

SOBRE *EXPERIENCIA Y HABLA*, DE VINCENZO COSTA¹
Javier San Martín*

Creo que el éxito de la edición de este magnífico libro – y aprovecho para agradecer tanto al Profesor Vincenzo Costa como a la doctora María Lida Mollo el haber acudido a mí para gestionar la edición de él, en una aventura que empezamos hará pronto dos años – es rotundo porque representa efectivamente una muy importante contribución, tanto a la exégesis de Heidegger como a la filosofía del lenguaje, y también, en mi opinión, a la antropología filosófica. Si no recuerdo mal, hace ahora [dic. 2018] un año por estas fechas entregaba el prólogo al libro, en el que resalto algunos aspectos que a mí más me interesaban, dejando otros insinuados.

Este escrito lo voy a dedicar a desarrollar una serie de preguntas dirigidas al autor del libro en las que se alumbran problemas sobre los que reflexionar y que son los que a mí me interpelan.

Como sabe el autor, yo no soy especialmente heideggeriano. Más aún, desde que, en 1970, coincidí en Friburgo con Víctor Farías, y supe por este —antes, por tanto, de que él y Hugo Ott, publicaran sus trabajos—, sobre el nazismo de Heidegger, yo como hijo de la generación del 68, no podía menos que sentir una antipatía respecto al personaje, por más que eso en ningún momento me impidiera acercarme a él en lo que estimara necesario. Ese poso de antipatía siempre permaneció en mí respecto a una persona que pensaba que nuestros idiomas respectivos latinos no servían para pensar. O que opinaba que *Ser y tiempo* se había traducido al argentino, como si el idioma hablado en Argentina no fuera el español.

Yo había sido alumno de Wilhem von Herrmann en sus primeros pasos como Privat Dozent, incluso asistí, a lo largo de dos semestres, a los dos

¹ Retomo aquí el texto que leí en diciembre de 2018 en la Universidad de Calabria en el marco de la *Giornata di studi sulla traduzione*, con ocasión de la presentación del libro de Vincenzo Costa, *Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, pról. de Javier San Martín, trad. y epíl. de María Lida Mollo, Herder, Barcelona 2018.

* UNED, Madrid.

primeros seminarios que dio sobre *Ser y tiempo*, cuyos protocolos aún guardo. Eso ocurrió en el curso 1970/71. Luego, cuando volví a Friburgo, diecisiete años después, von Herrmann ya era un reputado editor de las obras de Heidegger, y un tanto el maestro de ceremonias de los faustos de centenario del nacimiento del filósofo, festejado principalmente con la publicación de los *Beiträge*, de los que, en la presentación, von Herrmann dijo que era el libro más importante de Heidegger después de *Ser y tiempo*. ¡Qué distinta opinión mostraría Franco Volpi al prologar —aunque fuera de modo fallido²—, la traducción al castellano! El antaño ayudante de Eugen Fink, con quien había dado todos sus pasos universitarios, hogaño se había olvidado totalmente de Fink, y jamás asistió a los seminarios que hacíamos en Littenweiler, sobre la obra de Fink, y al que solían asistir entre otros Ronald Bruzina, Marc Richir, Natalie Depraz, o Guy van Kerckhoven. De Italia solía venir Renato Cristin y alguna vez también estuvo Mario Ruggenini. Pero nunca fue von Herrmann, tampoco conmigo estuvo especialmente simpático cuando lo saludé en 1988, diecisiete años después de haber asistido a sus seminarios. Supongo que fue por esas fechas cuando estaba ya en lo alto de su carrera, que, sin embargo, no le sirvió para ser promovido a Profesor Ordinario y tuvo que contentarse con ser Profesor Extraordinario, *ausserordentlicher Professor*, en Friburgo.

Yo nunca he rehuído leer y citar a Heidegger, aunque posiblemente menos de lo que hubiera debido y deseado, por eso el libro de Vincenzo Costa fue para mí todo un fantástico descubrimiento. Incluso desde el primer momento que lo leí en italiano me pareció que era una obra ejemplar para cumplir los objetivos del libro, primero presentar un Heidegger relativamente alejado de los tópicos más dañinos sobre su pensamiento. Un libro que presenta la teoría del lenguaje de Heidegger como eje vertebrador de toda su filosofía y en el que la gran “verborrea” que ha caracterizado —y aún

² Como se sabe, Franco Volpi escribió un prólogo para la traducción al español de los *Beiträge*, que había llevado a cabo Dina Piccotti. En el Prólogo Volpi, que insiste en la crisis que por esos años estaba pasando Heidegger, hasta pensar seriamente en el suicidio, considera los *Beiträge* como resultado de esa crisis y más bien la confesión de un fracaso, todo lo contrario de la visión de von Herrmann. El hijo de Heidegger no permitió que ese escrito prologara la traducción española, que se publicó con el título *Aportes a la Filosofía*, Ed. Biblos, Buenos Aires 2006. Al final, Volpi publicó el prólogo con el título *Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie*, en *Fenomenología y Hermenéutica, Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editado por Sylvia Eyzaguirre Tafra, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile 2008, pp. 43-63.

caracteriza— al segundo Heidegger ha desaparecido, no porque no esté latente, pero esta aludida sin gestos exclamatorios, sin aspavientos, con naturalidad, como cuando mienta que el lenguaje poético nos abre el mundo del *Geviert*, —la cuaterna— sin que aparezca está típica palabra de la jerga heideggeriana, sino sencillamente se nos dice de modo llano y claro que el lenguaje poético nos pone en presencia de la tierra y el cielo, los mortales y los dioses³, pero no aparece la palabra esotérica que tanto gusta a los heideggerianos más ortodoxos. En ese sentido se ve el cuidado que hay en el libro de evitar esa terminología que tan antipática se hace en la filosofía tanto del primer Heidegger como sobre todo del segundo.

Pero nada de esto impide que el libro sea un libro transversal respecto a la obra de Heidegger. Trasversal quiere decir que abarca tanto al primero como al segundo Heidegger. En este sentido la edición en español creo que mejora en algunos aspectos la edición italiana al poner la bibliografía al final para hacer ver hasta qué punto en el libro está presente la obra entera de Heidegger. El hecho de que en el libro comparezca de modo coherente la obra entera de Heidegger hace del libro una magnífica introducción a Heidegger, liberándolo de esa terminología incómoda y para mi desagradable, sobre todo porque los “sacerdotes” del segundo Heidegger la han utilizado —y aún utilizan— como lenguaje esotérico para excluir a los no iniciados y mostrarles que ellos están en otro lugar, en el camino del “pensar”, que está más allá de la filosofía que habría sido superada, y en la que nos ven enclaustrados a los que no hemos accedido a ese ámbito del pensar, *des Denkens*. Ninguno de esos términos esotéricos habituales de Heidegger aparece en el libro, donde los problemas más complejos son expuestos con un lenguaje sencillo que está al alcance de cualquier lector de filosofía.

Y dicho esto creo que ya debo empezar a exponer lo que yo llamaría cuestiones suscitadas por el trabajo de Vincenzo Costa. Voy a plantear cuatro preguntas, una coyuntural, otras tres más de fondo. La primera que, como he dicho, se refiere a una cuestión más del momento, tiene su importancia sobre todo para el futuro. Una especialista en Heidegger, a la que he hecho llegar el libro y que acababa de dar una charla sobre la posición del cuerpo en Heidegger⁴, nos comentaba en la conferencia que los años de principios de este siglo, sobre todo a partir de 2004, habrían sido decisivos para la apropiación del pensamiento de Heidegger sobre todo en lo concerniente a la antropología. A partir de esos años aparecen artículos sobre el cuerpo en

³ Vincenzo Costa, *Experiencia y habla*, cit., p. 214.

⁴ Me refiero a la profesora dra. Luisa Paz Rodríguez Suárez.

Heidegger, de Katrin Nielsen, Cristian Ciocan, Felipe Johnson, incluso uno, de F. W. von Herrmann, sobre el cuerpo en los cuadernos de Zollikon. En 2002 se publican las lecciones del Semestre de verano de 1924 sobre Aristóteles (GA 18), muy importantes de cara a entender la analítica del *Dasein* y muy importantes precisamente para entender la antropología de Heidegger a partir de Aristóteles, pues hay capítulos enteros que tratan de la determinación del ser humano o del *Dasein* de acuerdo con Aristóteles en unos giros que Heidegger asume totalmente después. Tras la publicación de *Experiencia y habla* en su primera versión en italiano había sido tanto lo publicado de la obra de Heidegger que podía resultar conveniente una ampliación o, en su caso, de ser necesario, alguna adecuación.

Hay que tener en cuenta que en la que *Gesamtausgabe*, se han publicado varios tomos, sobre todo, en la sección cuarta⁵. En total son veintidós tomos nuevos de la de *Gesamtausgabe*. El más importante para nuestro caso es el tomo 80.1, que salió en 2016, en el que se encuentra la conferencia pronunciada por Heidegger en junio de 1929 en la *Kantgesellschaft*, sobre antropología filosófica y metafísica del *Dasein*, una conferencia muy clara sobre la relación de antropología filosófica con la metafísica de la vida humana.

Este texto nos servirá para la tercera pregunta que expondré después de la segunda. Esta segunda pregunta que quiero plantear ahora está en relación con el nivel de la reflexión de Heidegger. Como ya sabemos cuantos hemos leído el libro de Vincenzo Costa, uno de sus puntos fundamentales es que el mundo es el conjunto o la totalidad de posibilidades que se le abren al ser humano mediante el lenguaje. El mundo es una totalidad coherente de significados⁶, o la totalidad de remisiones⁷. Esas remisiones son las que nos indican las posibilidades de uso de los objetos, pues solo en ese contexto tienen estos la posibilidad de ser encajados. Con lo dicho me basta para plantear mi pregunta: ¿cómo se puede llegar a pensar en el mundo como totalidad de significados si partimos del mundo natural, un mundo controlado por los elementos de la naturaleza, por ejemplo, que es alumbrado por el sol, mojado por la lluvia, azotado por los vientos, todo al margen de nuestra acción. ¿No es eso también el mundo?

⁵ Los tomos publicados en la sección cuarta son el 82, 83, 84, 86, 88, 94, 95, 96, 97 y 98. En la tercera sección se han publicado los tomos 64, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 80.1, y 81. Y en la segunda han salido los tomos 23, 35 y 62.

⁶ Vincenzo Costa, *Experiencia y habla*, cit., pp. 38, 41.

⁷ Ivi, p. 60.

Hago esta pregunta acuciado por un problema exegético importante, que en las interpretaciones de Heidegger suele pasar desapercibido y que yo veo en relación con uno que me toca de cerca, a saber, por un lado, la superación orteguiana del idealismo —que muchos identifican como el objetivo fundamental de la filosofía orteguiana— y, por otro, la insistencia husserliana después de la puesta en marcha de la epojé y la reducción, de que él es un idealista trascendental, lo que quiere decir que el mundo es el resultado de la actividad constituyente del sujeto trascendental. Ortega se empeña en superar esto. Husserl por fin se dará cuenta de la equivocidad de esa formulación y terminará por confesar que él es realista y que ya no utiliza esa fórmula, la del idealismo trascendental.

Pero, en el caso de Ortega, llegado un momento nos dice que la perspectiva no es del sujeto sino del mundo, el mundo es una perspectiva, sea esta espacial o intelectual. Para Heidegger el mundo es el conjunto de significados. Mi pregunta es qué diferencia existe entre afirmar que el mundo es correlato, por tanto, dependiente de la conciencia trascendental, y que el mundo es el conjunto de significados o, como yo prefería decirlo, de sentidos prácticos. Y segundo, cómo se pasa de estar en un mundo que se me impone y que me impone sus condiciones, por ejemplo, con la salida ineluctable del sol —que marca mi ciclo vital—, o el advenimiento de la lluvia, el calor o el frío, acontecimientos que no me cabe sino aceptar, ante los que me puedo defender, pero ante todo aceptándolos, cómo paso, de ahí, a un mundo que es sentido y posibilidades mías, o mi perspectiva. ¿Qué es el sentido? ¿Qué es el significado? ¿No hay nada detrás del sentido, del significado, de las posibilidades de acción? ¿No tiene el cuerpo ninguna función en ese mundo?

Obviamente estoy preguntando por el ser de la perspectiva o del sentido como características del mundo. Tanto la perspectiva como el significado son categorías, como diría Husserl, sometidas a la «diferencia fenomenológica», pues a ellas no se aplican predicados de realidad, por ejemplo, el mundo como significado no está sometido a caducidad, al desgaste del tiempo. Como dice Husserl, el nóema árbol no se quema. Tampoco se pueden “quemar” las posibilidades, las remisiones o los significados; ni tampoco la perspectiva.

¿Cómo pasar del ámbito del mundo cósmico, que yo lo señalé como el mundo en el que sale el sol y cae la lluvia, como acontecimientos al margen de mi voluntad, al mundo del significado o la perspectiva que varía con mi posición? Esta es mi pregunta, esta es, pues, mi segunda pregunta.

Voy ahora con la tercera. Esta se me abre con uno de los puntos fundamentales del libro, con la cuestión de la diferencia antropológica, tema tan importante en el libro, que hace que, *velis nolis*, este termine siendo, ante

todo, un libro de antropología filosófica, en la cual la “diferencia antropológica” es clave.

El tema básico de la antropología filosófica que es la diferencia del animal y el humano no se puede decir que solo sea tema del primer capítulo de este libro, lo que es obvio, sino que es el tema de todo el libro. El hecho de que el ser humano sea el ser que habla, de manera que gracias al hablar tiene un mundo, no impide decir que la esencia del ser humano es el lenguaje; precisamente esta palabra, esencia, es muy usada en el libro, junto con la palabra mundo. Y si hablamos de la esencia del ser del hombre o del ser humano, como yo prefiero decir, justo eso es el objeto de la antropología filosófica, elaborar la esencia del ser humano, esté esta esencia donde esté.

Esto no quiere decir que la antropología filosófica no presente problemas, más bien, como veremos, es un saber aporético, pero no menos que el resto de las ciencias humanas. Fue Husserl, quien, si lo leemos con cierto detenimiento o con perspicacia, nos mostró esa aporeticidad de las ciencias humanas, pues son a la vez ciencias perfectamente delimitadas en su saber, con una práctica epistémica muy definida, pero son también saberes que siempre dejan un flanco que se les escapa al control y sin el cual fracasan, con lo que dejan de ser lo que pretenden ser. Es lo que Husserl propone en *El origen de la geometría*. La historia de esta nos puede relatar todas las condiciones de ese origen, pero el auténtico origen se le escapa a la ciencia histórica, porque solo la intuición matemática del matemático es condición ineludible del origen de la matemática. U otro ejemplo más claro y patente. Podemos mostrar todas las circunstancias estructurales de una guerra, pero esta tiene detrás la decisión del que tiene el poder de declararla, bien sea un individuo o un conjunto que lo harán de un modo que previamente han decidido. Sin esa decisión, la guerra es inexplicable, mas esa decisión, en sentido estricto, se escapa a la ciencia.

En el caso de la antropología filosófica, Heidegger desplaza la esencia del ser humano a otro lugar, uno en el que ya no está el ser humano sino el lenguaje, lo que hace que la antropología filosófica se vacíe de sí misma. Pero ¿qué significa eso? Si el ser humano es la comprensión del ser y su sentido es el Dasein, ¿cómo podemos decir que el ser humano es al margen del Dasein? Y si la antropología no asume ese «Dasein», me temo que no estudiaría al ser humano, y por tanto no haría antropología.

Eso constituye la gran aporía de la antropología filosófica: que tiene que estudiar al ser humano, pero no puede estudiar aquello que hace al ser humano tal, por tanto, estudia un ser humano que no es ser humano, con lo que automáticamente dejaría de hacer antropología. Eso quiere decir que no es

antropología, y que para ser tal tiene que contar con los descubrimientos de la metafísica del Dasein, la metafísica de la vida humana, como la llama Ortega, con lo que esta misma es entonces antropología filosófica, porque nos expone lo esencial del ser humano.

Como esta es una situación esencialmente insuperable, la relación de la antropología filosófica con la metafísica de la vida humana es necesariamente aporética. Husserl lo explicó muy bien al final de su conferencia tal como la pronunció en Berlín, el 10 de junio de 1931, dos años después de que Heidegger pronunciara la suya en Frankfurt, aunque a la conferencia de Husserl que había pronunciado en Frankfurt le faltaba el final de la de Berlín. En el libro de Vincenzo Costa el tema de la diferencia antropológica es el punto de partida pero también el de llegada, porque al final del libro sobre el lenguaje poético, que abriría el mundo como totalidad de significados, solo en el cual el instrumento es posible, se pone de nuevo la constatación de la diferencia antropológica, porque ese lenguaje poético es el que abre realmente la diferencia antropológica; así, ya al final, nada menos que en la página 224, se vuelve a hablar de la «diferencia respecto al animal», precisamente a partir del efecto de una palabra que moviendo la emoción fundamental, la *Grundstimmung*, abre un mundo y transforma al animal humano, lo que no ocurre con el animal no humano, al que ninguna palabra puede transformar como al humano.

Seguramente sin proponérselo, este libro pone sobre el tapete la importancia en la obra de Heidegger, y de una manera que traspasa las diversas épocas, de la diferencia antropológica, cuyo sentido puede ser la capacidad de abrirnos a la comprensión de la diferencia ontológica, que nos sirve para comprender el Dasein.

En este sentido, las lecciones sobre Aristóteles del Semestre de Verano de 1924 (GA 18), adquirirán su importancia al exponer en ellas Heidegger la explicitación o determinación aristotélica del ser humano, del sentido del ser humano, del Dasein.

Entonces, la tercera pregunta sería la siguiente: teniendo todo esto en cuenta, ¿piensa usted que, como diría Michel Foucault, el hombre ha muerto y por tanto que ya no tiene sentido una antropología filosófica?

Y con esta pregunta sobre la antropología filosófica paso a la última, a la cuarta, a una pregunta que en el prólogo que escribí para el libro la dejo insinuada. Aquí la voy a abordar de modo explícito. La estructura del libro de Vincenzo Costa está muy clara; en el capítulo primero se hace un estudio de la diferencia antropológica que se desplaza al tiempo, a la comprensión del tiempo que nos abre los significados del mundo, hasta el punto de que la

esencia metafísica del ser humano es el tiempo, como se dice explícitamente, pero esta esencia metafísica se basa en el lenguaje; por tanto, la esencia metafísica del ser humano queda desplazada al lenguaje. Esto sería lo que Heidegger quiere insinuar con esas palabras *Unterwegs zur Sprache, De camino al habla*, porque señalan el paso, de la metafísica del Dasein, al lenguaje, que va a ser el lugar donde aparece el ser humano, que no es una entidad que habla sino una entidad que surge en el lenguaje. Este es el desplazamiento fundamental.

Los capítulos II, III y IV van a ser un estudio de ese lenguaje como habla, no como lenguaje proposicional o enunciativo, entendiéndolo como la manifestación de los significados o remisiones, en definitiva, de las posibilidades de acción en el mundo.

Ahora bien, ¿cómo surge esta comprensión de una totalidad mundana solo en la cual cada objeto del mundo con todas sus remisiones tiene su lugar? Y aquí está el capítulo quinto para responder. Esta respuesta es lo más típico del segundo Heidegger. La totalidad del mundo se instaure con el lenguaje poético, en el cual además entran las emociones, unas emociones capaces de abrir mundos nuevos en los cuales las remisiones concretas de las cosas de uso tienen un sentido. Y de este punto depende en gran medida la filosofía del segundo Heidegger y, sin embargo, se me antoja que es el verdadero punto débil de su teoría, de la solución heideggeriana a la pregunta por la diferencia antropológica.

En efecto, el ser humano es el ser que aparece por el lenguaje, pero hay dos usos del lenguaje, el ordinario y el poético; este es el que abre el mundo como totalidad, el que permite o da lugar al otro, al habla ordinaria; y aquí cita Heidegger el uso de instrumentos clave como la talla del sílex como la instauración por el lenguaje poético de la apertura de un mundo. Mas en este lugar se hace patente una doble debilidad. En un momento también había dicho que la mano humana es producto de lenguaje. Por tanto, la técnica paleolítica y la mano que la produce son resultado del lenguaje, que implica un uso poético del lenguaje.

Ahora bien, si miramos la paleontología se nos antoja difícil trasladar el *homo sapiens*, el hombre plenamente constituido ya con elementos culturales, de unos 100.000 de antigüedad, hasta los albores de la talla del sílex de hace tres millones de años, cuando empiezan los *choppers*, o la cultura olduvayense, cuando no parece que hubiera ni remotamente lenguaje, tanto que los expertos en ciencias humanas nos traen el desarrollo del lenguaje al *homo sapiens*, que nacería en África hace unos 300.000 años. Este incluso existiría en dos momentos diferenciados, o dos etapas, una como homínido

biológicamente *sapiens*, pero culturalmente *presapiens*, aunque biológicamente sea pleno *homo*; y otra ya de *sapiens* pleno cuando justo empiezan a aparecer síntomas de elementos culturales, como adornos, utilización de ocras y se empieza a detectar una clara aceleración cultural, que no se había dado durante los tres millones de años anteriores.

Los expertos están muy divididos sobre el lenguaje de esa primera etapa del *homo sapiens*, y por supuesto de todos los anteriores, hasta los australopitecos, que sí tienen, muchos de esos homínidos, la mano desarrollada, y que son capaces de tallar admirables bifaces de sílex, aunque tampoco tantas, en todo caso son capaces de usar la técnica sin ser plenamente humanos, pero teniendo manos ya sin duda humanas. Es muy posible que este *homo sapiens* biológico y sus antecesores no se diferenciaron mucho de los chimpancés o gorilas, aunque tuvieran ya 46 cromosomas, y dispusieran de una mano humana, y también de una capacidad racional posiblemente limitada a unos pocos inventores, por lo que la cultura apenas crece ni se acumula; de ahí que los periodos culturales se dilaten cientos de miles de años con las mismas manifestaciones culturales o técnicas.

Por tanto, mi pregunta se refiere a cómo compaginar el uso poético de lenguaje que es, según Heidegger, el que abre la totalidad del mundo, y por tanto el verdaderamente causante de la diferencia antropológica y que produciría la mano humana, con un uso técnico prelingüístico con una mano ya formada para poder tallar los bifaces, en un momento en que no parece que exista lenguaje.

Evidentemente, son preguntas dirigidas a Heidegger, que parecería ofrecer una teoría muy ajustada, como muy bien se refleja en el libro, pero que podría verse comprometida por la historia de la génesis del ser humano.

Y antes de terminar, quiero hacer un comentario sobre una frase importante para la antropología, porque en ella aparece el cuerpo en el sentido del cuerpo vivido, que Heidegger, siguiendo a Husserl, llama el *Leib*. Se trata de problemas sobre la traducción de dos frases en un punto que resulta esencial para comprender la función del cuerpo propio y, en este sentido, para dar un contenido a la antropología filosófica.

Sobre la dificultad de esta traducción he tomado conciencia al leer de nuevo el libro de Vincenzo Costa, que he llevado a cabo con motivo de esta «Giornata di Studi sulla traduzione». En primer lugar, con aprehensión —por

sentirme culpable de ello— he visto que había un error en la cita⁸, y profundizando he visto también el problema de la traducción, en un punto que nos hace volver al ser humano en su corporalidad sensible, cuestión que representa un más allá del lenguaje, pero que, a pesar de ello, es fundamental en el ser humano, y que por otra parte nos aproxima a la animalidad, de manera que en ese punto se desborda la ontología de la animalidad que siempre se supone en la elaboración de la «diferencia antropológica».

Se trata de un texto que está tomado del libro de Heidegger sobre *Grundfragen der Philosophie*, lecciones del Semestre de Invierno de 1937/38. El error en la traducción española es que esta cita se atribuye a un libro que no existe, *Problemas fundamentales*, por lo que el error es fácilmente subsanable. El error se nos pasó tanto a la traductora como a mí que revisé el texto. Pero no tiene más importancia porque en la bibliografía figura correctamente.

Para estudiar los problemas de la traducción, pongo [1] el texto original en alemán; [2] la traducción italiana; [3] la traducción al español en la edición chilena, de Sandoval y Acevedo, de 2006; [4] la traducción de María Lida Mollo, que supongo proviene de la traducción que cita llevada a cabo por Ángel Xolocotzi, que aparece en la bibliografía.

[1] «Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede Not wird nötigend *aus* einer und *in* einer *Grundstimmung*. (GA, 45, p. 129)»

[2] «Ogni svolta necessaria — nota Heidegger — nasce nell'uomo a partire de una *necessità*. Ogni *necessità* si fa sentire *a partire de una tonalità emotiva fondamentale e in essa*» (*Domande fondamentali*, p. 93. Costa, 152)

[3] «Toda necesidad asalta al hombre desde una urgencia. Cada urgencia se vuelve urgente desde y en un temple fundamental» (*Preguntas fundamentales ...*, p. 97).⁹

⁸ La cita se remite (cfr. nota 14, p. 220) a *Problemas fundamentales*, cuando proviene de *Preguntas fundamentales*. Cfr. Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milán 2006, p. 152.

⁹ Como se ve, hay dos traducciones de estas lecciones, una de 2006, *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas "escogidos" de la "lógica"*, trad. cast. de Pablo Sandoval Villarroel, prólogo y edición de Jorge Acevedo Guerra, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago 2006. La otra es la citada por la traductora, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de la «lógica»*, trad. cast. de Ángel Xolocotzi, editorial Comares, Granada 2008.

[4] «Todo ser-necesario —según observa Heidegger— le sobreviene al ser humano a partir de una *necesidad*. Toda necesidad se hace necesaria *a partir de un temple fundamental y en un temple fundamental*» (Costa, trad. Xolocotzi, asumida por M.L. Mollo, y rev. JSM).

Como se ve, en el texto original se juega con dos palabras, *Notwendigkeit* y *Not*, y el verbo que se deriva de esta, *nötigen*. El juego verbal nos lo da la traducción italiana, que ha barruntado algo al traducir la primera *Notwendigkeit* como «svolta necessaria». *Svolta* es “giro”, así, pues, entiende *Notwendigkeit* como “giro necesario” o “vuelta necesaria”. ¿Qué es esa *Notwendigkeit*?, literalmente una *Not que vuelve*. Y ahí está el problema de la traducción, que a eso le llamamos una necesidad. Una *Not* es una urgencia, una carencia, una falta. Pero en el siglo XVIII, a esa falta, *Not*, se le añade la palabra *wendig*, dándole el matiz temporal, una falta que vuelve, una necesidad que vuelve. Y así se confronta con aquellas que no vuelven porque siempre están ahí de modo ineluctable, imprescindible, por ejemplo, la necesidad del aire. ‘Ineluctable’ significa que, contra eso, no se puede luchar: yo no puedo luchar contra mi cuerpo, contra “lo que no cesa”, contra la necesidad del aire; contra la respiración no puedo luchar. El aire no es algo *notwendig*, sino *nesesse*, porque no puede cesar, no hay forma de satisfacerlo, está ahí siempre. Lo mismo que, estando despierto, la presencia del mundo; o la del propio cuerpo; o la presencia de los otros. Todos estos son elementos necesarios, no son *Nöte* que vuelven, sino rasgos que “no cesan”, “*nec cedere*”, de donde viene la raíz de esa necesidad.

Teniendo esto en cuenta, volvamos a las traducciones.

«Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede Not wird nötigend *aus* einer und *in* einer *Grundstimmung*». La traducción italiana, como se ve, con la palabra “svolta” asume el sentido del “*notwendig*”, pero para distinguir la *Not* y la *Notwendigkeit* no debería haber traducido el otro elemento como necesidad para dar pie a la traducción de la expresión de Heidegger. Además, lo “que vuelve” no es el giro, sino la *Not*, la carencia, la urgencia, la falta de algo, que es la *Not*. Por eso, la traducción correcta es que «Toda falta que vuelve, surge en el ser humano desde una urgencia». Por ejemplo, si hay urgencia de agua, entonces esa urgencia se hace notar, es lo que llamamos “sed”. A esta *Stimmung*, la llama Heidegger una *Grundstimmung*, la sed. La sed, el hambre, la necesidad de evacuar, el sexo, y las que podamos ir determinando, son *Grundstimmungen* que tienen detrás una *Not*, que se hace notar, que surge desde [*aus*] y en [*in*] esa

Grundstimmung, que determina la totalidad de mi ser. Porque eso es la *Grundstimmung*, un sentimiento radical, una “sintonía” radical, porque es la totalidad del humano la que queda comprometida en esa *Grundstimmung*, que así no afecta solo al cuerpo sino al ser humano en su totalidad. Por eso, la *Grundstimmung* viene de la *Not* y su contenido es la *Not*. De ahí que la traducción al español en la edición chilena sea la más adecuada, solo que para dar el sentido más preciso debería haber traducido la primera *Notwendigkeit*, como “toda urgencia que vuelve”.

¿Por qué he dicho que este tema afecta a un punto muy importante de mis preguntas sobre el texto de Vincenzo Costa? Pues porque en este libro, al poner, siguiendo al segundo Heidegger, lo esencial del ser humano en el lenguaje, en el que lo humano vacía su esencia, hasta hacer, presumiblemente, desaparecer la antropología filosófica, con la noción de temple fundamental, cuyos primeros elementos son las necesidades corporales por las que el cuerpo vivido se hace presente, estamos en una posición prelingüística, que bajo ningún concepto, con su instauración, podríamos reconducir al lenguaje.

Mas en el momento en el que he asumido la presencia de una “sintonía” básica, en la fórmula de una *templadura*, de un temple radical, ya estamos en una posición que no es una filosofía del lenguaje, sino una en la que se ponen de manifiesto elementos “necesarios” para el ser humano, por tanto, de una antropología filosófica prelingüística, que no puedo ignorar. Por eso es tan importante la posición del cuerpo en Heidegger. Ahora bien, como hemos visto, Heidegger conecta la *Grundstimmung* con el lenguaje poético; por mi cuarta pregunta, se ve que hay una brecha entre el lenguaje poético y el lenguaje ordinario, porque aquel sería la condición de posibilidad de este. Pero, de los datos expuestos para esa cuarta pregunta, se deduce que hay un nivel prelingüístico; si a esto añadimos la reflexión sobre las “necesidades que vuelven”, ¿no deja ver esa situación una brecha entre el lenguaje poético y la *Grundstimmung*? ¿Tiene toda *Grundstimmung* una conexión con un lenguaje poético antes del ordinario?

Eso nos llevaría hacia la revisión de la ontología de la animalidad no humana, que es el gran problema pendiente del segundo Heidegger, que, en ese sentido, partiría de la ontología de la animalidad no humana descrita en las lecciones del invierno de 1929/30, pero que, como ya he dicho alguna vez, vale plenamente para los insectos, pero despierta serias dudas si se aplica a los mamíferos superiores. Los chimpancés, por ejemplo, difícilmente pueden ser encerrados en los círculos de desinhibición, si tenemos en cuenta los descubrimientos de Franz de Waal, según las descripciones de su libro *La política de los chimpancés*, donde se demuestra que entre ellos hay engaño,

estrategia política, venganza, sentido de la justicia, planificación, etc. Es imposible reducir todos estos rasgos a la categoría de *Benommenheit*, que se aplica con bastante precisión a la vida de los insectos.

Mas en ese momento queda cuestionado el esquema del segundo Heidegger, a expensas de reevaluarlo con una nueva ontología de la animalidad, que se debe cruzar con una nueva fenomenología del cuerpo, que sería la tarea que se abre en la interpretación de Heidegger.

Estas y otras cuestiones, fundamentales para la antropología filosófica, son las que nos plantea el rico libro de Vincenzo Costa al hilo de su novedosa interpretación de la obra heideggeriana.