

El tartamudeo heideggeriano. Estrategias discursivas en “¿Qué es metafísica?” a la luz de la filosofía de Gilles Deleuze.

Heidegger's stuttering. Discursive strategies in „What is metaphysics?“ in light of Gilles Deleuze's philosophy.

Mateo Belgrano¹

UCA – CONICET, Argentina

Recibido 31 julio 2020 · Aceptado 30 marzo 2021

Resumen

En este trabajo me propongo analizar las estrategias discursivas que Martin Heidegger lleva a cabo en sus conferencias, específicamente analizando frases oscuras y crípticas como “la nada nada”. Se buscará demostrar que este tipo de sentencias herméticas no son un mero juego de palabras, sino que se originan en una estrategia discursiva: la de generar un espacio de pensamiento. Para demostrar esta hipótesis me concentraré, a modo de estudio de caso, en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929). Ahora bien, Heidegger no explícita ni teoriza esta estrategia discursiva, por lo cual me serviré de las reflexiones de Gilles Deleuze sobre la escritura como marco interpretativo para analizar el proceder del filósofo alemán en sus conferencias. *Palabras clave:* Heidegger; nada; ser; lenguaje; lógica

Abstract

In this essay I aim to analyze the discursive strategies that Martin Heidegger carries out in his lectures, specifically analyzing dark and cryptic phrases like „the Nothing noths“. I will seek to demonstrate that this type of hermetic sentences are not a mere game of words, but originate from a discursive strategy: generating a space for thought. To demonstrate this hypothesis, I will focus, as a case study, on the conference „What is metaphysics?“ (1929). Heidegger does not explain or theorize this discursive strategy, therefore, I will use Gilles Deleuze's reflections on writing as an interpretive framework to analyze the method of the german philosopher in his lectures.

Keywords: Heidegger; nothing; being; language; logic.

1. mateobelgrano@uca.edu.ar

1 · Introducción

Mario Bunge, filósofo y físico argentino, acérrimo defensor del realismo científico, afirmó hace algunos años sobre Martin Heidegger en una entrevista:

Por ejemplo, Heidegger tiene todo un libro sobre El ser y el tiempo. ¿Y qué dice sobre el ser? “El ser es ello mismo”. ¿Qué significa? ¡Nada! Pero la gente como no lo entiende piensa que debe ser algo muy profundo. Vea cómo define el tiempo: “Es la maduración de la temporalidad”. ¿Qué significa eso? Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. Se llama esquizofrenia. Es un desorden típico del esquizofrénico avanzado. (Vidal-Folch, 2008, p. 188)

Bunge acusa a Heidegger de irracionalista, en tanto que, según él, se enfrenta a la ciencia, y de hablar difícil para hacerse pasar por un pensador profundo. En *La relación entre la filosofía y la sociología* (1999) el filósofo argentino retoma una serie de enunciados de Heidegger para mostrar su sinsentido. Propositiones tales como “el mundo mundeia” (*die Welt weltet*), “la nada nadeia” (*das Nichts nichtet*), “el lenguaje habla” (*die Sprache spricht*) y “los valores valen” (*die Wert gelten*)¹ no solo violentan el idioma alemán, sino que son totalmente absurdas. Heidegger es para Bunge un impostor intelectual, un pensador oscurantista y hermético que introduce “de contrabando conceptos borrosos, conjeturas extravagantes o incluso ideología como si fueran descubrimientos científicos” (Bunge, 2001, p. 313).

La posición de Bunge es una versión extrema de cómo Heidegger fue interpretado, en general, por la filosofía analítica. A partir de la crítica de Rudolf Carnap a la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) en “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (1931), que veremos a continuación, Heidegger fue desterrado de los ámbitos académicos y filosóficos donde prima la vertiente analítica, especialmente en el mundo anglosajón. A partir de este ensayo de Carnap, Heidegger pasó a tener fama de un autor confuso, oscuro y que su filosofía, más que un pen-

¹ Las traducciones de estas frases son las propuestas por Bunge en el texto citado.

samiento riguroso, se reducía a un mero juego de palabras. Como lo caracteriza Bertrand Russell, "altamente excéntrico en su terminología, su filosofía es extremadamente oscura" (1989, p. 303. La traducción es propia). Este prejuicio sobre la filosofía del pensador alemán perduró hasta no hace mucho tiempo en el mundo anglosajón.²

¿Cuánta verdad hay en esta percepción de la filosofía de Heidegger? El profesor de Friburgo sin ninguna duda es un autor difícil de leer, por momentos hermético y críptico. ¿Significa este hecho que con su intrincado lenguaje se busca hacer pasar un pensamiento superficial como profundo, como sugiere Bunge? En Heidegger abundan frases polémicas y, aparentemente, sin sentido, especialmente en sus conferencias. Ya mencionamos sus afirmaciones tautológicas ("El habla habla", "la nada nada", "el mundo munde", "la cosa cosea"), pero encontramos otras tales como "la ciencia no piensa", "todo arte es poesía", "la esencia de la verdad es la libertad", por mencionar algunas, que deben haber escandalizado a más de uno. Lo que me propongo en este trabajo es demostrar que este tipo de frases crípticas y sorprendentes no son un mero juego de palabras, sino que se originan en una estrategia discursiva: la de generar un espacio de pensamiento. Es decir, no es que Heidegger no podría ser más transparente, sino que, con su retórica tan particular, está intentando producir en su lector oyente la experiencia del pensamiento. Considero que esto se ve más claro aún en las conferencias. Para demostrar esta hipótesis me concentraré, a modo de estudio de caso, en "¿Qué es metafísica?", especialmente por la polémica con Carnap, que representa, a mi modo de ver, la actitud del oyente o lector que Heidegger quiere combatir. Ahora bien, el filósofo alemán no explicita ni teoriza esta estrategia discursiva, por lo cual, me serviré de las reflexiones de Gilles Deleuze sobre la escritura como marco interpretativo para analizar el proceder de Heidegger en sus conferencias. Considero que los conceptos deleuzianos sobre la escritura son productivos para comprender la estrategia discursiva del filósofo alemán. Una vez presentando el marco deleuziano me adentraré en el texto mencionado, analizaré la lectura de Carnap y mostraré cómo encara Heidegger, a partir de este estudio de caso particular, sus conferencias.

² Filósofos como Hubert Dreyfus, Mark Okrent, Mark Wrathall, Taylor Carman, Thomas Sheehan, Graham Harman, entre otros, han, de algún modo, ayudado a reivindicar la percepción de Heidegger en el mundo anglosajón.

2 • El concepto de escritura de Deleuze

Posiblemente Gilles Deleuze esté de acuerdo con Bunge que Heidegger es un delirante, pero por razones muy distintas. Para poder interpretar las estrategias discursivas heideggerianas propongo como marco interpretativo el análisis del rol del escritor y de la escritura que el filósofo francés propone en *Crítica y clínica* (1993).

El problema de escribir: el escritor, como dice Proust, inventa dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera en cierta medida. Extrae nuevas estructuras gramaticales o sintácticas. Saca a la lengua de los caminos trillados, la hace delirar. Pero asimismo el problema de escribir tampoco es separable de un problema de ver y de oír: en efecto, cuando dentro de la lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite “asintáctico”, “agramatical”, o que comunica con su propio exterior. (Deleuze, 2009, p. 10)

Para Deleuze escribir es empujar al lenguaje a sus límites, romper con las reglas de las sintaxis, hacer de la lengua madre una lengua ajena, extranjera. La escritura debe devenir en una lengua menor, marginal, que escape de la lengua hegemónica, dominante. Esto es lo que Deleuze entiende por “literaturas menores” (Deleuze & Guattari, 2001). Una literatura menor o minoritaria no es una literatura escrita por minorías, sino que trabaja desde adentro socavando la lengua mayor, transformando la estructura y el orden del lenguaje heredado. Solo así podemos pensar por fuera de la lógica impuesta y dar lugar a la aparición de una nueva. Es decir, sacar al lenguaje de su curso no necesariamente es un mero sin sentido, un barullo incomprensible, sino dar espacio a ideas que solo pueden aparecer y expresarse en los lindes de la palabra. Deleuze ve en el escritor Leopold von Sacher-Masoch un ejemplo de “literatura minoritaria”. Masoch tiene un alemán impecable, pero, dice Deleuze, tiene “un ligero temblor”. “Un temblor que ya no es psicológico, sino lingüístico. Así, hace que tartamudee la propia lengua” (Deleuze, 2009, p. 82). Algo semejante sucede con Heidegger: tartamudea, repite, en él abundan pleonasmos, desviaciones de la lengua. En definitiva, hace delirar al lenguaje. Y cuando se lleva a la palabra a este punto, el decir

se vuelve un hacer. "Eso es lo que ocurre cuando el balbuceo ya no se ejerce sobre unas palabras preexistentes, sino que él mismo introduce las palabras a las que afecta; éstas ya no existen independientemente del balbuceo que las selecciona" (Deleuze, 2009, p. 151). El lenguaje se vuelve tartamudo, por ello, en tanto extranjero (es decir, ajeno y difícil de comprender), produce efectos. Es preciso hacer delirar al lenguaje, hacerlo tartamudear, para que provoque ciertas afecciones. Un afecto es el cambio o transformación que genera un encuentro. El individuo se compone de relaciones, intensidades que aumentan o disminuyen sus potencias y la escritura es ese espacio de encuentro para ser afectado, transformado, modificado. "Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga" (Deleuze, 2006, p. 121). Estas líneas de fuga son las que nos permiten escapar de un sistema homogéneo y hegemónico de la lengua, hacen posible reflexionar por fuera de las categorías con las que solemos ver la realidad y nos permiten ver y pensar algo totalmente nuevo.

Es necesario, sin embargo, mantener cierto equilibrio, permanecer en ese espacio entre el afuera y el adentro del lenguaje, dado que, si este afán de bordear las fronteras de la lengua nos hace traspasarlas totalmente, quedamos fuera de ella en la oscuridad de lo alosemiótico,³ en la completa ininteligibilidad. "Pero cuando el delirio se torna estado clínico, las palabras ya no desembocan en nada, ya no se oye ni se ve nada a través de ellas, salvo una noche que ha perdido su historia, sus colores y sus cantos" (Deleuze, 2009, p. 11). Allí se encuentra Heidegger, en el umbral del lenguaje. Ir más allá de su límite y caer en la absoluta incomprensión es el riesgo que corre el pensador alemán constantemente, lo que abre la puerta a interpretaciones que consideran su filosofía como absurda y carente de sentido.

"Un gran escritor se encuentra siempre como un extranjero en la lengua en la que se expresa, incluso cuando es su lengua materna" (Deleuze, 2009, p. 154). Heidegger es un extranjero en su lengua. Habla alemán, pero los alemanes, en su mayoría, no lo entienden. Deleuze relata que un crítico literario describió *Los siete pilares de la sabiduría* de Thomas Edward Lawrence del siguiente modo: "eso no es inglés". Éste, para Deleuze, es el cumplido más bello que alguien le puede hacer a un escritor (Deleuze, 2009, p. 154). Cuando Carnap acusa a Heidegger de utilizar incorrectamente el

3 Tomo este concepto de la semiología de Yuri Lotman (2000).

lenguaje no sospecha, ni de cerca, que detrás de su crítica incisiva habría para Deleuze, y mostraré que también para el filósofo alemán, un gran halago.

3 · La conferencia “¿Qué es metafísica?”

3.1. La polémica desatada alrededor de la conferencia

“¿Qué es metafísica?” es el discurso inaugural que realizó Heidegger al tomar posesión de la cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929. El flamante profesor se presentaba públicamente ante estudiantes y docentes como el sucesor de la *Lehrstuhl* de su antiguo maestro, Edmund Husserl. Esta conferencia causó un gran efecto, tuvo, como señala Gadamer, una “resonancia especialmente tempestuosa y amplia” (2003, p. 53) en los oyentes y, luego, en los lectores de la versión publicada ese mismo año y traducida rápidamente a muchísimas lenguas.⁴ Heinrich Wiegand Petzet, que asistió como estudiante, comenta:

El discurso tuvo sobre mí un efecto inesperado, asombroso. Fue como si un rayo descomunal partiera aquel cielo encapotado que se cernía sobre la alegoría de la caverna. [...] Cuando salí del aula magna me encontré sin palabras [*Es hatte mir die Sprache verschlagen*]. Tuve la sensación de haber percibido por un instante el fundamento del mundo. En lo más hondo de mí, algo dormido durante largo tiempo había sido tocado. (Petzet, 2007, p. 25)

En este fragmento Lorenzo Langbehn traduce “me encontré sin palabras”, pero Petzet dice literalmente: “Me había sacudido el lenguaje” (*Es hatte mir die Sprache verschlagen*). La frase es contundente y bien podría haber sido dicha por el mismo Deleuze. Muchos otros fueron sacudidos por el lenguaje de esta conferencia, aunque no siempre en el mismo sentido. Uno de ellos es Rudolf Carnap, filósofo y físico alemán perteneciente al llamado Círculo de Viena, grupo de pensadores que se presentaba como una pro-

⁴ La primera traducción al español data de 1932, elaborada por Raimundo Lida y publicada en la revista *Sur*, Buenos Aires, año 2, número 5. En 1933 aparece la versión de Xavier Zubiri en el número 6 de *Cruz y Raya*, Madrid.

puesta científicista y en contra de cualquier tipo de discurso metafísico. Así lo señalaban en su manifiesto, del cual Carnap es uno de los autores: "Se mostró cada vez más patente que el objetivo común de todos ellos era no solamente lograr una posición libre de metafísica, sino también anti-metafísica" (Hahn et al., 2002, p. 110).⁵

En 1931 Carnap publica "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en el volumen 2 de la revista *Erkenntnis*. En el ensayo, como bien sugiere el título, el pensador del Círculo de Viena se propone demostrar a partir de la lógica que las proposiciones de la metafísica carecen de sentido. Una proposición puede carecer sentido ya sea porque su planteo es totalmente estéril, como preguntarse por el sexo de los ángeles, o porque la proposición es obviamente falsa. Pero las proposiciones de la metafísica parecen a simple vista tener sentido, aunque en el fondo no lo tengan. Es por eso que Carnap las llama "pseudoproposiciones". De éstas distingue dos tipos: a. las que contienen una palabra al que se le adjudica un significado erróneo. Por ejemplo, "hay objetos que son 'tagos'". Este término es inventado y no tiene un referente empírico, no se puede identificar en la experiencia sensible "tagos", por ende, carece de sentido; b. Por otro lado, las que contienen palabras con sentido, pero su errónea sintaxis hace que sean absurdas (por ejemplo, "César es un número primo"). Ambos tipos de pseudoproposiciones pueden aparecer en el discurso metafísico.

Carnap utiliza como ejemplo proposiciones de la conferencia "¿Qué es metafísica?" del autor que, en la década del treinta, "ejerce la influencia más fuerte en Alemania" (Carnap, 1993, p. 75). Consideremos el análisis de la frase "la nada nadea" (*das Nicht nichtet*) que hace el filósofo miembro del Círculo de Viena. El primer problema que presenta esta proposición es que se emplea erróneamente el término "nada" (*das Nicht*). En el lenguaje cotidiano lo usamos como sustantivo, como cuando decimos "ahí no hay nada", pero el uso lógicamente correcto sería "ahí no hay o no existe algo". Es decir, desde el punto de vista lógico, "nada" significa propiamente ne-

⁵ Dentro de los discursos metafísicos Carnap claramente entenderá la filosofía heideggeriana. Es cierto que el concepto de "metafísica" en Heidegger no es del todo unívoco: por momentos se refiere a aquella tradición que es preciso superar para alcanzar el ser, mientras que, en otros casos, significa la auténtica reflexión sobre el ser (esta última opción prevalece al final de la década del veinte).

gar algo, expresa una negación, y no un sustantivo. Pero, además, como si fuera poco, Heidegger agrega otra palabra, "nadear" (*nichten*), que carece de todo significado, ya que no refiere en última instancia a un objeto observable. Algo semejante sucede con la frase "la nada existe". Vuelve a aparecer la nada tratada como un sustantivo y, en segundo lugar, se afirma "que existe" lo que contradice el mismo concepto de "nada". Es una proposición contradictoria y carente de sentido, dado que "la existencia de ese objeto resultaría negada por su propia definición" (Carnap, 1993, p. 77). Con estos ejemplos Carnap quiere mostrar la imposibilidad de toda metafísica. El miembro del Círculo de Viena ni siquiera considera la metafísica una mera fantasía, una "mera quimera" o "un cuento de hadas". El problema de la ficción no es que contradiga las leyes de la lógica, sino que no es posible corroborarla en la experiencia. Es falsa, pero tiene pleno sentido. La metafísica, en cambio, no es ni verdadera ni falsa porque sus proposiciones carecen de sentido, son incontrastables. No es posible corroborar aquello que la metafísica busca, el más allá de lo empírico. Por ende, concluye Carnap, la metafísica no sirve para la descripción de la realidad, sino, a lo sumo, para la expresión de una actitud ante la vida.

3.2. Estrategias discursivas en "¿Qué es metafísica?"

La primera respuesta de Heidegger a la crítica de Carnap aparece, sin mencionarlo explícitamente, en el seminario de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*. El filósofo alemán retoma aquí la gran pregunta con la que había concluido la conferencia de 1929, "¿por qué el ente y no más bien la nada?", y se pregunta por el rol que ocupa esa "nada". Al considerar esta cuestión, se pone en el lugar de su antiguo adversario y resume sus objeciones:

El que habla de la nada, no sabe lo que hace. El que habla de la nada, la convierte en algo con su hablar. De ese modo, al hablar, habla contra aquello que quiere decir. Se contra-dice a sí mismo. Pero un hablar que se contradice viola la regla fundamental del decir (λόγος), la "lógica". Hablar de la nada es ilógico. Aquel que habla y piensa de manera ilógica es una persona sin conocimiento científico. Y aquel que, para colmo, habla de la

nada dentro de la filosofía, donde la lógica está en su casa, debe enfrentarse a un reproche aun más duro por no haber respetado la regla fundamental de todo pensamiento. Este hablar sobre la nada sólo consiste en frases sin sentido. (Heidegger, 2003, pp. 30-31)

Aquí, sin nombrarlo, claramente está aludiendo a la crítica propiciada por el filósofo del Círculo de Viena. De ahí que Heidegger se pregunta si atentar contra las reglas de la lógica implica que deba abandonarse la pregunta por la nada. El filósofo alemán no tiene problema en admitir que su pregunta es “ilógica” o es contraria a lo que se considera un “pensamiento riguroso”, dado que justamente lo que pretende hacer es poner en duda el lugar predominante de la lógica como criterio de conocimiento válido. Heidegger cuestiona que la lógica y sus reglas sean capaces de responder la pregunta por el ser. “Cuando se invocan el principio de contradicción y la lógica en general para probar que todo pensar y hablar sobre la nada es contradictorio y por tanto carente de sentido, de hecho sólo en apariencia se trata de rigor y cientificidad” (Heidegger, 2003, p. 32). ¿Por qué la lógica tiene este lugar incuestionable? ¿por qué es ella un “eterno tribunal” que determina lo que es y lo que no es digno de ser pensando? ¿por qué quien cuestione la lógica “será por tanto sospechoso de tener una posición arbitraria” (2003, p. 32)? Para Heidegger la lógica está fundada en una comprensión previa del ser que determina un modo de estructurar la realidad. El problema es que la lógica es ciega ante este fundamento previo, es decir, es ciega ante la pregunta por el ser. En *Ser y tiempo* Heidegger distingue dos planos de análisis: el óntico y el ontológico. El primero refiere a lo histórico, fáctico y contingente. El segundo a lo *a priori* y constitutivo. Esta diferencia es la que llamará en el seminario *Los problemas fundamentales de fenomenología* de 1927 la “diferencia ontológica”, la diferencia entre el ser y el ente. El ser será para Heidegger aquello que permite al ente manifestarse, el espacio de sentido que posibilita su mostración, a partir del cual el ente adquiere una presencia significativa. Las disciplinas ónticas, entre ellas la lógica, se fundan en un espacio de sentido previo. Para esclarecer esta cuestión quizá sea útil una comparación entre el concepto heideggeriano de comprensión de ser y la idea de paradigma de Thomas Kuhn desarrollada en *La estructura de las revoluciones científicas*. Para Heidegger la filosofía

funda lo que Kuhn llama un paradigma, un conjunto de supuestos teóricos fundamentales, pero también creencias y valores, problemas y modelos de solución compartidos por una comunidad, que, en caso de Kuhn, se reduce únicamente a la comunidad científica. Este paradigma hace posible lo que llama "la ciencia normal". El científico, en su tarea cotidiana, supone una serie de cuestiones indispensables para poder hacer su trabajo (los procedimientos para la experimentación, cómo realizar ciertos cálculos y mediciones, cómo tratar ciertos utensilios del laboratorio, etc.). Pero también las presunciones pueden ser teóricas: el astrónomo presupone la centralidad del sol para calcular el movimiento de los astros.⁶ De manera análoga, la lógica presupone una previa comprensión del ser/paradigma que le permite hacer "lógica normal". ¿En qué consiste esta previa comprensión de ser de la lógica? Esta cuestión aparece explícitamente desarrollada en el epílogo que introduce Heidegger a la versión publicada de 1943 de la conferencia que estamos considerando. La lógica supone un modo de interpretar el ente, como objeto de cálculo (Heidegger, 2007a, p. 255). El pensador calculador se relaciona con lo ente según determinadas metas que el mismo se impone, según sea utilitario o no para alcanzar sus objetivos. La lógica se da dentro de este marco, donde puede "calcularse" mediante ciertas reglas y normas si un pensamiento es correcto o incorrecto. Heidegger pretende ahondar en ese paradigma previo, el ámbito del ser. No se trata de descartar la lógica,⁷

6 Otro ejemplo sería el del físico: "Si la física, por ejemplo, piensa el ente con determinadas categorías —materia, causa, acción recíproca, energía, potencial, afinidad— y al pensar así "confía" de antemano en esas categorías y por medio de la investigación basada en esa confianza llega continuamente a nuevos resultados, tal confianza en la razón que aparece en la forma de una ciencia no demuestra que la "naturaleza" revele su esencia en *aquello* que se representa y encuentra su acuñación objetiva gracias a las categorías de la física. Por el contrario, un conocimiento científico tal sólo atestigua que ese pensar acerca de la naturaleza es "útil" para la "vida" (Heidegger, 2014, p. 426).

7 En *Introducción a la metafísica* es explícito: "Sea como fuere, el remitirse a la lógica con la finalidad de delimitar la esencia del pensar es una empresa cuestionable porque la lógica como tal no deja de ser cuestionable, y no sólo en algunas doctrinas y teorías parciales y aisladas. Por ello hay que poner la "lógica" entre comillas. No lo hacemos porque pretendamos negar "lo lógico" (en el sentido de lo correctamente pensado). Precisamente en función del pensar tratamos de obtener aquello desde lo cual se determina su esencia; la ἀλήθεια y la φύσις, es decir, el ser entendido como estar-al-descubierto. Por tanto intentamos alcanzar justamente aquello que se ha perdido a causa de la "ló-

sino de alcanzar su fundamento, sus condiciones de posibilidad, y eso no se puede obtener al modo de la lógica, dado que el ser nunca puede ser entendido como un ente calculable. "A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente" (Heidegger, 2007a, p. 253).

Pero esta dimensión ontológica de la lógica, como anticipándose a las objeciones de Carnap, aparece ya en "¿Qué es metafísica?": "La idea de la propia "lógica" se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario" (Heidegger, 2007a, p. 104). Es decir, la lógica es un modo derivado de abrirse al mundo, posible gracias a un fundamento previo más originario. Carnap no esquivo estas afirmaciones y concluye que las preguntas y las respuestas de Heidegger, y de los metafísicos en general, son irreconciliables con la lógica y la ciencia, y, por lo tanto, deben ser descartadas como discursos carentes de sentido e irracionales. El problema de la discusión entre estos dos grandes filósofos es que se mueven en dos planos distintos, hablan dos idiomas diferentes y están condenados a la incomprensión. La pregunta por la nada, según Heidegger, viene a cuestionar el armazón conceptual de la lógica tradicional con el que se ha interpretado a la nada como negación. Es decir, Heidegger está cuestionando la legitimidad del sistema de la lógica, el mismo a partir del cual Carnap elabora su crítica, y busca pensarlo desde otro lugar. En otras palabras, el filósofo del Círculo de Viena objeta la posición de Heidegger a partir de una perspectiva que justamente el profesor de Friburgo busca superar. "Para el pensar de la filosofía se requiere una actitud pensante totalmente diferente [a la de la lógica] y, sobre todo, una distinta disposición a pensar" (Heidegger, 2014, p. 304). Y por esta razón Carnap, habiendo sumergido el problema de la nada en "el basto ácido de la mera sagacidad lógica" (Heidegger, 2003, p. 33), no es capaz, para Heidegger, de ver el verdadero problema.⁸ En términos deleuzianos: el filósofo

gica"" (Heidegger, 2003, p. 114).

8 Algo semejante ocurre, según Heidegger, con la recepción de *Ser y tiempo*, particularmente con la tesis de que el ser no debe ser entendido desde el *lóγος*, sino desde el tiempo: "La dirección de nuestro camino, el cual debe cruzarse con el camino hegeliano, está indicada por "Ser y tiempo", y esto, si lo decimos de una manera negativa, quiere decir lo siguiente: tiempo, *no* *lóγος* (compárese mi posición fundamental con respecto a la "lógica", transmitida por la tradición). La idea que se ha extraído de ello es la de que yo querría expulsar y abolir de la filosofía a lo lógico; se ha convertido ahora en una

alemán está buscando salir de la lengua hegemónica para desarrollar una lengua menor, minoritaria, y hacer posible así una nueva experiencia de pensamiento. Mientras que Heidegger busca romper con la lógica imperante para llevarnos al límite, su propuesta es interpretada con los lentes que el mismo quiere dejar de lado. Para la lengua dominante un discurso "ilógico" será obviamente barullo, proposiciones carentes de sentido, lo que no quiere decir, sin embargo, que allí no haya pensamiento. Delimitar el pensar por medio de la lógica es lo que Heidegger llama "intelectualismo", que permite que "surjan, con aire de legitimidad, los defensores de un uso correcto del intelecto" (Heidegger, 2003, p. 115), pero que en el fondo no buscan pensar.

"La nada nada". ¿Qué significa esta polémica frase? Veamos el contexto en que aparece esta extraña afirmación:

[La nada] no se atrae hacia ella misma, sino que es esencialmente rechazo. Sin embargo, el rechazo de sí misma es la remisión escurridiza al ente que se nos hunde en la totalidad. Esta remisión, que se rechaza totalmente, al ente en totalidad, como aquella nada que rodea al Dasein en la angustia, es la esencia de la nada; la nihilidad [Nichtung]. Ésta no es ni una aniquilación del ente ni proviene de la negación [Verneinung]. La nihilidad no se puede calcular a partir de la aniquilación y de la negación. La nada nada [Das Nichts selbst nichtet]. (Heidegger, 2015, p. 114. La traducción es propia)

¿Qué significa "nadar"? Zubiri traduce "anonadar" que puede entenderse, en sentido negativo, como el equivalente a aniquilar, nihilizar, reducir algo a la nada. Positivamente, anonadar es verse desconcertado. Arturo Leyte y Helena Cortés optan por "desistir", entendido no como "abandonar o renunciar a algo", sino como "una suerte de suspensión inherente al ser mismo" (Heidegger, 2007a, p. 293, nota 54). Yo prefiero "nadar"

moda decir que mi filosofía sería una "mística". Resulta igualmente superfluo e inútil defenderse de ello; si aludimos aquí a estas opiniones es únicamente con vistas a su dilucidación. No lógico: así pues, místico; no *ratio*: por tanto, irracional. Con ello sólo se denota que no se comprende el problema; es decir, que todavía no se ha aclarado, ni se ha hecho la pregunta acerca de por qué y con qué derecho el *ōv* está referido al *lógos*. ¿Acaso es esto evidente?" (Heidegger, 2016, p. 143).

porque me parece que mantiene el juego de palabras que tanto le gustaba a Heidegger (la misma estructura tautológica es utilizada en frases como "el mundo mundeá", "el habla habla" o "la cosa cosea"). Se objetará que no tiene sentido en español, pero justamente es lo que pretendía el mismo Heidegger al introducir un verbo (*nichten*) que no existe en la lengua alemana. La función de esta frase es justamente escandalizar, romper con la sintaxis para disparar el pensamiento.⁹

Comparemos el fragmento anterior, ciertamente críptico, con el siguiente:

Ahora debe haberse vuelto más claro hasta qué punto podemos decir del mundo que es una nada. ¿Qué clase de nada? En tanto que tratamos de él, lo convertimos en problema y lo consideramos esencial para la transcendencia, tiene que ser algo. Por consiguiente, si es una nada, no es un *nihil negativum*, es decir, no la simple negación absolutamente vacía de algo. El mundo es nada en el sentido de que es nada de ente. Nada de ente y, sin embargo, algo que hay [*es gibt*]. [...] El mundo es la nada, que se temporaliza originariamente, lo que simplemente surge en la temporalización y con ella, lo denominamos, por consiguiente, *nihil originarium*. (Heidegger, 2009, p. 244)

Si bien aquí no aparece el término "nadar" explícitamente, en este párrafo podemos comprender mejor su sentido y el rol que juega la nada en la pregunta por el ser. La nada no refiere a la mera negación lógica (*nihil negativum*), como la de las proposiciones del tipo "S no es P". Para poder comprender el sentido de esta frase es preciso salirse del modo de comprender los problemas de la lógica. "La nada nada" significa "el colapso de la lógica y, de hecho, de todo tipo de "lógica", incluida la "especulativa" (Heidegger,

⁹ Por esta razón no estoy de acuerdo con la posición de Alejandro Rojas Jiménez, para quien la traducción de "nadar" pudo tener en algún momento sentido, pero luego de la ridiculización de Mario Bunge, éste la ha convertido en un absurdo. Por eso, argumenta, es preciso buscar un nuevo término que le devuelva su significación original, "para que la expresión vuelva a designar "algo que da que pensar" en lugar de un sin sentido" (Jiménez, 2017, p. 212). Creo que justamente la frase "da que pensar" por lo extraño que suena al español. No se puede "pasar de largo" esta afirmación, sino que exige una detenida reflexión.

2018, p. 422. La traducción es propia). Más bien a lo que se apunta es a un *ni-hil originarium*, el mundo o el ser,¹⁰ es decir, aquello que posibilita el sentido y, por consiguiente, la experiencia de lo ente. Por eso el mundo es “nada” y “la nada nadea”, porque no son un ente, no tienen “nada de ente”, pero, sin embargo, eso no quiere decir no sean existentes o reales. La nada (o el mundo) no son al modo del ente, son su condición de posibilidad. En una nota al pie de la tercera edición de 1931 aclara que la “nada” debe entenderse desde la diferencia ontológica, “la nada como ser” (Heidegger, 2007a, p. 95).¹¹ La polémica frase “la nada nadea” recuerda a la famosa afirmación “el mundo mundeia” (*die Welt weltet*), que aparece en el seminario de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Heidegger, 2012b, p. 88) y en “El origen de la obra de arte”, conferencia de 1936 (Heidegger, 2012a, p.

10 No quiero detenerme aquí, dado que supondría un extenso desarrollo, en el vínculo entre mundo, ser y sentido. ¿Qué diferencia hay entre sentido (*Sinn*) y mundo (*Welt*)? Una primera aproximación a una respuesta se la puede encontrar en *Ser y tiempo*. Aquí Heidegger parece identificar mundo y sentido, el cual, a su vez, lo identificaba con el ser. En el párrafo 18 afirma que “*aquello-con-vistas-a-lo-cual [das Woraufhin] se deja comparar a los entes [...] es el fenómeno del mundo*” (Heidegger, 2012c, p. 108. El subrayado es del autor). Como se puede apreciar, aquí aparece la palabra *das Woraufhin*, término con el que definía al sentido (*Sinn*): “*aquello con vistas a lo cual [das Woraufhin] algo se hace comprensible en cuanto algo*” (Heidegger, 2012c, p. 170. El subrayado es también del original). Se puede apreciar que Heidegger equipara, aunque no explícitamente, mundo y sentido, y, por lo tanto, mundo y ser. En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* no deja lugar a dudas: “Esta proposición realmente característica, de que el ser como tal no lo podemos experimentar en lo ente, [...] es la definición más nítida del ser del ente que nosotros llamamos mundo” (Heidegger, 2007b, p. 220).

11 De aquí la aparición de la angustia en la conferencia: ante la “nada” que nos angustia, se revela el ser. Como bien señala Jesús Adrián Escudero, la angustia tiene un papel metodológico central en *Ser y tiempo* (Escudero, 2015, pp. 465-486). La angustia nos priva de las relaciones significativas cotidianas con las que interpretamos lo que nos rodea, nos priva de nuestra “actitud natural” en términos husserlianos, y al suceder esto se nos revela, por vía negativa, el ser-en-el-mundo en cuanto tal, es decir, que estamos arrojados a un espacio de sentido, el Ahí, que determina cómo se nos manifiestan los entes. En términos de Hubert Dreyfus: la angustia “revela que el Dasein no puede tener una vida significativa simplemente adoptando y actuando sobre los intereses estipulados por la sociedad” (Dreyfus, 2003, p. 328). Es decir, el Dasein, gracias a la angustia, descubre que está arrojado en un horizonte cultural y social que determina y condiciona las posibilidades de su existencia. He trabajado esta cuestión en Belgrano, 2018.

32). "Mundear" es una expresión que refiere al modo de ser del mundo. Heidegger utiliza este extraño verbo para mostrar la diferencia entre el mundo y los entes. El mundo no "es", sino que "mundeae". Decir que "es" implica que es al modo de los entes y Heidegger quiere mostrar todo lo contrario, el mundo no es un ente, sino su condición de posibilidad. Del mismo modo, la nada no "es", sino que nadea. El mundo y la nada son formas de referir al entramado significativo que permite la experiencia de lo ente.

Pero si contrastamos los últimos dos fragmentos citados podemos percatarnos de algo más: la diferencia entre el Heidegger profesor y el Heidegger conferencista. El primer extracto, el de "¿Qué es metafísica?", es bastante hermético y críptico y no se proveen demasiadas explicaciones. La frase la "nada nadea" es pronunciada sin aclaración alguna. En cambio, en el seminario, el segundo fragmento, Heidegger explica específicamente, como no hace en ningún pasaje de la conferencia, cómo entiende la nada. ¿Cómo se debe comprender esta diferencia? Si uno revisa los seminarios de Heidegger, se ve una voluntad pedagógica y explicativa que no se encuentra en sus conferencias: abundan los ejemplos, se detiene con más tiempo y reiteradas veces en las cuestiones centrales, parafrasea de distintos modos la misma idea y las frases más crípticas aparecen rodeadas de aclaraciones. Obviamente en un seminario posee más tiempo para explicar y explayarse en distintos temas. Pero considero que la diferencia no solamente radica en el tiempo que posee en sus lecciones, sino en una estrategia discursiva: las conferencias no deben explicar un pensamiento, deben producir pensamiento. Consideremos el siguiente pasaje:

Aquí, y en otros muchos pasajes similares, podría formularse una pregunta cercana a la irritación: ¿por qué emplea Nietzsche las palabras de un modo tan poco comprensible? La respuesta es clara: porque no escribe un manual escolar como "propedéutica" de una "filosofía" ya acabada sino que habla de modo inmediato desde lo que se trata propiamente de saber. En el campo visual de su razonamiento, la proposición comentada es lo más unívoca y concisa posible. Evidentemente, una decisión queda aún abierta: la de si un pensador debe hablar de modo que cualquiera lo comprenda sin más, o si lo pensado de modo pensante reclama ser dicho de manera tal que quienes

quieran repensarlo tengan que emprender antes un largo camino en el que aquel cualquiera quedará necesariamente atrás y sólo algunos llegarán a la cercanía de la meta. (Heidegger, 2014, pp. 488-489)

Heidegger comienza reflexionando sobre la escritura de Nietzsche, pero luego realiza un salto para preguntarse de modo general por el rol del pensador. Sus reflexiones podrían aplicarse a él mismo. ¿Por qué Heidegger emplea las palabras de un modo tan oscuro? Porque no pretende ser comprendido por cualquiera, sino producir ciertos efectos en sus oyentes y lectores, provocar la reflexión, impulsarlos a emprender un largo camino de meditación. Es por ello que Heidegger "tartamudea" cuando dice "la nada nadea" o "el mundo mundeia", siguiendo lo dicho por Deleuze. Claramente Heidegger es consciente que está llevando al límite el lenguaje y corre el riesgo de ser incomprendido, pero aquello que "carece de sentido" dentro de una determinada lógica, o siguiendo la comparación con Kuhn, dentro de cierto paradigma, nos exhorta a la reflexión. Aquí lo que se busca es romper con los automatismos del lenguaje para poder pensar por fuera del paradigma, para poder desestructurar lo estructurado. En este sentido concuerdo con Pierre Bourdieu, aunque por razones distintas, en que la obra de Heidegger se trata de un "*ready made* filosófico" (1991, p. 94),¹² en tanto que nos libera de nuestras relaciones habituales con las palabras. La extrañeza del lenguaje, el hecho de que no sea transparente y fácil, hace que llame nuestra atención y nos permita reconducir la mirada.¹³

12 Para Bourdieu la filosofía de Heidegger es un *ready made* filosófico en tanto que sus obras están pensadas de tal manera que, al ser ambiguas y crípticas, el oyente o el lector tenga mucho espacio para sobreinterpretar, para que "interprete por exceso", dando la posibilidad que el autor, al mismo tiempo, pueda siempre corregir, desmentir o deslegitimar una lectura y, de este modo, mantener siempre una distancia insuperable entre su obra y sus interpretaciones (Bourdieu, 1991, p. 94).

13 Adrián Bertorello (2010) y Stephan Grotz (2000) analizan el estilo heideggeriano a la luz de la función poética del lenguaje que propone Roman Jakobson. Mientras que el primer focaliza su atención en *Ser y tiempo* y las obras del primer Heidegger, el segundo se concentra en "El principio de identidad". La función poética del lenguaje es la orientación al mensaje mismo y no al referente. Esto implica que la palabra no es un mero índice de un objeto, sino que, al ser puesta en un contexto poco habitual, que rompe con el lenguaje prosaico o cotidiano, quiebra la automatización del lenguaje. Lo mismo

Si bien esta forma de trabajar con el lenguaje se repite en toda la obra de Heidegger, ésta se exagera en las conferencias, género predilecto del filósofo alemán.¹⁴ Allí se busca específicamente provocar. Si consideramos el “breve prólogo” a la conferencia “Tiempo y ser” encontramos una sucinta descripción del objetivo detrás de sus disertaciones. Allí compara su conferencia con una obra Paul Klee, una poesía de Georg Trakl y una exposición sobre física de Werner Heisenberg. En los tres casos no pretenderíamos comprender todo de inmediato y gustosamente nos tomaríamos el tiempo de escuchar o mirar, según el caso, lo expuesto. Pero por alguna razón, según Heidegger, no estamos dispuestos a demorarnos ante una obra filosófica, sino que se le exige absoluta transparencia y “proporcionar “sabiduría mundana””. Por el contrario, para el filósofo alemán en su obra no se trata de que todo sea totalmente transparente. Más bien es necesario detenerse en lo que “se resiste a ser explorado”. “De ahí que no deba ni sorprendernos ni maravillarnos que esta conferencia escandalice a la mayoría de los asistentes. Si algunos, empero, se sienten, ahora o más tarde, estimulados por ella para una reflexión ulterior, es cosa que no se deja precisar” (Heidegger, 2000, p. 19). La estrategia parece ser la misma en “El habla”, “La pregunta por la técnica”, “El origen de la obra de arte” y tantas otras.¹⁵ En todas ellas encontramos este lenguaje oscuro, tosco, poco transparente, que lleva al idioma alemán al límite para que allí se de un acontecimiento del pensar.

Heidegger es, siguiendo a Deleuze, un extranjero en su lengua, un autor alemán incomprensible para muchos alemanes. Lo que caracteriza las conferencias es su tartamudeo, el hacer al lenguaje repetirse, tropezarse consigo mismo, extrañarse, volverse opaco. Es decir, lo que Deleu-

sucede en Heidegger, la extrañeza que genera su lenguaje provoca un nuevo modo de comprender las cosas.

14 Recordemos que Heidegger era muy reticente a publicar. Propiamente pensados como libros se editaron dos: *Ser y tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Luego la mayoría de sus publicaciones en vida son recopilaciones de conferencias, a excepción de su texto sobre Nietzsche, que reúne varios seminarios de fines de la década del treinta y principios de la década del cuarenta. Posteriormente irán apareciendo las transcripciones y notas de sus seminarios.

15 En *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger* (2007) Heinrich Wiegand Petzet retrata con gran detalle las diferentes reacciones del público, algunas entusiastas, otras adversas, ante sus distintas conferencias.

ze llamaba “hacer delirar al lenguaje” es llevar a la lengua al límite de lo “asintáctico” y lo “agramatical”, de lo aparentemente carente de sentido, para poder de esa manera, al desautomatizar nuestras categorías lingüístico-sintácticas, desautomatizar nuestras categorías conceptuales. En otras palabras, ser “sacudidos por el lenguaje”. De la misma manera, para Heidegger “el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo” (Heidegger, 2007a, p. 297).

4 · Bibliografía

- Belgrano, M. (2018). La angustia frente a la muerte. Reflexiones en torno a Ser y tiempo. *Revista de Filosofía Odos - Όδος / ISSN(e): 2322-8369*, 7 (9), 40-55.
- Bertorello, A. (2010). La función poética del lenguaje en el discurso filosófico de M. Heidegger. Una interpretación del estilo heideggeriano desde V. Shklovski y R. Jakobson. *Areté*, 22(2), 177-188.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Paidós.
- Bunge, M. (2001). *La relación entre la sociología y la filosofía* (M. D. González Rodríguez, Trad.). Madrid: Edaf.
- Carnap, R. (1993). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En A. Ayer, *El positivismo lógico* (pp. 66-87). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones: 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2009). *Crítica y clínica* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2001). *Kafka: Por una literatura menor*. México D.F.: Era.
- Dreyfus, H. L. (2003). *Ser en el mundo: Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Escudero, J. A. (2015). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el Ser*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger* (Á. Ackermann, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grotz, S. (2000). *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman*

- Jakobson. Hamburg: Meiner.
- Hahn, H., Neurath, O., & Carnap, R. (2002). La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena (P. Lorenzano, Trad.). *Redes*, 9(18), 103-149.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser* (M. Garrido, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann Pilári, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2007a). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trans.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2012a). *Caminos de bosque* (H. Cortés & A. Leyte, Trans.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (J. Adrián Escudero, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2012c). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2014). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2015). *Wegmarken*. (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *La fenomenología del espíritu de Hegel* (M. E. Vázquez, Trad.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Heidegger, M. (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jiménez, A. R. (2017). La existencia, entre el ser y la nada. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(3), Article 3. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3766>
- Lotman, I. (2000). *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Valencia: Ed. Cátedra
- Petzet, H. W. (2007). *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Russell, B. (1989). *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting*. Nueva York: Crescent Books

Vidal-Folch, I. (2008). "Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico". Entrevista a Mario Bunge. *Revista de Pedagogía*, 29(84), 187-190.