

CARLA CORDUA, *FILOSOFÍA A DESTIEMPO.*
SEIS ENSAYOS SOBRE HEIDEGGER.

Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello,
Santiago 1999

RE Con esta publicación se completan tres nuevos libros de Carla Cordua aparecidos en los dos últimos años. Anteriormente apareció un excelente e iluminador estudio suyo sobre Wittgenstein (Dolmen, 1997), luego *Luces oblicuas*, una serie de penetrantes estudios sobre diferentes autores, y ahora esta *Filosofía a destiempo*, que es a la vez el título de uno de los ensayos más sugerentes y originales incluidos en este volumen. Los otros son: “Comenzar a pensar”, “Heidegger joven y la fenomenología”, “La carta sobre el humanismo”, “Heidegger como crítico de la teoría”, “Heidegger y la política”. Además, el libro incluye una “Bibliografía” y un “Índice de conceptos y nombres propios”.

Por razones de espacio, me limitaré aquí a destacar los aspectos que me resultaron especialmente interesantes o provocativos en su lectura, sin pretender abarcar todos los seis ensayos.

De partida, la autora declara que se propone explorar “aspectos relativamente independientes (de) la filosofía de Heidegger” (p. 7), a pesar de lo cual, el conjunto ofrece una unidad crítica, la “coherencia problemática” de un pensador que, él mismo, no pretendió tampoco ser sistemático.

1. La decisión de la autora respecto al lenguaje empleado para interrogar a Heidegger, tiene importancia. Una de las estrategias más socorridas en este aspecto consiste en “hablar de la obra, adoptando sin más el vocabulario de Heidegger” (p. 9). Se evita así la dificultad inherente a hablar de una “filosofía definida como pensamiento del ser” o como “pregunta por el ser”, (p. 9), pero se establece, en cambio, una cercanía a veces engañosa.

Se trata, entonces, contrariamente a la práctica más difundida de las *lecturas internas*, de intentar, con todas las precauciones del caso, realizar una *lectura externa*, que someta a prueba las propuestas de Heidegger. Ante todo, que las someta a la prueba del lenguaje: a la comprensión del mundo común; que no se rinda a los sobreentendidos y complicidades inherentes a una jerga; que intente, en suma, rendimientos suplementarios o suplementos de significado, a través de un lenguaje de-criptado, depurado de sus prescripciones e inscripciones escolares.

Siguiendo esta vía se puede y se debe, por ejemplo, preguntar: ¿Qué significa exactamente la “pregunta por el ser”? ¿Por qué Platón incurriría en un “olvido del

ser”? O bien: ¿Por qué el nacimiento de la metafísica y el origen mismo del concepto iniciarían una forma de decadencia? “La pregunta de Heidegger se podría entender, tal vez, como una que, concebida con rigor, excluye desde el comienzo toda respuesta” (p. 10).

Son interrogantes que traspasan el conjunto de estos ensayos y alcanzan, sin duda, el corazón de la reflexión heideggeriana. 2. La pregunta por el sentido permite entender la relación de Heidegger con la fenomenología y, en particular, con Husserl. Este tema está tratado con singular brillo y documentación actualizada en el segundo ensayo. El prurito dominante a comienzos del siglo en las academias alemanas, de constituir una filosofía científica y, en general, el intento de presentar la ciencia como modelo de saber es sometido a cuestionamiento a partir del malestar que desde muy joven experimentó Heidegger ante esas orientaciones. “Aparte del respeto a las buenas costumbres escolares de que Heidegger hacía gala ... se ocultaba sólo a medias el monstruo incomparable, el navegante solitario que Heidegger fue en realidad” (p. 53). Nunca fue, sino a medias, un discípulo, el “miembro de una escuela” (p. 53); siempre intuyó, y cada vez con más fuerza y consistencia, la ilusión fundamental del proyecto filosófico de Husserl, precisamente en lo tocante a la cuestión sobre el sentido. La *existencia como espacio de comprensión* y el mundo común como horizonte de sentido, cumplieron en esto una función decisiva, que el propio Husserl terminaría por admitir.

3. El ensayo “¿Filosofía a destiempo?” plantea la cuestión de un tiempo adecuado para la filosofía y la eventualidad de un destiempo para filosofar. Es un gran tema, que le toma la palabra a Heidegger: a menudo él “denunció la penuria del presente para la posibilidad de pensar” (p.80), llegando incluso a afirmar que “la actualidad es el tiempo de la desaparición de la filosofía y la aparición de sus sustitutos” (p. 80).

Merecería, tal vez, este asunto comentario aparte, por todo lo que pone en juego. Por de pronto, se trata de la relación con el pasado en general, con el pasado de la filosofía en particular, pero, sobre todo, con la concepción misma de la temporalidad. Si hay un tiempo de la filosofía, quiere decir que ella tiene, en efecto, un final, así como tuvo un inicio. Si el presente es un tiempo aciago, antifilosófico –un destiempo para la filosofía–, lo que llamamos filosofar no sería más que una triste ocupación con lo que fue, con la historia de la filosofía, y ya no podría ser más que la cocina fúnebre de sus restos. Pero Heidegger, más que nadie, rechazaría esta conclusión. ¿Por qué? y ¿a qué costo? A pesar de haber afirmado la temporalidad esencial del pensar – “se piensa desde la historia y para la historia”, escribe en *Introducción a la Metafísica* (EM) –, Carla Cordua advierte que “falta un análisis expreso de la temporalidad del pensar” (p. 89), “falta una teoría general del tiempo” (p. 90). Podría agregarse que falta también el análisis de la espacialidad: el ser temporal ha de ser espacial y un tiempo adecuado supone también un espacio adecuado. ¿Cómo sostener si no, que la filosofía acontece en un “Centro”, como dice Heidegger en esa misma obra (EM)?

Pero de la carencia que anota la autora surgen preguntas aún más embarazosas: “¿Cómo puede haber, en estas condiciones, algo así como un tiempo, una historia del

olvido del ser? El olvido de lo que se revela en el origen debiera equivaler, literalmente, a una caída fuera del tiempo de la auténtica historia. Pues el tiempo del pensar surge o proviene de lo que se revela en la mostración” (p. 93). Falta, pues, la interior correspondencia entre la historia del “olvido del ser” y la historia del mundo o, entre el tiempo de la *praxis* humana y el de la patencia del ser. O bien, lo que funda la temporalidad es el tiempo de la existencia y la capacidad de futurición de un ser que es proyecto –como se afirma en *Ser y Tiempo* (ST)–, o bien no hay en absoluto temporalidad *de la historia*. Habría una suerte de eterno retorno sobre lo mismo, como parecen indicarlo los siguientes pasajes: “El futuro es el comienzo de todo acontecer” (*Grundfragen der Philosophie* 36, cf. 40); “los comienzos *son* todavía, no están detrás como algo que hace mucho aconteciera, sino están ante nosotros” (*Discurso Rectoral* (DR)).

Hay, entonces, un salto, una incongruencia, entre el tiempo de la práctica humana y el tiempo de la revelación, que interpela y requiere al *Dasein*. “La misma falta de un tiempo universal se percibe cuando Heidegger se refiere a los varios comienzos de la filosofía y a los diversos acontecimientos del ser, que llama también sus épocas” (p. 96). “Discontinuidad” lo llamará, por su parte, la autora más adelante (p. 111 ss).

Por último, esta carencia de un concepto general del tiempo resulta esencial para entender el tan vapuleado “error” político de Heidegger. Pues la duplicidad en el concepto de tiempo, la falta de correspondencia entre la temporalidad del *Dasein* y el de la patencia del ser, tiene su correlato en el “decisionismo”. Carla Cordua escribe: “No acierto a encontrar en sus escritos filosóficos ni indicios de un programa suyo de acción política como lo tuvieron Marx, Maquiavelo...” (p. 111).

Pero aquí reside la dificultad, justamente, porque Heidegger *suple ese vacío* de pensamiento político con la pretensión de una correspondencia de la acción en curso con la historia del ser. La filosofía para él, al menos en los años 30, es *política* porque es un saber creador, que “abre” mundo, a diferencia de cualquier *representación*, que se arrastra a la zaga de lo previamente existente. El Búho de Minerva levanta vuelo cuando una figura de la vida ha envejecido, pero el “pensar esencial” es como el canto del gallo que anuncia un despertar, un *Aufbruch*. La adhesión *política* de Heidegger sería, entonces, una *decisión filosófica*, porque corresponde a una lectura del presente de la historia del mundo en óptica “esencial”. Su propia actuación, él la lee en esa perspectiva: v, gr., asumir el rectorado es asumir la *Führerschaft* espiritual de “la más alta escuela” de Alemania. En la edición de 1953 de “*Ein-führung in die Metaphysik*” (1935), Heidegger incluye el polémico pasaje sobre “La verdad y grandeza interna del nacional-socialismo”, porque ese movimiento ha sido, según él, el más serio intento de salir al encuentro del destino “técnico” y de conciliar la historia del mundo con la historia de la metafísica. Si desaparecen las precauciones previas ante el empleo de la palabra “metafísica”, o de “espíritu” en el *Discurso Rectoral*, es porque la lectura del presente se hace ahora en óptica esencial, o sea, en la perspectiva de la historia planetaria que prepara la metafísica terminada. El “decisionismo” se funda, en suma, en una concepción de la temporalidad de la que depende, a su vez, la “historicidad de la historia” desarrollada en *Ser y Tiempo*.

Para el concepto corriente de política, el llamado del *Discurso Rectoral* tiene que aparecer como una retórica desenfrenada o, tal vez, como una demagogia escandalosa. Acaso lo sea, pero la lectura del presente alemán y del mundo perdería el carácter que tiene, si se omite esa mirada “espiritual” para la política, reiterada en la *Introducción...* (EM). Con una lectura política a secas del “error”, Heidegger se la lleva todavía barata, porque ese “error” se asienta en una apuesta filosófica fundamental.

Si he leído bien, el ensayo “¿Filosofía a destiempo?” es una desconstrucción de la idea de temporalidad/ historicidad: no hay continuidad justamente entre el tiempo de la política y el de la revelación. Y es abusivo asimilar el “destino” propio con el “destino colectivo” del pueblo, como hace *Ser y Tiempo* (§74). La ortodoxia heideggeriana quizá reaccione contra este libro: la devoción se satisface sólo con plegarias. La heterodoxia lo acogerá seguramente con beneplácito. En ambos casos, la recepción puede coincidir al menos en la comodidad que supone ratificar una convicción acendrada. El progreso en la lectura de estos ensayos va dejando paulatinamente en claro, sin embargo, que no se puede transitar por ellos impunemente; que es preciso prestar oídos a esta escritura. El lector desprevenido tanto como el adverido podrán quedar agradecidos con este aporte.

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile