

LA DECONSTRUCCIÓN DEL HUMANISMO METAFÍSICO. HEIDEGGER

Marc Goldschmit

En «Jacques Derrida, una introducción», Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, pp. 61-80. Edición digital de Derrida en Castellano.

Los análisis de Derrida se cuentan entre las raras lecturas capaces de evaluar del pensamiento de Heidegger y el trastorno que produjo en la filosofía: leer a Heidegger a partir de los presupuestos de su pensamiento, como lo hace Derrida, es la condición necesaria para que la deconstrucción tenga lugar. La potencia de la axiomática heideggeriana deshace por adelantado numerosos pretendidos análisis; éstos fracasan antes incluso de haber atisbado las orillas de ese pensamiento, por no haber tomado en consideración las reglas de su juego. El trabajo de Derrida parte, al contrario, de la determinación del ser del hombre como Dasein en Heidegger, y de las dificultades, incluso las contradicciones, que tal determinación engendra. Los textos que ritman su obra (desde *Fins de l'homme*, en 1968, hasta *Apories*, en 1996, pasando por tres textos compilados en *Heidegger et la question*, “La main de Heidegger”, en 1983, “Différence sexuelle, différence ontologique”, en 1985, “De l'esprit, Heidegger et la question”, en 1987) analizan infatigablemente cómo Heidegger “permanece tomado por el humanismo metafísico más profundo” al que, sin embargo, pretendía “destruir” o “deconstruir” -en efecto, el concepto de “deconstrucción” (Abbau), antes de ser tematizado por Derrida, se encuentra en el texto de Heidegger y en el de Freud-.

Si es imposible reponer aquí la complejidad de la estrategia discursiva realizada por Derrida en su discusión con Heidegger, sin embargo esa misma complejidad nos permite comprender que sólo la lectura más inteligente puede resistir y subvertir una axiomática de un poder equivalente a la de Heidegger. Sólo una fidelidad excesiva a un pensamiento permite en realidad liberarse de él y abrirlo al futuro.

SER Y TIEMPO, OTRO MODO DE LA METAFÍSICA

En 1927, en la obra más decisiva (*Ser y tiempo*), Heidegger comienza una discusión con la tradición occidental que denomina “metafísica”. La metafísica, pensada por Heidegger como el movimiento unificado de la tradición, es definida como “olvido del ser”, es decir como olvido de la “diferencia ontológica” entre el ser y el ente. El ente es lo que es (el animal, la cosa, el Dasein, es decir, el ser del hombre), mientras que el ser no se da sino en los entes y no es. El ser es, en este sentido, un no-ente, [né-ant], una Nada, que no es nada; el ser no es y la confusión entre el ser y el ente, dicho de otro modo, el olvido de la diferencia ontológica, es propiamente el olvido del ser o “metafísica”: el olvido es en este sentido el nombre del ser. Cuando las teologías concebían a Dios no como un ente sino como un ser supremo, o bien cuando Descartes piensa el ser bajo la figura de un ente (el ego en el acto de la cogitación), olvidan la diferencia ontológica entre el ser y el ente. El pensamiento de Descartes, como las teologías que piensan a Dios como ser, olvidan el ser y su pregunta. Del mismo modo, la determinación del hombre como especie animal y como viviente en la ciencia biológica hace pertenecer esta última a la tradición metafísica que olvida la diferencia entre el ser del hombre (Dasein) y el ser del animal. Desde el punto de vista de la cuestión del ser, la ciencia no es entonces menos metafísica que la filosofía o la teología.

La tematización y la elaboración de la cuestión del ser no pueden, entonces, tener lugar sino bajo la figura de un análisis de la existencia de ese ente privilegiado que es el Dasein. En efecto, el Dasein es “ese ente por el que se trata en su ser del ser”; es el “ente ejemplar” porque es el único que puede pensar y plantear la pregunta por el ser. La pregunta por el ser, dicho de otro modo, la pregunta por el pensamiento, va a leerse entonces en el análisis mismo de la existencia del Dasein, y a través de él. En esta perspectiva, la metafísica no piensa el ser; es el olvido del pensamiento. Por esto, Heidegger se permite decir que la ciencia, que oculta el ser de las cosas y no tiene relación sino con objetos de representación, “no piensa, y no es su problema”. El olvido del ser no es un accidente del pensamiento, un fallo o un error, sino que es lo que sucede al pensamiento “desde el principio y la mayoría de las veces”; es la manifestación en el pensamiento de la “impropiedad” (*uneigentlichkeit*) de la existencia del Dasein. El pensamiento del ser es así apropiado a la existencia propiamente dicha, como la metafísica y el olvido del ser -que encontramos bajo la figura de la filosofía, de la ciencia o de la teología- son manifestaciones de la existencia inapropiada e impropia del Dasein. El pensamiento es, pues, un modo de la existencia, porque es la existencia la que piensa y se refiere al ser que ella oculta o que desoculta al referirse a ella misma. La ciencia, la filosofía, la religión están así derivadas de la existencia impropia, son manifestaciones “propias” de la existencia impropia. No son, entonces, en principio elaboraciones conceptuales o teóricas, sino manifestaciones existenciales y, en este sentido, siempre es primero la existencia la que (se) piensa.

Si la filosofía pertenece a la metafísica, puede decirse entonces que el pensamiento, a diferencia de la filosofía, está incluido en la metafísica sin pertenecerle. El pensamiento del ser, que Heidegger ve en funcionamiento primero en el arte y en la *Dichtung* (el Poema como esencia del arte), no puede, en efecto, no continuar siendo incluido en la metafísica a la que sin embargo ya no pertenece. Dicho con otras palabras, no se puede ya salir de la metafísica como no es posible superarla o liberarse de ella; no hay afuera de la metafísica, solamente bordes externos.

El pensamiento tiene lugar, entonces, en la frontera de la metafísica, y no hay pensamiento sino del límite: “nada de lo que intento hubiera sido posible sin la apertura de las preguntas heideggerianas. Y en principio, puesto que debemos decir aquí las cosas rápidamente, sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y el ente, la diferencia óntico-ontológica tal como permanece en cierto modo impensada por la filosofía. Pero, a pesar de esta deuda respecto del pensamiento heideggeriano, o más bien por esta misma deuda, intento reconocer en el texto heideggeriano que, no más que otro, no es homogéneo, continuo, igual en todas partes a la fuerza más grande y a todas las consecuencias de sus preguntas, intento reconocer allí signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él denomina onto-teología. Heidegger reconoce además que debió, o que se deben tomar prestados siempre, de manera económica y estratégica, los recursos sintácticos y lexicales del lenguaje de la metafísica en el momento mismo en que se la deconstruye. Debemos entonces trabajar en reconocer esos préstamos metafísicos...”.[i] Siempre hay diferentes estratos en un texto; nunca es homogéneo en ninguna parte ni idéntico a sí mismo.

Como lo repite infatigablemente Heidegger, el Dasein, definido como el ente que tiene relación con el ser, posee sin embargo, “desde el principio y la mayoría de las veces” una no-relación con el ser. Dicho de otra manera, la existencia impropia es la existencia “normal”, es la regla de las existencias, y la analítica del Dasein es la analítica de la cotidianidad. La existencia propia no es sino el origen ocultado por la existencia impropia; ella está ontológicamente pervertida y despojada en la existencia impropia. El Dasein no puede entonces plantear la pregunta por el ser, que es la pregunta por el pensamiento, sino desde el medio de la cotidianidad y de la existencia impropia. La pregunta por el ser no es otra cosa para el Dasein que la pregunta por la relación de la existencia consigo misma; es decir, la tentativa de la existencia por apropiarse de lo que ella es. La pregunta por el ser no puede, entonces, nunca ser la pregunta por el ser mismo, en tanto que tal, porque esta pregunta no puede ser separada del ente y de la existencia “ejemplar” que es el Dasein. Y los otros entes no son, pues, ejemplares porque, según Heidegger, no se trata de eso en su ser del ser. Desde el punto de vista de la elaboración de la pregunta del ser como analítica de la existencia del Dasein, los animales no tendrían relación ontológica con el ser ni con su pregunta, no decidirían el sentido del ser. La pregunta por el ser no puede tomar la figura sino de la pregunta y del análisis de la existencia finita del Dasein. El carácter aparentemente circular de una analítica del Dasein se complica tanto más cuanto que ella es el análisis de la relación del Dasein con la muerte y la mortalidad.

En efecto, si para el Dasein se trata en su ser del ser, es porque también se trata en su ser de nada, del no-ente. La relación existencial del Dasein con el ser es la relación del Dasein con su poder ser más propio: su poder no ser más allá o su “no poder más ser allí”; dicho de otro modo, su muerte. Si la existencia impropia es una ausencia de relación con la muerte, porque no hay relación posible con la muerte en tanto que tal, mucho más por otro lado con el ser en sí mismo. No puede haber relación sino con una no-relación, relación sino con lo que Derrida denomina una “aporía”.

LA DECONSTRUCCIÓN DEL HUMANISMO METAFÍSICO

Derrida muestra, a través de trabajos que se extienden durante más de treinta años, cómo la radicalidad del pensamiento de Heidegger no le permite, sin embargo, sustraerse a lo que pretende deconstruir. El texto de este pensamiento continúa perteneciendo a aquello cuyos presupuestos pretende desmontar: el humanismo metafísico “más profundo”.

La estrategia de Derrida no consiste en oponer a Heidegger aquello que él ha descompuesto más que cualquier otro: no se trata de someter el texto a preguntas que habría destituido por adelantado. Desde 1968, el trabajo que Derrida asume en relación con los textos de Heidegger es uno de los más exigentes: “No se trata aquí de encerrar el texto heideggeriano en una cerca que él ha delimitado mejor que nadie”.^[ii] Es necesario, entonces, no olvidar que “es incluso contra el humanismo que está dirigida la ‘destrucción’ de la metafísica o de la ontología clásica”^[iii] que puede verse en *Ser y Tiempo*. Derrida va a mostrar, así, que aquel que ha delimitado la metafísica y ha demostrado sus principios repite, sin embargo, lo que delimita. Una repetición semejante significa que el pensamiento está sometido a leyes y a restricciones que estructuran por adelantado todos los discursos y todas las posiciones, todos los compromisos y todas las estrategias.

Así el proyecto de Heidegger está amenazado de invalidarse por sí mismo; en efecto, no consigue elaborarse nunca en el nivel de radicalidad exigido por su propia empresa de “destrucción” de la metafísica: se aleja del discurso metafísico más tradicional pero sobre todo es llevado al puerto del humanismo metafísico más profundo. Derrida, al analizar *Ser y Tiempo* y la “Carta sobre el humanismo”, en un texto donde interroga conjuntamente el contexto francés de las lecturas existencialistas-humanistas de Heidegger, y la posibilidad democrática de cuestionar los presupuestos del humanismo, escribe: “Del mismo modo que el *Dasein* -el ente que somos nosotros mismos- sirve de texto ejemplar, de buena ‘lección’ para la explicitación del sentido del ser, del mismo modo, el nombre del hombre sigue siendo el lugar o el hilo conductor paleonómico que vincula la analítica del *Dasein* con la totalidad del discurso tradicional de la metafísica”.^[iv] Dicho con otras palabras, enunciado de manera económica, “se ve, pues, que el *Dasein*, si no es el hombre, no es otra cosa que el hombre”. El *Dasein* no es el hombre y la pregunta por el ser no es ontológica en el sentido metafísico. Es necesario comprender que el humanismo de Heidegger “se quiere por cierto no metafísico”^[v]. La deconstrucción muestra que el humanismo no metafísico de Heidegger es fundamentalmente metafísico y que obedece a las restricciones tradicionales a las que intenta sustraerse. El intento de Heidegger está sin embargo lejos de ser vano, puesto que abre tal vez la posibilidad de un pensamiento no metafísico.

El pensamiento heideggeriano del Dasein y del ser del hombre se mantiene, entonces, en el hilo que delimita la metafísica y en relación con el que no hay afuera. Heidegger vuelve a pensar la esencia del hombre remontándose más acá de todos los conceptos tradicionales que determinan al hombre, pero no puede sin embargo ir más allá de la metafísica, ni más acá.

Por esto, el texto de Heidegger “autoriza” y produce, en cierto modo, los contrasentidos más graves que son cometidos sobre su sentido y su proyecto. De este modo, este texto es cómplice de lo que pretende “destruir”, porque no deconstruye sino que reinvierte los presupuestos humanistas de la metafísica: “En la pregunta por el ser, tal como se plantea a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no son desplazados”[vi]. Derrida muestra entonces que la lectura antropologista y humanista de Heidegger (especialmente la traducción de Dasein por “realidad-humana” que se encuentra en Sartre) no es ni un accidente ni un error de interpretación, sino algo inevitable que resulta de la relación compleja de Heidegger con la metafísica. “La sutileza y el equívoco de ese gesto son los que evidentemente han autorizado todas las deformaciones antropologistas en la lectura de Sein und Zeit [Ser y Tiempo], especialmente en Francia”[vii]. La pertenencia del pensamiento de Heidegger al humanismo metafísico más profundo es inseparable de la cuestión de la animalidad.

EL ANIMAL, PARÁSITO DE LA LÓGICA DE LO PROPIO

En efecto, el problema de la animalidad, determinante para la cohesión del pensamiento de Heidegger, complica e inquieta la estrategia de distinción y de apropiación del Dasein. La tesis de Heidegger sobre el animal pone en juego el concepto de mundo. Heidegger escribe, en efecto, que la piedra es sin mundo, que el animal es pobre de mundo, y que el hombre es formador de mundo (especialmente en Introducción a la metafísica). Derrida comenta: “el animal puede tener un mundo puesto que accede al ente, pero está privado de mundo porque no accede al ente como tal y en su ser”[viii]; dicho de otra manera, “el animal no tiene mundo, el animal tiene un mundo. Y, entonces, el animal tiene y no tiene espíritu”.[ix] La situación del animal en la axiomática de Heidegger produce, entonces, tensiones que deconstituyen el dispositivo de este pensamiento.

Una vez más, la claridad de la lengua y del pensamiento de Derrida revela en el texto de Heidegger aquello que se sustraía a la mirada: que hay dos discursos “incompatibles” contenidos en uno solo. El animal tiene una relación con el mundo, pero una relación otra, una relación con el mundo que no puede sino estar determinada privativamente en relación con lo que sirve de patrón de medida de

la animalidad: el ser-en-el-mundo del Dasein. Derrida señala que “las dificultades se acumulan ya entre dos valores incompatibles en su ‘lógica’, la de la falta [de mundo], y la de la alteridad [de una relación otra con el mundo]”.

El animal es, pues, impensable según la lógica puesta en funcionamiento por Heidegger. El animal inquieta y altera este pensamiento en su conjunto y, en consecuencia, desestabiliza los fundamentos del humanismo; porque si “no hay Dasein animal, puesto que el Dasein se caracteriza por el acceso al ‘como tal’ del ente y a la posibilidad correlativa del cuestionamiento”,^[x] si el animal no es un Dasein, tampoco es determinable ontológicamente y de manera positiva en el interior del discurso del humanismo metafísico. En efecto, el humanismo y el pensamiento de Heidegger tienen y no tienen relación con el animal; uno como otro piensan y no piensan el ser del animal, puesto que no consiguen determinar su ser de otro modo que relativamente respecto del ser del hombre. Si Heidegger pretende pensar el tiempo “a partir del tiempo”, nunca reivindica la misma exigencia en lo que concierne al animal; nunca Heidegger intenta comprender el animal a partir del animal. Así, cuando se lee la analítica existencial en *Ser y Tiempo* -la cuestión del ser elaborada como análisis de la existencia del Dasein- y cuando se intenta comprender la naturaleza del estatus acordado al animal, “no se sabe ya qué modalidad de ser reservar al animal”.^[xi]

Las dificultades observadas por Heidegger para pensar el animal son signos de la limitación del pensamiento heideggeriano de la vida y de lo vivo. En “*Différence sexuelle, différence ontologique*”, Derrida escribe que uno se pregunta “entonces ¿qué es el ser de una vida que no es sino vida [una vida animal], que no es esto ni aquello, ni vorhanden ni Dasein. Heidegger nunca ha elaborado esta ontología de la vida, pero podemos imaginarnos las dificultades que habría acumulado”.^[xii]

La incapacidad del texto de Heidegger para determinar el ser del animal, como para pensar el ser de la vida, hace problemático lo que dice de la muerte y lo que no consigue decir de ella. En efecto, si la analítica del Dasein es una analítica de la mortalidad y de la relación con la muerte, la limitación de lo que ella dice de la muerte, y la imposibilidad en la que se encuentra para determinar el ser de la vida como de la muerte, desestabilizan el pensamiento de Heidegger y deconstruyen su texto. “¿Qué es la muerte para un Dasein que no es definido de modo esencial como un viviente?”. En consecuencia, se trata de “preguntarse qué contenido semántico puede darse a la muerte en un discurso para el que la experiencia de la muerte permanece sin relación con la vida de lo viviente”.
[xiii]

La pretensión de Heidegger de elaborar una ontología fundamental a partir de una analítica existencial, dicho de otro modo, una ontología general a partir de la ontología del Dasein, se ve aquí invalidada en su principio. Cuando Derrida escribe, a propósito de las “dificultades” en que se encuentra el texto de Heidegger, que ellas “hacen pesar sobre el conjunto de su pensamiento

consecuencias de un grave alcance”,[xiv] eso no significa que este pensamiento estaría refutado por las dificultades que produce, sino más bien que se encuentra “hipotecado”, que no se pertenece más y que debe, entonces, ser pensado nuevamente a partir de un pensamiento de la vida, de la muerte, del animal.

Las dificultades que engendra el pensamiento de Heidegger no disminuyen el interés de lo que dice sino que, por el contrario, aumentan su fuerza y originalidad: puede verificarse esto con la “lógica de la presuposición”[xv] que Derrida ve en funcionamiento en los textos de Heidegger. Esta lógica es la que hace que si el Dasein puede “fallecer” (verenden), es decir, morir desde un punto de vista legal y jurídico, es en principio porque es “mortal” y en tanto que es “mortal”. No es entonces en tanto que viviente que el Dasein tiene una relación con la muerte, puesto que no es en principio (lógica de la presuposición) un viviente y porque el viviente como tal (por ejemplo el animal) no muere, no tiene relación con la muerte. Desde este punto de vista, la lógica de la “presuposición” es lo que mantiene separada la muerte de la vida. No solamente la analítica del Dasein está presupuesta por los discursos bio-lógicos, sino que “la ontología del Dasein es previa en derecho y lógicamente a una ontología de la vida”.[xvi] Por esto, toda bio-logia y toda determinación biológica de lo viviente o del hombre pertenecen, según Heidegger, a la metafísica en tanto que ella olvida el ser del Dasein diferente del ser de lo viviente.

En Apories, Derrida comenta ampliamente una lógica que en su economía recela muchas dificultades. En efecto, Heidegger escribe: “El animal tampoco es capaz [de la experiencia de la muerte como muerte]. Pero el animal tampoco puede hablar”. Derrida finge protestar y considera “que no hay lazo esencial e irreductible entre los dos, entre el ‘como tal’ y la palabra, y que un ser pueda vincularse a la muerte misma sin lenguaje, y justamente allí donde la palabra se quiebra o falta”.[xvii] Pero enseguida concede que el texto de Heidegger responde por adelantado a esta “objeción”: “Pero Heidegger no dejará de recordar, como lo hace siempre, que este fallo o este suspenso pertenecen aún a la posibilidad del lenguaje”.[xviii]

El argumento de Heidegger se invierte y se deconstruye cuando se lo lleva hacia sus límites. Derrida se hace de algún modo más heideggeriano que Heidegger con el objetivo de serlo menos: es preciso que “la creencia en una experiencia de la muerte como tal, como el discurso que acredita esta creencia a una experiencia de la muerte misma y como tal, dependa por el contrario de una capacidad de hablar y de nombrar, pero en lugar de darnos más seguridad en cuanto a la experiencia de la muerte como muerte, viene a perderse el como tal en y por el lenguaje que procuraría aquí una ilusión: como si bastara, y esta sería la ilusión o el fantasma, decir la muerte para tener acceso al morir como tal”.[xix]

Derrida vuelve a pensar y diferencia, entonces, los tres fenómenos que Heidegger identifica: decir la muerte, tener relación con la muerte como tal, morir. Decir la muerte, afirma Derrida, no es tener

acceso al morir como tal: el lenguaje no garantiza en efecto el acceso al ser de la muerte, puesto que el Dasein, no más que el animal, no tiene acceso a la muerte como tal. La relación con la muerte como tal es imposible, y la relación con esa no-relación es imposible (mientras que para Heidegger el Dasein se define justamente como el ente que tiene relación con esa no-relación). Derrida resiste con fuerza el discurso tradicionalmente metafísico de Heidegger sobre el animal: "...los animales tienen una relación muy significativa con la muerte, con el crimen y con la guerra (por lo tanto a las fronteras), con el duelo y con la hospitalidad, etc., incluso si no tienen relación con la muerte como tal y con el 'no' de la muerte como tal. Ni al mismo tiempo con el otro como tal, con la pureza como tal de la alteridad del otro como tal".[xx] Para Heidegger la muerte es la posibilidad de la imposibilidad, mientras que para Derrida es la imposibilidad de toda posibilidad.

La muerte prohíbe rigurosamente toda relación como tal con lo que ella es. No se hace la experiencia de la muerte, aforía filosófica bien conocida: cuando estoy vivo ella está ausente, y cuando ella está ahí yo no estoy más; no la encuentro entonces nunca. En este sentido, nunca hay muerte ni morir como tales, porque la muerte no tiene presencia y no tiene verdad; no revela nada, ni siquiera su nada a revelar. El morir no es, entonces, el movimiento de apropiación de sí en la prueba de la diferencia de sí. Para Derrida, no puede, pues, haber ningún privilegio del hombre sobre el animal, ni del ser del hombre sobre el ser del animal. Según Heidegger, por el contrario, el animal tiene relación con la muerte, pero no como tal, y Derrida replica: "¡Pero justamente tampoco el hombre! Ni el hombre en tanto que Dasein, de modo muy riguroso".[xxi] La muerte como la deconstrucción significan que el hombre es ontológicamente como el animal; no tiene ningún privilegio y no tiene lo propio. La "relación" con la muerte no permite nunca al Dasein apropiarse de lo que es, pero no puede decirse tampoco que tendría relación con la muerte propiamente dicha. El Dasein no se apropia de lo que él es a través del movimiento de expropiación que es el morir.

Entonces, la lógica del texto de Heidegger es la que produce los problemas que lo deconstruyen. De este modo, los presupuestos humanistas de esos textos se invalidan, como por sí mismos. Derrida escribe: "Pero él [Heidegger] tiene una necesidad esencial de esa distinción entre lo auténtico y lo inauténtico [lo propio y lo impropio], como entre las diferentes formas del terminar que son el morir propiamente dicho, el perecer, el fallecer. Ahora bien, tales distinciones se hallan amenazadas en su principio; son en verdad impracticables desde que se admite que una posibilidad última no es otra cosa que la posibilidad de la imposibilidad".[xxii] El pensamiento de la muerte como "posibilidad de una imposibilidad" (Heidegger) ofrece al Dasein el privilegio de una relación con la imposibilidad de la relación. Pero tal pensamiento de la muerte ha comenzado desde el principio, en el mismo momento, a volverse en su contrario y en su imposibilidad: la muerte como imposibilidad de una posibilidad.

La deconstrucción del propiamente morir significa, entonces, la invalidez de lo propio del Dasein como del hombre: los animales mueren también. Derrida muestra la incapacidad del humanismo para determinar y para pensar el ser de la vida -incluida su versión más sutil, la ontología del

Dasein-. En efecto, el Dasein no puede testimoniar la muerte. Por el contrario, en tanto que viviente y muriente, puede atestiguar el morir que es la vida: “Es así también en tanto viviente o muriente -permaneciendo en vida- que testimonia el ser-para-la-muerte”.[xxiii] Es entonces hacia un pensamiento del ser de la vida y de lo viviente que Derrida nos orienta y con el que desorienta la tradición del humanismo metafísico. Lo que queda por pensar, y que pertenece al futuro del pensamiento, es el ser de la vida: “Uno se pregunta entonces que es el ser de una vida que no es sino vida, que no es ni esto ni aquello, ni vorhanden ni Dasein. Heidegger nunca ha elaborado esta ontología de la vida, pero pueden imaginarse las dificultades que ella habría acumulado...”.[xxiv] La imposibilidad de una ontología de la vida marca el límite de la axiomática y del “sistema” heideggeriano. Este límite es inseparable de lo que queda para Derrida como “preguntas abiertas” en y por el texto de Heidegger.

EL ESPÍRITU Y EL NAZISMO

En *De l'esprit* -cuya primera versión es una conferencia pronunciada en 1987 en el coloquio “Heidegger, questions ouvertes”, que ha reunido a algunos de los lectores más sagaces y más críticos de Heidegger-, Derrida indica en efecto cuáles son para él los cuatro hilos entrelazados, las “preguntas abiertas” del pensamiento de Heidegger donde se condensa el futuro de este pensamiento y de su lectura: (1) “La pregunta, la pregunta de la pregunta, el privilegio aparentemente absoluto y no cuestionado durante mucho tiempo del Fragen [preguntar]”;[xxv] es decir, la identificación, por Heidegger, del pensamiento con la pregunta y con el preguntar. (2) “El carácter ‘tradicionalmente filosófico’”[xxvi] de la afirmación de Heidegger en cuanto a la técnica: “la esencia de la técnica no es técnica”, y también de su “deseo de no-contaminación” del pensamiento y de la palabra por la técnica. Derrida sostiene la hipótesis de que el Geist (que según Heidegger es necesario salvar, y es lo que salva el pensamiento y la palabra de la contaminación por la técnica) “no se dejaría salvar de esta contaminación”. [xxvii] (3) El discurso sobre la animalidad, la dificultad de Heidegger en el momento en que debe determinar el ser del animal; las dificultades que halla cuando intenta pensar la diferencia de ser entre el hombre y el animal, diferencia que se decide en la relación de esos dos entes con la muerte, con la palabra y con la técnica. El discurso de Heidegger sobre la animalidad es el que permite a Derrida mostrar que este pensamiento “deja intactos, protegidos en la oscuridad, los axiomas del humanismo metafísico más profundo, digo bien, el más profundo”. [xxviii] (4) “El pensamiento de la epocalidad” que permite a Heidegger “la forclusión de ciertos pensamientos, especialmente los del judaísmo y el de Spinoza, y que supone una teleología oculta”, [xxix] es decir, una concepción finalista de la historia del pensamiento y de la historia de Occidente. La historia así pensada según el esquema de la epocalidad no perseguiría, entonces, sino un fin único, el del olvido del ser y de su pregunta.

La complejidad estratégica y discursiva de aquello que Derrida intenta no puede, tal como se ve con estas cuestiones, ser restituida aquí. En efecto, el análisis de la “destrucción” heideggeriana de la metafísica, por parte de Derrida, pasa por estrategias extensas y complejas, que no son ni reductibles ni están disponibles en tesis o en posiciones.

De l'esprit está dedicado a mostrar que el “espíritu”, que no es uno de los “grandes términos” de Heidegger, y cuya función organizadora de este pensamiento, en consecuencia, ningún lector ha analizado nunca, “imanta [...] desde su primera palabra hasta la última”, la obra entera de Heidegger. Este texto de Derrida comienza por señalar las tres escansiones del discurso de Heidegger en cuanto al Geist: en 1927, en Ser y Tiempo, está prescrito “evitar” el término “espíritu” (Geist en alemán). En 1933, al contrario, transgrediendo lo que había prescrito evitar seis años antes, “Heidegger eleva un himno al espíritu”[xxx] en los textos de su compromiso con el nazismo. Y en 1953, en su lectura del poeta Trakl, prescribe evitar el geistig (lo espiritual). Derrida va a preguntarse entonces “cómo explicar que entre ambas advertencias [1927, 1953] Heidegger haya hecho un uso frecuente, regular, marcado si no subrayado, de todo ese vocabulario, incluido el adjetivo geistig”.[xxxii]

Según Derrida, Heidegger “ha mencionado su uso posible [de Geist] como aquello que era necesario excluir. Luego, en un segundo momento, lo utilizará a su modo pero entre comillas, como si mencionara aún el discurso del otro, como si citara o tomara prestado un término del que quería hacer otro uso. Lo más importante es la frase en la que se opera este entrelazamiento sustitutivo, en verdad inextricable, de ‘uso’ y ‘mención”.[xxxii] Una complicación análoga a ésta existía ya en la relación de la analítica del Dasein con el hombre y con el nombre del hombre, como “Les fins de l’homme” lo había mostrado veinte años antes, puesto que el Dasein no es el hombre pero no es otra cosa que el hombre.

Comprometido, en efecto, en un trabajo filosóficamente revolucionario y conceptualmente creador, Heidegger intenta tomar distancia respecto de los conceptos que está obligado a “mencionar”, incluso cuando pretende ya no hacer uso de ellos. Al mencionar un concepto, menciona al mismo tiempo el uso de ese concepto que no sería el suyo y que evitaría, pero en el momento en que menciona un concepto no puede sino hacer uso, inevitablemente, indistintamente. Hace entonces aquello que dice no hacer y no querer hacer. Esta contaminación inevitable de la mención con el uso es una de las restricciones más poderosas del lenguaje y del pensamiento.

En 1953, en su comentario a Trakl, texto en que Heidegger pretende poder distinguir geistlich (del que hace uso) de geistig (que sólo mencionaría, porque geistig pertenecería aún a la metafísica “platónico-cristiana”), continúa sin embargo sin saberlo -es la ley del lenguaje- utilizando lo que no querría sino mencionar. Una distinción semejante, elaborada en 1953 para poner a distancia la metafísica platónico-cristiana, queda entonces inevitablemente desbaratada. Lo que importa en el

entrelazamiento indistinto de “uso” y de “mención”, advertido por Derrida, es entonces más que un problema terminológico, puesto que pone en juego, como vamos a verlo, la determinación del nazismo por parte de Heidegger y el sentido de su compromiso.

Heidegger imputa su adhesión al movimiento nacional-socialista -su asunción, en 1933, por algunos meses, del cargo de Rector de la Universidad de Friburgo y la lectura de varios discursos ambivalentes- a la persistencia del espíritu y lo espiritual (en el sentido de *geistig*) en su pensamiento. Dicho de otro modo, explica y se excusa de la responsabilidad de lo que llama su “error”^[xxxiii] por la pertenencia de sus discursos a la metafísica platónico-cristiana. El análisis de Derrida muestra la contaminación inevitable de *geistlich* por *geistig*, en el texto de 1953 sobre el *Gedicht* de Trakl: esta contaminación significa, entonces, que el pensamiento de 1953 es solidario del de 1933 y que la célebre *Kehre* (el giro) del pensamiento de Heidegger, situado en los años 1934-1935, es una astucia de Heidegger.

Si la *Kehre* es una fábula, todo el pensamiento de Heidegger es solidario de la adhesión de 1933, y todo el pensamiento heideggeriano del espíritu (*Geist*, *geistlich*, *geistig*) está contaminado, afectado y es cómplice de la adhesión al nazismo. Derrida escribe: “*Geistig* es la palabra que, veinte años más tarde, se opondrá a *geistlich*. Esta última no tendrá ya nada de platónico-metafísico, ni de cristiano-metafísico, mientras que *geistig*, dirá entonces Heidegger en su nombre y no en un comentario de Trakl, permanece tomado por las oposiciones metafísico-cristianas del aquí y del allá, de lo bajo y de lo alto, de lo sensible y de lo inteligible”.^[xxxiv]

Las leyes del mundo mediático, periodístico e incluso universitario, demandan y exigen tomas de posición política masivas y frontales. En esto, no pueden sino vincularse muy dificultosamente con la sutileza y la discreción de estos análisis políticos: hacen que el trabajo de Derrida permanezca en la soledad más grande. Sin embargo, el pensamiento del nazismo abierto y hecho posible por Derrida no tiene medida común con las condenas y las lecciones de moral que proceden de todas partes: éstas últimas resultan tanto más dominantes cuanto que son política y filosóficamente débiles. Aquello que Derrida establece produce, al contrario, una mayor inquietud, por ejemplo cuando escribe: “El pensamiento del *Geist* y de la diferencia entre *geistig* y *geistlich*, ni temática ni atemática [...] decide tal vez el sentido mismo de lo político como tal”.^[xxxv] Podemos entonces preguntarnos si podemos salvarnos del nazismo por el espíritu y lo espiritual (*geistlich*). ¿Podemos salvarnos del nazismo si el espíritu y lo espiritual son cómplices de lo peor?

No basta entonces con condenar el nazismo y la adhesión de Heidegger para pensar lo que ha sucedido con estos acontecimientos. Derrida plantea sin duda las preguntas más inquietantes que pueden plantearse hoy sobre el nazismo, sobre Heidegger, sobre la relación de la democracia con el nazismo. Señala que la situación del pensamiento de Heidegger en relación con el nazismo es doble y contradictoria por el hecho de que este último “eleva un himno al espíritu” y hace un uso

recurrente de todo ese vocabulario “espiritual” entre 1927 y 1953. “Por un lado, Heidegger confiere la legitimidad más aseguradora y más elevada a todo aquello en lo que, y a todos aquellos con los que, se compromete, a todo lo que garantiza y consagra así a tal altura. Podría decirse que espiritualiza el nacional-socialismo”. [xxxvi] El análisis de Derrida no hace inocente a Heidegger sino que determina el alcance de su responsabilidad; muestra que su adhesión al nazismo no es accidental, sino que, por el contrario, es fatal y fatalmente doble.

“Por otro lado, corriendo el riesgo de espiritualizar el nazismo, pudo querer redimirlo o salvarlo al marcarlo con esta afirmación (la espiritualidad, la ciencia, la pregunta, etc.). Al mismo tiempo, esto desmarca el compromiso de Heidegger e interrumpe una pertenencia. Este discurso parece no pertenecer más al campo ‘ideológico’ en el que se nombra a fuerzas oscuras, fuerzas que no serían espirituales sino naturales, biológicas, raciales, según una interpretación precisamente no espiritual de tierra y de sangre”. [xxxvii] En consecuencia, el gesto por el que Heidegger sobrestima el nazismo y le atribuye el valor más alto también es, inseparablemente, aquello por lo que no pertenece más al nazismo en tanto que racismo y política biológica. Para decirlo más vulgarmente, cosa que Derrida nunca hace, el “nazismo” de Derrida no es “nazi”.

Lo que está en juego en tales análisis no es solamente la relación de Heidegger con el nazismo, sino también la relación de la posibilidad del pensamiento con la democracia y con el nazismo. Un libro como el de Farias, Heidegger y el nazismo, tiene como objetivo no disimulado prohibir pensar semejante relación y semejante complicación (este libro fue, muy probablemente, traducido y publicado primero en Francia, para desacreditar los trabajos de la época más “responsables”, los de Derrida y de Lacoue-Labarthe); De l’esprit, por el contrario, habla más bien de la estrategia compleja de Heidegger y de la posibilidad de resistir al nazismo: “¿Cuál es el precio de esta estrategia? ¿Por qué se vuelve fatalmente contra su ‘tema’, si se puede decir, y como es el caso de decir, justamente? Porque no podemos desvincularnos del biologismo, del naturalismo, del racismo en su forma genética; sólo podemos oponernos reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional [aquello que, justamente, para Heidegger, define y condena el geistig y salvaría el geistlich], y haciendo de nuevo una unilateralidad de la subjetividad, aunque fuese bajo su forma voluntarista; la restricción de este programa es aún muy fuerte, domina sobre la mayoría de los discursos que, hoy y durante mucho tiempo aún, se oponen al racismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, etc., y lo hacen en nombre del espíritu, incluso de la libertad del espíritu, en nombre de una axiomática -por ejemplo la de la democracia o de los ‘derechos del hombre’- que, directamente o no, vuelve sobre esa metafísica de la subjetividad”. [xxxviii]

Derrida muestra, pues, que “la metafísica de la subjetividad” (aquella que Heidegger deconstruyó en Ser y Tiempo y que volvió a investir sin saberlo en 1933, cuando participa del nazismo espiritualizándolo y al mismo tiempo con ello alejándose de él) estructura a la vez la adhesión de Heidegger al nazismo y los discursos democráticos de oposición al nazismo y a la adhesión de Heidegger; en efecto, las condenas de la adhesión de Heidegger que se hacen en nombre de la

democracia, de los derechos del hombre y de la razón, rechazan la mayoría de las veces el análisis del nazismo y de la estrategia temiblemente complicada de la adhesión de Heidegger: la intención de tales condenas, travestidas con el manto de la indignación moral, es prohibir pensar tales fenómenos.

A propósito de la comunidad de lógica que funciona en los discursos “democráticos” y en los discursos que Heidegger dedica al nazismo (la elevación del espíritu y de su nombre), Derrida habla de contaminación “aterradora”.^[xxxix] La metafísica del nazismo forma parte, en efecto, de la misma “familia” de la de los discursos y de las políticas que lo condenan y lo combaten. El nazismo, en efecto, no ha aparecido ex nihilo, no es una barbarie, sino que ha nacido en el centro mismo de las democracias occidentales y de Europa. Los análisis de Derrida no confunden entonces nada; por el contrario, son la apertura de un cuestionamiento de los discursos más resistentes al nazismo, trabajan en el sentido de la mayor exigencia democrática. Muestran que discursos que se combaten políticamente lo hacen a partir de las mismas lógicas. Derrida no es, pues, ni antidemócrata ni fascista como parecen creer sus detractores más violentos, sino que busca por el contrario un régimen de la democracia más radical y más exigente. Las posiciones tomadas en nombre de los derechos del hombre y de la democracia, que se oponen al fascismo, a los totalitarismos y a los racismos, están estructuradas por las mismas exigencias y la misma metafísica que el fascismo y los totalitarismos. En consecuencia, podemos inquietarnos por la simplicidad y por el carácter frontal de los ataques de los que son objeto Heidegger y su adhesión, y preguntarnos qué régimen democrático se produce con la simplificación, el rechazo del análisis y la condena moral. Para Derrida, la separación respecto de la espiritualización heideggeriana del nazismo y respecto de la contaminación del Geist, del geistig y del geistlich por la metafísica de la subjetividad, pasa por una deconstrucción del humanismo. Las adhesiones políticas de Heidegger son la manifestación práctica de la insuficiencia de la destrucción heideggeriana de la metafísica.

LA CONTAMINACIÓN DEL HABLA

El discurso y las posiciones políticas de Heidegger son inseparables de su pensamiento de la lengua y de la literatura. La relación con la lengua y la cuestión de la literatura son para Heidegger política en “el sentido más alto”. Heidegger devalúa la literatura como escritura desde una interpretación de la técnica y de la esencia de la palabra en el sentido propio (de la “literatura” en el sentido amplio). El principio de esta devaluación y de este rebajamiento es fundamentalmente filosófico o metafísico; sitúa el pensamiento de Heidegger en continuidad con una tradición más acá de la que pretende por el contrario remontarse.

En “Geschlecht II, la main de Heidegger”, Derrida analiza el pensamiento heideggeriano de la literatura. Así, Heidegger escribe que el hombre tiene “la mano”, mientras que el animal “posee órganos de prensión”[xl] Derrida comenta esta afirmación mostrando que Heidegger deja indeterminado e impensado el ser del animal: “Dogmático en su forma, este enunciado tradicional presupone un saber empírico o positivo cuyos títulos, pruebas y signos no son mostrados [Heidegger no “prueba” aquello que dice del animal, sino que induce de manera empírica y pues pre-fenomenológica; la autoridad de sus enunciados nunca está, entonces, legitimada]; como la mayoría de aquellos que hablan como filósofos o como personas con buen sentido, Heidegger no tiene en cuenta un cierto ‘saber zoológico’ que se acumula, se diferencia y se afina en relación con el tema que se agrupa bajo esa palabra general y confusa de animalidad”. [xli]

En efecto, si el animal no tiene relación con la muerte como tal porque no habla, también es por esta razón que no tiene manos: está privado de la relación fenomenológica con las cosas mismas. Para Heidegger, la mano y la palabra ofrecen, una y otra, al hombre la relación (fenomenológica) con el ser de las cosas: “La co-pertenencia esencial (Wesenzusammengehörigkeit) de la mano y de la palabra, distinción esencial del hombre, se manifiesta en que la mano manifiesta, justamente, lo que está oculto”. [xlii]

Heidegger distingue, por un lado, la virtud fenomenológica de la mano (el hombre tiene la mano en el sentido en que puede tener relación con las cosas en tanto que tal) de, por otro lado, la función instrumental y técnica de las manos. La mano revela y descubre el ser de las cosas que las manos velan y recubren. Por esto, “las manos son ya la dispersión orgánica y técnica”. [xliii] La desvalorización de las técnicas instrumentales de escritura (que se supone no instrumental) se vuelve inevitable, y se hace en nombre de la escritura a mano: “La máquina ‘degrada’ (degradiert) la palabra o el término que reduce a un simple medio de transporte (Verkehrsmittel), a instrumento de comercio o de comunicación”. [xliv] La máquina de escribir, las técnicas de telecomunicaciones, la escritura y la literatura “en sentido restringido” instrumentalizan el lenguaje y no tienen más relación con la esencia de éste que es decir el ser, mostrarlo: pierden, pues, la dimensión fenomenológica. El texto de Heidegger sobre la mano del hombre y sobre la animalidad es, entonces, solidario del pensamiento de la técnica y de la política; son inseparables de una devaluación de la literatura.

Con la máquina de escritura o de literatura la esencia fenomenológica del habla se pierde, y con ella la posibilidad de revelar el ser de las cosas, de develarlo o de desocultarlo. Esta devaluación de la literatura se hace en nombre de la Dichtung (“es necesario liberar la Dichtung de la literatura”, escribe Heidegger), es decir, en un cierto sentido, de la poesía (de la poesía general de la lengua). En cierto modo, repite el gesto platónico de devaluación de la poesía dramática en nombre de la verdad, precisamente cuando Heidegger pretendía “deconstruir” ese gesto metafísico.

El pensamiento de Heidegger, bajo la forma exterior de una gran subversión, aparece en la lectura de Derrida como la confirmación y la repetición más depurada y más sutil de la metafísica occidental. “La valorización del lenguaje hablado[...] constante, masiva en Heidegger”[xlv] es lo que “explica en particular la descalificación de la literatura, opuesta al pensamiento de la Dichtung, pero también a una práctica artesanal y campesina de la letra”.[xlvi] Esta concepción “fonocentrista” de la literatura -el rebajamiento de la huella escrita en nombre de la presencia de la Habla viva- inscribe a Heidegger en el horizonte de la metafísica de la presencia. La “destrucción” heideggeriana de la metafísica es así la repetición menos clásica, más radical, y sin duda más perversa, de la metafísica.

La devaluación general de la escritura y de la literatura es, en efecto, el rasgo común de todas las metafísicas de la presencia. Se la encuentra en Platón en el comienzo de la filosofía, en Rousseau, y persiste de manera aún más insistente y más disimulada en aquel que trabaja en “destruir” esta metafísica: Heidegger. La devaluación de la escritura “toma sentido en el interior de esta interpretación general del arte de escribir como destrucción creciente de la palabra o del habla. La máquina de escribir no es sino una agravación moderna del mal. Este no procede solamente por la escritura sino también por la literatura”.[xlvii] Derrida trabaja entonces en volver a pensar la escritura y la literatura de manera de sustraerlas a sus determinaciones filosófico-metafísicas. Así, la institución de la filosofía y los presupuestos más persistentes de la metafísica son los que se juegan, vuelven a jugarse y se deshacen con la cuestión de la escritura literaria. La conquista de un pensamiento otro de la escritura y de la literatura pasa por aperturas y subversiones que la desconstrucción derrideana comparte con el psicoanálisis.

[i] Positions, op. cit., pp. 18-19.

[ii] “Les fins de l’homme”, en Marges, op.cit., p. 147.

[iii] Íd., p. 140.

[iv] “Les fins de l’homme”, Marges, op. cit., p. 150.

[v] Heidegger et la question, “Geschlecht II”, Champs-Flammarion, Paris, 1990, p. 193.

[vi] Íd., p. 153.

[vii] Íd., p. 151.

[viii] De l’esprit, op.cit., p. 65.

[ix] Íd., p. 64.

[x] Íd., p. 70.

[xi] Íd.

[xii] Íd., p. 168.

[xiii] Íd., p. 70.

[xiv] Íd., p. 71.

[xv] Apories, Galilée, Paris, 1996, p. 57.

[xvi] Íd., p. 60.

[xvii] Íd., p. 71.

[xviii] Íd.

[xix] Íd.

[xx] Íd. p. 132.

[xxi] Íd.

[xxii] Íd., p. 135.

[xxiii] Íd., p. 96.

[xxiv] Íd., p. 168.

[xxv] “De l’esprit”, reeditado en Heidegger et la question, op. cit., p. 20.

[xxvi] Íd., p. 21.

[xxvii] Íd., p. 22.

[xxviii] Íd., p. 23.

[xxix] Íd., p. 24.

[xxx] Íd., p. 8.

[xxxix] Íd., p. 12.

[xl] Íd., p. 43.

[xli] “Al que piensa en grande, le es necesario equivocarse en grande”.

[xlii] Íd., p. 43.

[xliii] Íd., p. 17.

[xliv] Íd., p. 51.

[xlv] Íd., p. 51-52.

[xlvi] Íd., p. 53.

[xlvii] Íd.

[xlviii] “Carta sobre el humanismo”.

[xlix] Apories, op. cit., p. 192.

[l] Íd., p. 201.

[li] Íd., p. 205.

[xliv] Íd., p. 201.

[xlv] “Les fins de l’homme”, en *Marges*, p. 159, nota.

[xlvi] Íd., p. 159.

[xlvii] “La main de Heidegger”, *Heidegger et la question*, op.cit., p. 202.