von Herrmann. De ahora en adelante, *GPh*.

<sup>22</sup> Véase *Gph* (GA 24), § 21, 431ss (en especial, 434-436).

En lugar de lo que en el análisis existencial del ahí aparecía como habla, la articulación lógica de la proyección yecta de sentido, se accede ahora a una estructuración esquemática de la presencia horizontal de lo presente, que sería quizá, el *lenguaje* del ser. Digo «sería» y «quizá», porque esta cuestión no alcanza un nivel de claridad y desarrollo suficientes en los *GPh*, y también porque, al fin y al cabo, el abandono de la vía de la Ontología Fundamental, ya visible en los textos de los años treinta, viene a añadir matices esenciales a aquella concepción, que sin embargo hay que considerar como básica y definitivamente sentada, a pesar de los mencionados matices.

De hecho, Heidegger, que ha expuesto las líneas base de esta concepción en las páginas finales de su curso, no llega allí siquiera a establecer el nexo clave, aquí defendido, entre lenguaje del ser y esquematización del sentido, aunque sea esa efectivamente la vía que ha sido abierta en la exposición de los párrafos centrales de *SuZ*<sup>23</sup>. Pronto se le volverá problemática la lucidez de esta vía de comprensión trascendental del ser y habrá que esperar a las breves publicaciones de los años treinta para volver a hallar el nexo que buscamos, entre el habla del ahí y el lenguaje del ser. En ese nexo entre los dos polos estructurales de la fenomenología del lenguaje es en lo que se funda la interpretación heideggeriana de lo que, en palabras de Hölderlin, nombra como «*el más peligroso de todos los bienes*» y, en las suyas propias, como el «*acaecimiento propicio que dispone de la suprema posibilidad del ser-hombre*» y que, *en su esencia*, sólo se da y cumple como «diálogo»<sup>24</sup>.

Esta problemática despuntaba ya con fuerza en el importante curso de 1934, *La Lógica como cuestión del lenguaje*<sup>25</sup>, aunque Heidegger dice a tal propósito que «*le costó todavía cerca de una década el alcanzar a decir lo que*

<sup>23</sup> Véanse *SuZ* §§ 29-24 (Sobre la constitución existencial del ahí), § 44 (Sobre la verdad en su sentido originario como Apertura) y §§ 67-69 (Sobre la temporalidad de la Apertura).

<sup>24</sup> Véase la conferencia de Roma (1936), *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (de ahora en adelante, *HöWD*), en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1971, pp. 35-38: «*der Güter Gefährlichstes, die Sprache*»; «*Die Sprache ist nicht ein verfügbares Werkzeug, sondern dasjenige Ereignis, das über die höchste Möglichkeit des Menschen verfügt*.»; «*...als Gespräch nur ist Sprache wesentlich*». Traducciones: la de García Bacca (1944), reedición en Barcelona, Anthropos, 1989; y la de J. M.<sup>a</sup> Valverde, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.

<sup>25</sup> Véase la alusión explícita de Heidegger en *UzS*, 93 (trad. 86): «*Im Sommersemester des Jahres 1934 hielt ich eine Vorlesung unter dem Titel "Logik". Es war jedoch eine Besinnung auf dem Logos, worin ich das Wesen der Sprache suchte*.» Mientras no sea publicada una versión fiable de estas lecciones —últimamente programada bajo el título de *Über Logik als Frage nach der Sprache* como vol. 38 de la GA— es preferible abstenerse de hacer referencias al contenido de las mismas, conocido hasta ahora exclusivamente por los apuntes de Helene Weiss. Un buen repaso crítico de las carencias de la edición bilingüe alemán-castellano de estas notas, ampliamente difundida en el mercado, puede leerse en Félix DUQUE, «Un anónimo que da que pensar y dará que hablar», en *Er - Revista de Filosofía* (Sevilla), 12/13, 297-317.

pretendía —si bien le siga faltando la palabra ajustada», y aún no se haya desvelado en toda su amplitud el pensar correspondiente a la esencia del lenguaje<sup>26</sup>. Diez años que nos acercan inevitablemente a las fechas de redacción de los *Feldweg-Gespräche*, anteceditos de la larga y repetida meditación sobre Hölderlin y la esencia del decir y del *dictum* poético (entre 1941/42 y 1944/45), sobre *Parménides* y sobre *Lógica. La doctrina de Heráclito sobre el logos*. En medio de este panorama, la conferencia de Roma se nos ofrece como un ineludible meridiano.

La cuestión del lenguaje aparece allí ligada a la del decir poético<sup>27</sup>, al hilo de una meditación sobre el «poeta del poeta» y de la poesía. Heidegger ya no busca enfocar propiamente al «habla» (*Rede*), rasgo existencial, sino al «lenguaje» (*Sprache*), aunque ambas designaciones guardan ciertamente conexión. Pero, en el texto sobre Hölderlin, Heidegger apenas alude al *logos* en cuanto estructura *formal* del discurrir y nombrar comprensivos, y sólo de pasada a su ejercicio *fáctico* lingüístico (la lengua, idioma *hablado*), con su característico arraigo en un pueblo histórico —aspecto este último que tocara con cierto detenimiento en el curso de 1934 y al que volverá en las meditaciones sobre lo dialectal a propósito de Hebel<sup>28</sup>— sino que quiere colocar fundamentalmente la cuestión ontológica del dictar y del dictado auténticamente poéticos: la problemática del ser originario o inicial del lenguaje. Para ello, intenta distinguir de lo «puro», lo vulgar o común.

El «más inocente» de los juegos, el del poeta con las palabras al poetizar, desvela el Peligro que alberga el lenguaje: «en él puede llegar a la palabra tanto lo más puro y abscóndito, como lo confuso y común», pues ambas cosas, «lo puro y lo común, son de igual modo algo dicho»<sup>29</sup>. Por ello, es el lenguaje el más peligroso de los bienes o posesiones del hombre, sitio de decisión ontológica de ser/decir en propiedad o de su posible banalización. Su acontecer fáctico histórico no siempre responde plenamente a su acaecer originario: lo que acaece y se propicia como puro decir poético en la voz del poeta, la *Ursprache*, acontece y discurre temporalmente en su ahí histórico humano en el horizonte *a priori* de la *conversación* de uno con otros. Pues en verdad, el lenguaje, que es constitutivamente inherente al ser del hombre, «sólo acontece en propiedad en el diálogo». Por ello dice Heidegger, interpretando a uno de los

<sup>26</sup> UzS, 93; trad. cit., 86.

<sup>27</sup> Véase igualmente *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA 5, 1977 (ed. F. W. von Herrmann), pág. 60 ss. La explícita conexión del lenguaje, en su sentido originario como *Dichtung* y *Sage der Welt und der Erde*, con el arte manifiesta expresamente que la comprensión heideggeriana ha sobrepasado la concepción del lenguaje como *Rede*, articulación lógico-lingüística de SuZ.

<sup>28</sup> Véanse los tres breves escritos sobre Hebel en *Denkerfahrten*, Frankfurt, Klostermann, 1983. Una breve y precisa referencia al carácter «dialectal» de todo lenguaje histórico aparece en F. DUQUE, «Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13 (1996), en su § 6.

textos de Hölderlin que escoge como lemas de su meditación, que «*nosotros mismos—los humanos— somos un diálogo*»<sup>30</sup>.

En la explicitación de lo dicho, se subraya una cierta acepción de «diálogo» —«*podemos oír unos de otros*», podemos hablar los unos con los otros acerca de algo, que así hacemos presente en nuestra actualidad viviente e histórica— que parece recoger lo ya dicho en *SuZ*: el carácter existencial y, por tanto, también horizontal del *habla*, espejo del ser-con y de la ambigüedad ontológica que le es inherente. Ya allí se mencionaba también que era inherente al poder hablar el poder oír y poder callar<sup>31</sup>. Ahora se menciona además el carácter de acontecer histórico del proceso: «*Ambas cosas —ser un diálogo y ser histórico— son igual de antiguas, pertenecen la una a la otra, son lo mismo*»<sup>32</sup>.

Pero el enfoque encamina todo esto a decir algo más, que no estaba en *SuZ*: nosotros, ahí del ser, no somos aquí «diálogo» en el sentido de mera conversación, hablar uno con otro de lo habido y por haber<sup>33</sup>, no lo somos ni siquiera en el sentido estrictamente dialógico del ser-con. Somos «un diálogo», somos referencia a lo uno y mismo, *das Eine und Selbe*: el Ser que en «la palabra esencial» adviene a la presencia. La unidad de este diálogo consiste en que ese «uno y mismo» que ahí se revela es aquello «*en que nos unificamos y sobre cuya base, unidos, somos propiamente nosotros mismos*»<sup>34</sup>. Por ello, sólo «*el diálogo y su unidad* es portador de nuestro ahí-ser»<sup>35</sup>. Por ello, el «*acaecer originario —Ereignis— esencial del lenguaje*» es lo que propicia nuestro ser en su posibilidad suprema.

La mención del *Ereignis*, término investido de la máxima carga ontológica en los *Beiträge*, cuya redacción se inicia este mismo año de 1936, desplaza la tesis existencial hacia un contexto que ya no es el de la Ontología Fundamental, sino el del intento aún titubeante de comprender el apropiarse recíproco de Ser y hombre, por el que el primer término se manifiesta a través del segundo, cuyo ser propio de ese modo se propicia, y el segundo, en el ímpetu de reciprocidad que libera su proyecto, hace propio el ser, que así le va en su

<sup>30</sup> HöWD, 38: «*Wir sind ein Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch*». Compárese con pág. 43: «*Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentlich Geschehen der Sprache. Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins*».

<sup>31</sup> *SuZ*, § 34, 163-164.

<sup>32</sup> HöWD, 40 (Valverde, 60).

<sup>33</sup> La traducción de Valverde, en general más equilibrada y más literal que la muy libre de García Bacca, me parece fallar, en este caso, al traducir sistemáticamente *Gespräch* por «conversación», término que traduce aceptablemente el carácter dialógico e histórico del lenguaje, pero difícilmente deja percibir el rasgo de originariedad y de *Ursprache*. Expresa lo banal, pero no alcanza a sugerir lo más propio del «diálogo» del que es aquí cuestión.

<sup>34</sup> Véase HöWD, 39; Valverde 60; versión libre de García-Bacca, 26-27.

<sup>35</sup> HöWD, 39: «*Das Gespräch und seine Einheit trägt unser Dasein*» (subrayado mio).

ser<sup>36</sup>. Este cambio de contexto o más bien de enfoque es lo que determina la novedad propiamente dicha de la afirmación de la «unidad» y mismidad que el «diálogo» es. Como tal diálogo acaecen y acontecen hombre y Ser: como diálogo del Ser con el hombre y de éste con el Ser, como oír del llamamiento o del silencio al dibujar, a tientas, la respuesta (*Antwort*) capaz de traer a la palabra el diálogo implícito así iniciado. Ese diálogo que constituye nuestro ser se abre e inicia, pues, con el decir (*Sagen*) y dictar (*Dichten*) del más puro poeta, quien, ajeno a la llana cotidianeidad de lo común, nombra a los dioses y hace hablar al mundo, dando voz al callado Ser en su *Ursprache*<sup>37</sup> —un señalar o una señal<sup>38</sup>— e inaugurando su demorarse en la que será su morada: el lenguaje en cuanto diálogo. Todo se da, pues, a la vez «el estar presente de los dioses», «el aparecer del mundo» y el «acontecimiento histórico del lenguaje». Ese «a la vez» indica el instante de la *poiesis*, de «la poesía como fundación de ser». Pero ese *Urphänomen* se plasma fácticamente, sin perder la fuerza del origen, «en el nombrar de los dioses y en el hacerse palabra del mundo [que] es en lo que consiste el auténtico diálogo, que nosotros mismos somos.»

Sólo a ese diálogo primigenio y veraz —pura Apertura al Ser y a sus ecos no siempre audibles— alude Heidegger cuando comenta, en aditamento a su primer *Feldweg-Gespräch*: «¿Dónde —sino en el diálogo veraz— podría ser resguardado puro, abrigado lo no-dicho? El lenguaje es el más peligroso de los bienes porque no podría guardar lo no-dicho... (porque no vela lo suficiente, sino que se abandona demasiado)»<sup>39</sup>. Desde luego, el lenguaje/diálogo del que es aquí cuestión ya no es propiamente la articulación lógica del ser-con de la que hablaba *SuZ*. Más bien se da vía libre a un movimiento rítmico de silencios y sonidos, de acentos y pausas, al repercutir musical de un oír y responder, que salta ingrávito sobre el velado abismo de una Lógica, erguida sobre unos ci-

<sup>36</sup> La clave de esta concepción de interferencia ontológica Ser-hombre es la noción de *Kehre im Ereignis*. Véase *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (de ahora en adelante, *BzPh*), GA 65 (1989), § 255, 407-408: «*Des Ereignis hat sein innerste Geschehen und seinen weitesten Ausgriff in der Kehre. [...] Die Kehre west zwischen dem Zuruf (dem zugehörigen) und der Zuehör (des Angerufenen). Kehre ist Wider-kehre. Der Anruf auf den Zu-sprung in die Ereignis ist die große Stille des verborgensten Sichkennens. Von hier nimmt alle Sprache des Daseins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen.*»

<sup>37</sup> Recuérdese el ya citado paralelismo entre «diálogo» y «lenguaje originario» en *HöWD*, 43: «*Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentlich Geschehen der Sprache. Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins.*»

<sup>38</sup> Como «señales» percibían los griegos del lenguaje de los dioses. Y «*el decir del poeta era el recoger de esas señales para hacerlas llegar a su pueblo*», un interceptar poético que es, ahora, la suprema definición del proyecto yecto: «*ein Empfang und zugleich ein neues Geben*». Véase *HöWD*, 45-46.

<sup>39</sup> GA 77, 159: «*Wo anders könnte das Ungesprochene rein bewahrt, gehütet werden als im wahren Gespräch? Der Güter Gefährlichstes ist die Sprache deshalb, weil sie das Ungesprochene nicht wahren könnte - (weil sie nicht zu sehr verhüllt, sondern zu sehr preisgibt).*»

mientos que hurgan en lo insondable<sup>40</sup>. En un inédito, que se cree proceder de la época en la que se redactaron los *Feldweg-Gespräche*, Heidegger manifiesta muy claramente que esa «palabra inicial» (*Wort*) no es sino «señal al son del callado sosiego» (*Wink* y *Klang der Stille*) y que el decir poético es la «respuesta» (*Antwort* como *Gegen-Wort*) que acaece como «pensamiento» y «canto», al dictado (*Diktat*) del sosegado silencio<sup>41</sup>. No es, pues, sin sentido que en los *Beiträge* se lanza la idea de que «el silencio es el origen de toda palabra» y, por tanto, sólo una «Sigética» lo sería de toda Lógica<sup>42</sup>. El mostrarse articulado del ser no tiene por que seguir —no debe ya seguir— la arquitectónica gramatical del sentido del mundo, el habla de la razón y del sistema. Más bien deberá acontecer como un desprenderse dócil, *fügsam*, de las palabras-respuesta a lo que el Ser sugiere: un otro estilo de articulación del decir. El primer intento claro de búsqueda de ese otro «gran» estilo es el de los *Beiträge*: entrecortado, aforístico, «transido del viento de Sils-Maria», dirá Otto Pöggeler<sup>43</sup>. El segundo podría ser —al menos mientras no se publiquen los restantes inéditos procedentes del periodo 1938-1945— el de los *Feldweg-Gespräche*.

Sólo ahora estamos en condiciones de comprender el sentido pleno del *dialogos* heideggeriano y abordar, pues, finalmente, el salto de este modo de ser ontológico—en el que viene a la luz no sólo la dialogicidad existencial sino, sobre todo, la inflexión originaria por la que Ser y hombre se apropian dialogando, propiciando el acontecer temporal de la historia expresa del Ser y, a la vez, del olvido de lo no-dicho y no-oído— al intento formal de decirlo, en estilo dialogado.

#### 4. INTEMPESTIVIDAD DEL DIÁLOGO COMO ESTILO LITERARIO DE LA FILOSOFÍA

Casi veinte años después de que Heidegger se dedicara en su soledad compartida a escribir los *Feldweg-Gespräche*, Alexandre Koyré diría, a propósito

<sup>40</sup> Véase a este propósito el artículo de F.-W. von HERRMANN, «Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl», en el presente volumen 13 (1996) de *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, pp. 39-55.

<sup>41</sup> Véase M. HEIDEGGER, *Das Wesen der Philosophie*, publicado como *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 1987, pág. 23: «Das Wort ist der Wink und der Klang der Stille. Die Stille ist die Versammlung des Seyns in die Rückkehr zu seiner Wahrheit. [...] Doch das Sagen empfängt den Wink und den Klang der Stille. Es ist das Gegen-wort zum Wort des Seyns. Das Sagen ist Antwort und keineswegs Ausdruck durch Sprache. Denn im Sagen wird erst Sprache. [...] Die Sage ereignet sich als Gedanke und Gesang. Die Sage fügt sich dem Ereignen von Wink und Klang des Wortes der Stille. [...] Denken und Singen sind das anwortende Diktat der Stille.»

<sup>42</sup> Véase *BzPh*, §§ 36-38, pp. 78-80 y § 281, 510.

<sup>43</sup> «Von Sils-Maria-Wind un Ecce-Homo-Stimmung durchweht.» Véase O. PÖGgeler, «Heidegger und die hermeneutische Phänomenologie», in *Verifikationen. Festschrift für Hans Ebeling*, Tübingen, Mohr, 1982, pág. 481.

de la obra platónica, que «los diálogos pertenecen a un género literario muy especial y hace mucho que hemos dejado de saber escribirlos o siquiera leerlos»<sup>44</sup>. Y ya en los años ochenta, Martha Nussbaum, importante helenista, recuerda que la intrigante introducción de ese «nuevo tipo de escritura» que es el diálogo, por parte de Platón, no puede entenderse sino como la «estructuración deliberada de un nuevo género literario», al que, en todo caso, «es preciso contemplar con los ojos de sus coetáneos»<sup>45</sup>.

Si aún hoy nos preguntamos con razón por qué Platón quiso escribir diálogos, más razón tenemos para extrañarnos de que lo haya hecho Heidegger.

Pues si el carácter dialógico de todo pensar no reside, como hemos visto, en el hecho de su hipotética génesis intersubjetiva, sino en la inherencia ontológica del ser-con al ser-en; y si, en su sentido más propio, no es «diálogo» el intercambio comunicativo de un yo y un tu, sino la estructura dinámica (*logos*, *Rede*, habla) de todo proyecto yecto, a sus diferentes niveles; entonces, todo pensar es de suyo dialógico, incluso el más ensimismado y monológico, pues no es ontológicamente posible el «solipsismo»; y, en consecuencia, es también siempre dialógica toda manera fáctica de dar expresión literaria al pensar. Tan dialógicos son los «diálogos» socráticos como las «confesiones» de San Agustín, las *quaestiones* escolásticas o las lecciones de Fichte y Schelling o del mismo Heidegger, los aforismos del Zarathustra nietzscheano o la exposición sistemática de un tratado ilustrado, el *Poema* de Parménides o el *Discurso del método*. El recurso a la forma y estilo dialogal tiene, pues, que responder a otra necesidad.

A falta de una declaración explícita de Heidegger sobre esta cuestión, buscaré guía y apoyo en el que a todas luces ha sido y sigue siendo, en filosofía y a lo largo de toda su historia, el arquetipo de todo «diálogo»: el que Platón inventó, o por lo menos, impuso como forma de escritura filosófica. Aunque sea con la máxima brevedad, nos interesa recuperar el sentido y motivación originarios de esa vía de irrupción platónica en la literatura filosófica, mucho más que atender a las derivaciones e imitaciones de tal modelo a lo largo de la historia, aunque éstas en su conjunto afirmen lo que podríamos llamar la «eficacia» de esa forma literaria<sup>46</sup>.

Nussbaum, en su estudio ya citado, llama de hecho la atención para la «aguda conciencia [que tenía Platón] de la relación existente entre la elección

---

<sup>44</sup> Véase el opúsculo de Alexandre KOYRÉ, *Introduction a la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, 1962, pág. 17.

<sup>45</sup> Véase Martha C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega.*, trad. de A. Ballesteros, Madrid, Visor, 1995, 177 ss. (El original, *The fragility of Goodness*, había sido publicado en 1986, en la Cambridge University Press.)

<sup>46</sup> La fecundidad del modelo en el Renacimiento e Ilustración, sea como recuperación del modelo antiguo, sea como expresión plástica de las importantes controversias entre sabios, no ha sido aún suficientemente investigada. Un buen ejemplo del interés que este tema empieza a merecer puede hallarse en BIALLI, D. y CANZANI, G., *Il Dialogo filosofico nel '500 europeo*, Milano, Angeli, 1990.

de un estilo y el contenido de una concepción filosófica, entre la visión de lo que es el alma y la idea de cómo dirigirse a ella por intermedio de la escritura»<sup>47</sup>. Sobre esta base yergue su tesis, según la cual la resolución platónica de escribir, a pesar de las razones que aducira su maestro Sócrates para no hacerlo, se debió a que consideraba necesario el apoyo de la escritura a la enseñanza filosófica, aunque ésta fuera de suyo un ejercicio vital que jamás se pudiera reducir a la mera erudición por vía de la lectura. Dejando al margen toda discusión acerca de la hipotética importancia de la obra «no escrita», tan tenida en cuenta por los investigadores de la obra platónica, Nussbaum considera que el consciente rechazo platónico de los modelos poéticos, hasta entonces predominantes en la enseñanza ética y filosófica, no le impide darse cuenta de que los atenienses con los que convive y a quienes se dirige están habituados a aprender de tales modelos, y en especial, de la gran tragedia ática, a la que asisten habitualmente en el teatro. De ahí su aprovechamiento de la puesta en escena de tipo teatral<sup>48</sup>, pero en la que el diálogo, desprovisto de toda retórica y casi ajeno a los recursos literarios habituales, sentado sobre un uso sencillo y coloquial del lenguaje, entra al servicio del *elenchos* socrático, con el fin de encaminar el lector, al hilo de la acción, a descubrir por sí mismo y en libertad, las incoherencias de su aparente saber y acceder, así, no tanto al saber mismo, cuanto a la adquisición de una actitud, una postura ante sí mismo y su no-saber.

Aunque, como es conocido, no es el mismo el uso platónico del diálogo en los escritos de la primera época, dichos «socráticos», donde la práctica descrita se encuentra de la forma más pura y viva, que en los de la senectud, donde asoma una función doctrinal más investida<sup>49</sup>, podríamos concluir de todo ello que en el uso platónico del diálogo se aprecia una cierta *estrategia de enseñanza*, y por tanto de orientación del alma en busca de la verdad que reposa en sí mis-

<sup>47</sup> NUSSBAUM, o. cit., 177.

<sup>48</sup> La tesis de Nussbaum no se centra propiamente en la ineludible »deuda [platónica] con el modelo de la tragedia«, sino en que el diálogo se define más bien como un »teatro antitrágico«, caracterizado por la reconversión del ingenio literario en una argumentación rigurosa, del lenguaje poético en uno sencillo, propio no de los personajes mitológicos, sino de los sujetos de la vida cotidiana ateniense que frecuentan el ágora y el teatro, y de la acción ética en clave trágica en una meditación que tiene su base en un exámen racional y contrastado de los argumentos y no en meros sentimientos. Véase NUSSBAUM, o. cit., 183-192. La tesis del mero paralelismo diálogo-tragedia es, en cambio, ampliamente compartida. Véase, por ej., A. KOYRÉ, o. cit., 17; y R. DESJARDINS, «Plato's serious Play», en Ch. GRISWOLD (Ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York/London, Routledge, 1988, pp. 110-125.

<sup>49</sup> En estos últimos diálogos, de los que el *Timeo* es un buen ejemplo, que ha servido de paradigma a los «pseudo-diálogos» medievales, hay un personaje que se hace portador de las tesis del autor, mientras que en los «socráticos» eso no acontecía, cabendo al lector, partícipe inteligente de la acción, sacar por sí mismo las conclusiones que Sócrates no formula. El diálogo moderno — Berkeley, Leibniz, Malebranche o incluso Schelling — sigue el modelo del *Timeo*, que nada tiene ya de socrático.



ma. Pues, para Platón, pensar no es sino «un diálogo del alma consigo misma»<sup>50</sup>, cuya teatralización tiene la función estratégica de dejar hablar a las diversas voces que en ella se debaten y buscan su unidad. Algo que también recuerda Heidegger, en el mismo subtítulo de su primer *Feldweg-Gespräch*, Ἄγγιβάσιν, descrito como un «diálogo de uno consigo mismo a tres voces», *Selbsdritt*.

En Platón, el inicio de esa estrategia es «socrático»: al hilo de una conversación y mediante una argumentación ajena a toda erística, el maestro excita y guía sin obligar no sólo a los demás dialogantes, sino también y sobre todo al lector, a quien está dirigido el escrito, conduciéndoles a descubrir la propia ignorancia, a tomar postura ante ella y a intentar, sobre esa base, hallar una vía metódica de superarla. No hay en estos diálogos ni una conclusión clara ni propiamente una doctrina. La verdadera ciencia no se aprende en los libros, no se impone al alma desde fuera, sino desde dentro y por obra del propio trabajo interior. Naturalmente que ello no es accesible a todo el mundo. Sólo a unos pocos, a aquellos a los que en primera mano se dirige el diálogo escrito, que de ese modo pone a prueba<sup>51</sup>. Así preceptados, excitados por lo que adivinan por vía del diálogo, algunos se adelantan a seguir en la Academia una enseñanza que, de hecho, requiere el hacer una experiencia, que no es la que se da en la meditación sobre lo leído, sino sólo mediante el propio ejercicio de una acción que trae consigo la vía libre hacia el saber, *la adquisición de una actitud*. Ese es el *paso definitivo*. Pero ese paso ya sólo podría darse en el seno de la Academia, por el camino de los iniciados, del que no hay «doctrina escrita», como ya lo dijo Aristóteles, y de cuya existencia sólo nos han llegado las vagas referencias de los discípulos de Platón en la Academia y los argumentos de la discusión de los especialistas en el pensamiento platónico<sup>52</sup>.

También Heidegger se dio perfecta cuenta de la importancia preparatoria o propedéutica del diálogo polémico, en el sentido de la *Auseinandersetzung*

<sup>50</sup> Véase PLATÓN, *Sofista*, 263 e 3-5. (Cf. *Theetetos*, 189 e - 190 a)

<sup>51</sup> Tal es incluso la mejor función del diálogo, según A. Koyré, o.c., 21: «contiene una prueba y permite separar los que comprenden de los que no comprenden, que son ciertamente en número mucho más numeroso».

<sup>52</sup> La expresión «doctrina no escrita» procede del mismo Aristóteles en su escrito de juventud, *Περὶ ταχέως*, y en *Physica*, Δ 2 209b 14-15. No es este el lugar para entrar detalladamente en esta cuestión, a pesar de su indudable interés y de la gran relevancia que tiene para comprender el lugar mismo de la obra «escrita» de Platón en el contexto global de su pensar, como ya notaron pensadores como Natorp, y que hoy es defendida sistemáticamente por la llamada Escuela de Tübingen (liderada por Hans Krämer y Th. Szlezák). Aunque hay quienes consideran esta doctrina como «secretá» o «esotérica», parece más sensato aceptarla sencillamente como «intraacadémica». La discusión de esta tesis puede hallarse en Th. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin, 1985); un breve panorama de la misma en FERBER, R., «Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?», en ROSSETTI, L. (Ed.), *Understanding the «Phedrus». Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, 118-153.

deconstructiva de las posturas de la tradición filosófica; subrayó la importancia de hacer la experiencia de una vía hacia el saber, aprendida no tanto o «no ya solamente por vía literaria, sino mediante su ejercicio»<sup>53</sup>; y reconoció que el «diálogo vivo es mucho más poderoso que todo lo escrito, que se abandona a todo tipo de equívocos. Pero eso ya lo sabía Platón al final de su diálogo Fedro»<sup>54</sup>, refiriendo uno de esos pasajes en los que Platón defiende la insuficiencia de toda escritura, mera imagen mortecina y pálida del *logos* inscrito en el alma mismo, y que tan sólo puede servir de recordatorio o llamamiento de la atención hacia aquel *logos* interior<sup>55</sup>. Y acaso como Platón, buscó en la escritura una vía de captar a los discípulos del porvenir, los «venideros», pues en su momento «sólo pocos y raros»<sup>56</sup> parecían capacitados para entender lo que creía ser la vía de desligar el pensar, en su postrera etapa, de su sombra metafísica, para volverle hacia lo «otro», lo no metafísico y, por lo tanto, aún no dicho, carente de palabra que le corresponda.

La cercanía de Heidegger a Platón en esta época —hacia la que Otto Pöggeler tan finamente llamó la atención en diversos contextos— no es ignorada. *La doctrina de la verdad según Platón*, conferencia de 1940, fuera publicada en 1942, cuando daba su curso sobre Parménides, en el que enfoca la doctrina de la *aletheia*, a partir del *Poema* de Parménides y en relación con el mito platónico de *Lethe*, situado al final de la *República*. Dos semestres antes diera el ya mencionado seminario sobre la Carta VII. Fue, sin duda, penoso el regreso de Siracusa. En una carta a Jaspers de 1949, y a propósito no tanto de la «desgracia alemana» (*deutsches Unheil*) cuanto de lo inquietante de la época actual, dice: «Por decirlo con rudeza, quizá deba el Ser desengancharse en general de este platonismo, si es que aún le queda al ser humano posibilidad de divisar un

<sup>53</sup> Véase, a propósito de su *experiencia de la praxis del método fenomenológico*, en la cercanía de Husserl en Friburgo, la famosa carta a Richardson de 1962, en RICHARDSON, R., *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff, 1963, pág. XIII (véase mi trad. en el presente volumen de *Anales*, pág. 15). Lo mismo se subraya en *Mein Weg in die Phänomenologie* (en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969), pág. 86 (trad. de F. Duque: *Mi camino en la Fenomenología*, en *La humana piel de la palabra*, Chapingo, 1994, pág. 142).

<sup>54</sup> El texto procede de una carta a Elisabeth Blochmann de octubre de 1968, en la que da cuenta de la ilusión que aún le proporcionan sus seminarios en vivo y, en concreto, el que diera en Le Thor ese mismo año. Véase M. HEIDEGGER-E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach am Neckar, 1990, pág. 117.

<sup>55</sup> Véase PLATÓN, *Fedro*, 278a 3-5. Para un análisis del diálogo desde este punto de vista: Th. SZLEZAK, «Was heisst, dem Logos zu Hilfe kommen? Zur Struktur und Zielsetzung des platonischen Dialoge.», en ROSSETTI (Ed.), o. cit., 93-107. La limitación del lenguaje escrito también es subrayada especialmente en la Carta VII (341c 4-6; 342c 6-7; 343a 1-4), a la que Heidegger dedicara su *Oberseminar* del semestre de invierno de 1941/42. Sobre esto K. SAYRE, «Plato's Dialogues in light of the 7th. Letter», en GRISWOLD (Ed.), o. cit., 93-109.

<sup>56</sup> Véase *BzPh*, § 2, 12: «Für die Wenigen, die von Zeit zu Zeit wieder fragen, d. i. das Wesen der Wahrheit erneut zur Entscheidung stellen. Für die Seltenen, die den höchsten Mut zur Eiskälte mitbringen, um den Adel des Seyns zu denken und zu sagen von seiner Einzigkeit.»

camino de salvación»<sup>57</sup>. Es quizá cuando se busca «desengancharse», cuando más profunda y indeleblemente se hurga en aquello que se quiere abandonar.

Los Diálogos de Heidegger son una extraña repetición de un Platón, cuya crítica y hermenéutica Heidegger había ya dejado sentada en sus cimientos. Sin embargo, a través de esa intempestiva vuelta a un estilo perdido de hacer pensar, Heidegger parece buscar él también el abrir o señalar una vía de iniciación, un «camino de salvación», quizá reservado sólo a los «venideros», que no han de estar ya coaccionados por el presente y su futurología, sino abiertos a lo sido y a su lado oculto y secreto. En los *Feldweg-Gespräche* y por vía de la apertura dialogante a los ritmos del Ser en su dar que pensar, Heidegger deja percibir en las huellas de un deambular ficticio y teatralizado, la huella de un otro camino del pensar no sólo no escrito, sino no dicho y por decir... De hecho, es quizá sintomático el que en cualquiera de los tres diálogos publicados se haga referencia a una continuación del mismo, continuación que no sólo no llegó a escribir, sino que tal vez ni siquiera se haya realmente planteado escribir, pues aquello a lo que tendía ya no iba a traducirse en escritura.

Pues la tarea de los diálogos, como la de los *Beiträge*, no es poner por escrito sino *inducir* una actitud de sereno aguardar de aquello a lo que el hombre está avocado y que Heidegger intenta nombrar con la palabra griega que da título al primer diálogo: Ἀγγιβασιύ, el *ir-a-la-proximidad*<sup>58</sup>, buscar andando la cercanía del Ser, desde la distancia cercana y, por ello, interferente de lo que unos pocos años más tarde, en 1949, llamará ya de manera definitiva, la constelación del *Ge-stell*, la esquematización tecnológica del horizonte del ser-en-el-mundo<sup>59</sup>. *Ir-a-la-proximidad*: tal es el camino y la tarea del pensar, que los diálogos, pensando, introducen y del que también era cuestión en los *Beiträge*, cuando se decía que el único deber del pensador era *crear la disposición*, que no la voluntad, de ponerse a disposición de lo verdaderamente digno de ser pensado<sup>60</sup>: el Ser en su acacer propicio.

<sup>57</sup> M.HEIDEGGER/K. JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt-München-Zürich, Klostermann/Piper, 1990, pág. 174: «Vielleicht muß sich das Seyn aus diesem, um grob zu reden, Platonismus überhaupt erst herausdrehen, wenn dem Menschenwesen noch ein Weg ins Heile gewahrt bleiben soll.»

<sup>58</sup> Véase el final de *Gelassenheit*, que es idéntico al del primer *Feldweg-Gespräch*, en la versión cast. de Zimmermann, ed. cit., 81.

<sup>59</sup> A este propósito, véase la nota final a este primer diálogo, fechada el 7 de abril de 1945, en Meßkich, en la que dice: «Un pensamiento esencial, rozado en el decurso de este diálogo, no ha sido pensado hasta el final. Conciérne a la cuestión de en qué medida la naturaleza, al permitir la cosificación de su ámbito, se revuelve en contra de la técnica, al aportar la aniquilación del ser humano, aniquilación que no significa una marginalización del hombre, sino la culminación de su esencia-volitiva.» GA 77, 157. En diciembre de 1949, esta línea de pensar se explicita por primera vez en público en Bremen, en el ciclo de conferencias *Einblick in das, was ist*, finalmente editadas en GA 79, 1994 (ed. de P. Jaeger).

<sup>60</sup> *BzPh*, § 4, *Das Ereignis*, pág. 11: «Jetzigen aber haben nur die eine Pflicht, jenen Denker vorzubereiten durch die weit vorgeifende Gründung einer sicheren Bereitschaft für das Frag-würdigste.»