

Ampliamente conocida es la expresión de Vattimo respecto de la hermenéutica como *koiné* de la filosofía contemporánea. Verla como una especie de "lenguaje común" ha posibilitado dialogar con las más diversas líneas de trabajo. La riqueza que se esconde en el ejercicio y tematizaciones hermenéuticas se deja ver en la gama de propuestas filosóficas que se han expuesto a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. Sin embargo, debido a la amplitud de los impulsos hermenéuticos, el presente volumen busca destacar un aspecto central en la renovación hermenéutica de la filosofía contemporánea: su relación con la fenomenología. El intento de diálogo se da a partir de ensayos de Klaus Held, Gonzalo Portales, Carlos Gutiérrez, Jesús Adrián Escudero, Francisco de Lara, Luis I. Rojas, Pilar Gilardi, Consuelo González, Ricardo Gibu, Ángel Xolocotzi, Mauricio Mancilla, Célida Godina y Claudia Tame.

ISBN: 978-607-9124-35-9

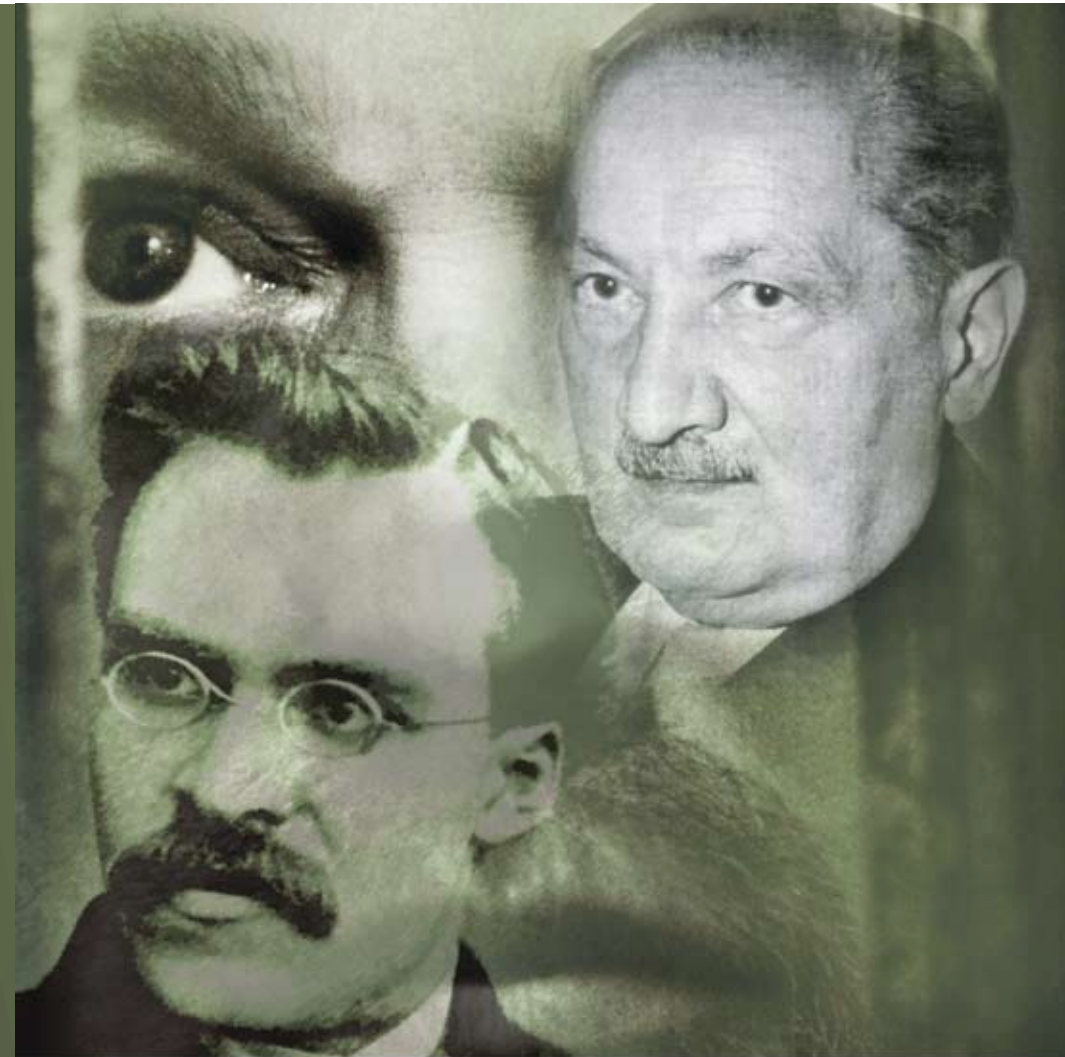


9 786079 124359



XOLOCOTZI, GIBU, GODINA, SANTANDER
(COORDINADORES)

ÁMBITOS FENOMENOLÓGICOS
DE LA HERMENÉUTICA



ÁMBITOS FENOMENOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA

ÁNGEL XOLOCOTZI
RICARDO GIBU
CÉLIDA GODINA
J. RODOLFO SANTANDER
(COORDINADORES)



ÁMBITOS FENOMENOLÓGICOS
DE LA HERMENÉUTICA

ÁMBITOS FENOMENOLÓGICOS DE LA HERMENÉUTICA

Ángel Xolocotzi
Ricardo Gibu
Célida Godina
Jesús Rodolfo Santander
(Coordinadores)





Primera edición: Julio de 2011

ISBN: 978-607-9124-35-9

© Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán núm. 421
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez
México, D.F., C.P. 03330
Tel.: 56 04 12 04, 56 88 91 12
administracion@edicioneon.com
www.edicioneon.com

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Enrique Agüera Ibañez
Rector

José Ramón Eguíbar Cuenca
Secretario General

Pedro Hugo Hernández Tejeda
Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado

José Jaime Vázquez López
Vicerrector de Docencia

Alejandro Palma Castro
Director de la Facultad de Filosofía y Letras

José Carlos Blázquez Espinosa
Coordinador de Publicaciones de la FFyL



Estas investigaciones, arbitradas por pares académicos,
se privilegian con el aval de la institución coeditora.

ÍNDICE

Presentación.....	9
La experiencia intersubjetiva del mundo <i>Klaus Held</i>	11
Nietzsche y el apóstol Pablo. El contexto exegético <i>Gonzalo Portales</i>	29
Nietzsche: la voluntad de poder como interpretación <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	49
Heidegger y la cuestión de la corporalidad <i>Jesús Adrián Escudero</i>	75
El lenguaje de la filosofía como indicación formal. Consideraciones a partir de Heidegger <i>Francisco de Lara</i>	109
Breves notas para entender el neokantismo marburgués de Heidegger <i>Luis Ignacio Rojas Godina</i>	131
Sobre la noción de a priori en la estructura 'ser-en-el-mundo' del Dasein <i>Pilar Gilardi</i>	149
La filosofía negativa de Heidegger. La negatividad del Dasein como fundamento de su libertad <i>Consuelo González Cruz</i>	159

Consideraciones hermenéuticas en torno a <i>Lo voluntario y lo involuntario</i> de Paul Ricoeur	179
<i>Ricardo Gibu / Ángel Xolocotzi</i>	
<i>Erfahrung, Darstellung y Sachlichkeit:</i> claves para un concepto de verdad en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.	197
<i>Mauricio Mancilla Muñoz</i>	
En torno a una hermenéutica del concepto de atención en la filosofía weiliana.	215
<i>Célida Godina Herrera</i>	
La ironía filosófica, instrumento de conocimiento	227
<i>Claudia Tame Domínguez</i>	
Datos de los colaboradores	241

PRESENTACIÓN

Ampliamente conocida es la expresión de Vattimo respecto de la hermenéutica como *koiné* de la filosofía contemporánea. Verla como una especie de “lenguaje común” ha posibilitado dialogar con las más diversas líneas de trabajo. La riqueza que se esconde en el ejercicio y tematizaciones hermenéuticas se deja ver en la gama de propuestas a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI.

Debido a las posibilidades que abre la hermenéutica para toda tematización filosófica, el Cuerpo Académico (CA) “Fenomenología, Hermenéutica y Ontología” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla ha concentrado su trabajo, desde hace varios años, en este ámbito. El contacto con otros grupos de investigación ha logrado que se lleven a cabo eventos académicos en donde se discuten cuestiones referentes a la actualidad de la fenomenología y la hermenéutica. Precisamente el libro que el lector tiene en sus manos es resultado de este trabajo conjunto. El material que aquí se publica fue fruto de un encuentro que organizó el CA y que congregó a investigadores de diverso linaje, cuyo interés central se hallaba en dialogar en torno a los ámbitos



filosóficos contemporáneos en donde repercute la tematización hermenéutica. Gran parte de los trabajos reflejan la relación concreta entre la hermenéutica y la fenomenología. Eso ha dado pie para pensar tal relación como un elemento de cohesión en las colaboraciones que aquí se publican. A partir de ello se justifica el título asignado al presente libro.

El CA “Fenomenología, hermenéutica y ontología”, en conjunto con la Maestría en Filosofía y el Colegio de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, ha venido realizando eventos académicos desde 2009. El resultado del primer evento fue la publicación del libro *La técnica ¿orden o desmesura?* (Los libros de Homero, 2009). El presente texto congrega, como ya anticipamos, los trabajos presentados en septiembre de 2010, con excepción de la colaboración del profesor Klaus Held, la cual formó parte de otro evento, organizado anteriormente.

Confiamos en que las propuestas que aquí se publican sean muestra del compromiso adquirido con el quehacer filosófico contemporáneo. Precisamente en una época de nivelación y desinterés por los problemas fundamentales, el trabajo académico puede brindar un espacio para pensar asuntos centrales que competen a todo ser humano. Lo que aquí se publica ofrece un abanico de problemas y cuestiones que reflejan la amplitud del ámbito hermenéutico. En los impulsos que de ahí deriven radica el interés de la presente publicación.

Agradecemos a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a través de su Vicerrectoría de Docencia y de su Facultad de Filosofía y Letras, el apoyo para la presente publicación. Asimismo, agradecemos a Vanessa Huerta y a Emilia Silva la disposición y el tiempo invertido en la revisión y organización de las colaboraciones.

Cuerpo Académico
“Fenomenología, hermenéutica y ontología”

LA EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA DEL MUNDO*

Klaus Held
Bergische Universität, Wuppertal, Alemania

Ya es conocida la tarea central de la fenomenología de Husserl: demostrar de manera concreta cómo todo lo que hay, todo “ente” se constituye dentro de nuestra conciencia. “Constitución” significa que determinados actos subjetivos de nuestra conciencia nos están motivando a considerar lo que se nos aparece como “siendo en sí”, es decir, como independiente de nuestra conciencia. El carácter de “siendo en sí” de lo que se nos enfrenta comienza en el nivel más bajo de la constitución con el hecho de que las vivencias subjetivas ganan una primera “objetividad” dentro de nuestra conciencia interna del tiempo, ya que ellas obtienen un lugar fijo en el transcurrir del tiempo a través de la “síntesis del transcurrir” en el campo de presencia de la impresión originaria, retención y protención. Gracias a este lugar fijo es posible un “recordar”, es decir, la conciencia llega a ser capaz de hacer presente algo que se le ha aparecido antes, como algo idéntico, a pesar del cambio permanente de la manera como se le aparece todo en el transcurrir del tiempo.

* Traducción de Gabi Haspel.



La identidad de lo recordado es independiente de aquello que nos es consciente del cambio de modos de apariencia subjetivos, y por consecuencia es una objetividad primaria, todavía elemental. Con ese primer trascender del cambio intrasubjetivo de los modos de apariencia todavía no se ha logrado la objetividad en el sentido estricto y actualmente usado. En el lenguaje de la vida diaria y de la ciencia estamos expresando con ese término hoy en día un significado para todo el mundo, y tal objetividad está considerada comúnmente en nuestra época creyente de la ciencia como la forma propiamente deseada de la cognición. Lo objetivo, en ese sentido enfatizado, es aquello cuya comprensión es independiente de las situaciones de experiencia subjetivas de los diferentes sujetos humanos. Expresándolo en términos husserlianos: es aquello que siempre aparece igual no sólo en la diversidad intra-subjetiva de los modos de apariencia, sino también en su diversidad inter-subjetiva. La objetividad así entendida presupone la intersubjetividad, es decir, una relación entre los sujetos. Por eso la explicación de esta forma de objetividad requiere en primer lugar un análisis de la constitución de la intersubjetividad, es decir, contestar la pregunta: ¿A través de qué actos subjetivos llego a tener conciencia de otros sujetos?

Debido a la importancia sobresaliente de la objetividad, el análisis de la constitución de la intersubjetividad juega un papel central en la fenomenología husserliana, junto al análisis de la conciencia del tiempo; y Husserl dejó una cantidad enorme de manuscritos de investigaciones sobre esa problemática. Por eso quiero hacer de esa problemática el tema de esta exposición. Sin embargo, para que uno no se acerque a Husserl en el tema de la intersubjetividad con expectativas equivocadas, comienzo con un comentario previo: ignoraríamos la finalidad de sus análisis en torno a la intersubjetividad, si suponemos que con esos análisis se trata de una descripción fenomenológica de las diferentes formas de convivencia humana como amistad, familia, sociedad y similares. Esos temas también aparecen en los análisis de Husserl, pero lo que interesa de la intersubjetividad, en primer lugar, es la posibilidad de la objetividad, es decir la pregunta: ¿Cómo es

posible que, a pesar de sus situaciones de experiencia diferentes, a seres humanos diferentes se les aparecen objetos de la misma manera? Si preguntamos de modo más radical: ¿Cómo se explica el hecho de que cada conciencia individual no sólo tiene que ver con un mundo de experiencias exclusivamente propio de ella, sino que todos los sujetos humanos tienen un mundo de experiencias en común, es decir, un horizonte universal que incluye sus horizontes subjetivos?

Para Husserl esa pregunta juega un papel sobresaliente no sólo debido a su importancia para la constitución de la objetividad. También es de importancia central porque únicamente su contestación puede impedir el fracaso de la fenomenología. Como se sabe, la fenomenología se apoya en que yo reflexiono dentro de la actitud de la *epoché* respecto de mi vida de conciencia. Pero sólo puedo reflexionar en este sentido en tanto respectivamente singular; la fenomenología se ejerce, hablando gramaticalmente, por principio en la primera persona. Describo el aparecer del mundo que yo vivo en el modo de aparecer que yo llevo a cabo. Entonces sólo podría exponer tales análisis usando la forma del 'yo', y también el receptor de mi exposición podría ser sólo yo, si no existiera la posibilidad de hacerse entender con referencia a "cosas" en común –entre ellos los temas de la investigación fenomenológica. Entonces la pregunta de si es posible una fenomenología que no ejerza de manera "solipsista", sólo conmigo mismo, sino junto con otros seres humanos, queda abierta hasta que no compruebe cómo es posible la constitución de un mundo, en sentido más estrecho "objetivo", que todos tenemos en común.

Los objetos del mundo en común los considero objetivos, es decir, en mis ojos ellos tienen el carácter de "ente de por sí", porque las múltiples situaciones del aparecer, la diversidad situacional de los modos de apariencia, trascienden el cambio. Por eso Husserl tiene que preguntar de qué manera es aquella trascendencia a través de la cual se constituye lo objetivo en sentido estricto. Aquí la diversidad situativa de los modos de apariencia consiste en la diferencia de la experiencia del mundo de los diversos sujetos. La limitación a la respectiva experiencia subjetiva del mundo del



individuo es eliminada por la trascendencia de lo objetivo. Para averiguar cómo se crea esta trascendencia para la conciencia, Husserl comienza el análisis con un experimento mental: ignoro todas las determinaciones que recibió nuestro mundo en común por el hecho de que no sólo yo, sino muchas personas lo están experimentando. De esa manera llegamos metódicamente al horizonte de experiencias de un Robinson, que jamás ha escuchado algo de otros sujetos y de su visión del mundo.

Dentro del horizonte de experiencias que obtengo a través de esa abstracción metódica todo aparece exclusivamente con las determinaciones que puede haber recibido desde mis propias vivencias intencionales. Husserl nombra a ese mundo abstractivamente reducido mi “esfera de lo propio”, o según el término en latín *primordium* = (igual a) “origen” como mundo primordial. La operación metódica con la cual es preparada mi esfera de lo propio la llama “reducción primordial”.

Visto desde el mundo primordial, el mundo objetivo, el mundo para todos muestra determinaciones adicionales que trascienden la primordialidad y provienen del hecho de que mi mundo también es experimentado por otros. Husserl nombra a aquello que va más allá del mundo primordial lo ajeno o ajeno-al-yo. Esto ajeno son de entrada los rasgos del mundo que éste recibe gracias a los otros. Pero también estos otros mismos trascienden mi mundo primordial. También ellos son entonces algo ajeno, y son, según la tesis de Husserl, lo ajeno-al-yo, originariamente vivido, dentro del orden de la estructura de la constitución. La argumentación de Husserl es: debido a que mi mundo es co-experimentado por otros sujetos que trascienden mi esfera primordial, ese mundo llega a tener el carácter de ser un mundo con contenidos comunes que son válidos objetivamente para todos.

No quiero ocultar que yo –y no sólo yo– considero esa argumentación como algo cuestionable; porque desde el punto de vista fenomenológico parece más congruente la teoría de que originariamente los seres humanos existían olvidados de sí mismos, por así decir en un mundo común y que solamente a partir de ese común se descubrieron como el respectivo otro o incluso ajeno.

Esa es la concepción de Heidegger en *Ser y tiempo*. Por otro lado, el análisis de Husserl llega a ser interesante en ese punto para aquellos que esperan de la fenomenología aclaraciones sobre las bases y formas de la convivencia humana. De esa manera, el punto de partida de Husserl fue estimulante también para representantes de la filosofía social, a pesar de que a Husserl no le interesan en primer plano las relaciones sociales como tales. Es la obra de Alfred Schütz que ante todo adquirió renombre en ese sentido. Sus discusiones con Husserl tenían primeramente la consecuencia de que la palabra clave “mundo de vida” se ha interpretado casi siempre en el sentido de “mundo social de vida” –un significado en el cual Husserl no había pensado originalmente; para él “mundo de vida” era en primer lugar un término crítico respecto de la ciencia y no filosófico-social. En su significado filosófico-social, el término “mundo de vida” ganó popularidad en las últimas dos décadas, principalmente gracias a Jürgen Habermas.

Partiendo de la reducción primordial, Husserl tiene la tarea de explicar la “experiencia ajena”: ¿qué hay dentro de mi esfera primordial que me motiva a trascender ese mundo de la esfera propia hacia lo primero ajeno, es decir hacia el otro sujeto? Y para plantear esa pregunta de la manera más elemental posible, Husserl pregunta primero cómo me encuentro no con varios otros sujetos sino con un otro singular. Para solucionar ese problema constitucional Husserl recurre a dos predisposiciones, que ya conocemos: la primera disposición es la diferencia entre conciencia originaria y conciencia no-originaria, la segunda disposición es la suposición de que la percepción sensible de las cosas espacio-temporalmente dadas es nuestra vivencia más fundamental.

Como sabemos, en cada percepción lo dado en el presente, lo “presentado”, me da referencia de manera atemática a lo co-presente, lo “apresentado” y de ese modo me motiva a co-representarlo. Si es que debe ser posible que dentro de mi mundo primordial yo sea motivado a trascender este mundo, entonces sólo puede suceder eso apresentando algo no presente dentro de algo primordialmente presente. Lo que me llega a ser presente de otro sujeto de manera primordial a través de la percepción,



solamente puede ser el cuerpo de ese otro, que se me aparece con ayuda de mis sentidos. Sin embargo, ya que dentro de la primordialidad todavía no conozco nada que trascienda la esfera propia, no puedo saber todavía que ese cuerpo es el cuerpo viviente de alguien más. De todos modos tiene que ser ese cuerpo que me motiva a apresentar al otro, que aparece inmediatamente dentro de él, en su trascendencia. De esa manera, la constitución originaria del otro sujeto consiste en una presentación de un tipo especial, la “presentación experienciante de lo ajeno”, a través de la cual aprehendo un cuerpo dentro de mi mundo primordial como cuerpo viviente de alguien más. Ese aprehender es el primer paso de la constitución de la intersubjetividad. Sobre él se construyen todas las experiencias de la convivencia en un mundo común y todas las formas de socialización.

De lo que acabo de decir resulta aquello en lo que consiste la tarea fundamental de la teoría de la intersubjetividad de Husserl: tiene que definir la presentación experienciante de lo ajeno delimitándola de la presentación en el marco de una percepción normal de las cosas, que no excede la esfera de lo propio. De esa manera puede salir a la luz lo peculiar del mundo primordial, y partiendo de ahí puede mostrarse lo que me puede motivar dentro de mi experiencia del mundo primordial a trascender ese mundo primordial hacia otro sujeto. Aquí Husserl desarrolla un análisis muy sutil pero también altamente problemático, el cual hasta el día de hoy ha causado innumerables discusiones entre los intérpretes. No puedo ilustrar por completo ese análisis, más bien tengo que limitarme a enfatizar algunos puntos decisivos.

Una primera idea que sustenta tal análisis es la suposición de que en la aprehensión de un cuerpo percibido primordialmente por mí como el cuerpo viviente de otro, está en juego una forma especial de asociación. Una asociación consiste en que por algún suceso A me acuerdo de un suceso B; un ejemplo cualquiera: el azul de un pantalón de mezclilla que veo en alguien me recuerda al azul del cielo. La presentación originaria de un cuerpo como cuerpo viviente de otro se basa en que determinadas formas de comportarse del cuerpo en cuestión me acuerdan de manera

asociativa a formas de comportarse que conozco de mi propio cuerpo viviente; determinadas formas de comportarse del cuerpo en cuestión me parecen similares a formas de comportarse de mi propio cuerpo viviente. Husserl caracteriza esa variante de la asociación “A me recuerda a B” como “emparejamiento”.

¿Por qué puedo acordarme de mi propio cuerpo a través de otro cuerpo que percibo? La respuesta es: mi “cuerpo” es al mismo tiempo mi “cuerpo viviente”. Tengo una conciencia pre-objetual de mi cuerpo viviente – aquí damos con una segunda idea esencial: yo sé de mi cuerpo viviente sin hacerlo el objeto, sobre todo porque al percibir realizo movimientos con él; por ejemplo, para ver algo determinado tengo que mover mis ojos. Esos movimientos de mi cuerpo viviente que realizo de manera permanente, normalmente sin fijarme en ello, son llamados por Husserl “cinestias”. En todas las cinestias tengo una conciencia elemental no objetual de mi cuerpo viviente. Porque estoy consciente de que dentro de mi cuerpo viviente siempre estoy “aquí”. No importa adónde voy, corro o manejo, mi cuerpo viviente camina, por así decirlo, conmigo y siempre está “aquí”. De esa manera en todas las cinestias mi “aquí” corporal es la referencia absoluta de mi orientación espacial, que nunca puedo perder. Y esa orientación significa que a cualquier otro cuerpo, a cualquier cuerpo que no sea mi cuerpo viviente lo considero “allá”.

Gracias al emparejamiento tengo, de manera asociativa, una conciencia de la semejanza de dos cuerpos. Uno de ellos, el cuerpo que me aparecerá como el cuerpo viviente de otro, lo veo “allá”, y el otro – mi cuerpo – se encuentra “aquí”, porque es mi cuerpo viviente. Ese “emparejamiento” de dos cuerpos en tanto que “aquí” y “allá” despierta en mí dos opciones: en primer lugar puedo imaginarme que alguna vez en el futuro podría yo moverme hacia allá donde se encuentra el otro cuerpo ahora, y que “allá” yo mostraré el mismo comportamiento como él; sin embargo actualmente me encuentro junto con mi cuerpo que es mi propio cuerpo viviente “aquí” y no “allá”. Esa representación es una expectativa real. Pero también puedo imaginarme otra cosa que no es real sino dentro de mi fantasía. En la fantasía, ficticiamente,



puedo ya desde ahora meterme adentro del comportamiento de aquel otro cuerpo e imaginar que estuviera allá. De esa manera ya en la actualidad me encuentro “allá” pero sólo ficticiamente, es decir tal “*como si* estuviera allá”.

Ahora bien, ¿cómo ocurren la presentación y el emparejamiento, en donde un cuerpo percibido primordialmente –un cuerpo “allá”– me aparece como el cuerpo viviente de otro, es decir, como un cuerpo que para otro sujeto es su “aquí” absoluto, su centro de orientación no-objetualmente consciente, que él no puede dejar? Husserl contesta: ambas opciones de representación, la expectativa real de un posible cambio de lugar del aquí absoluto de mi cuerpo viviente de aquí para allá, y la imaginación ficticia de que aquel cuerpo allá fuera mi cuerpo viviente pueden concurrir y completarse mutuamente.

Si “allá” aparece realmente un cuerpo que por su comportamiento me recuerda no sólo de vez en cuando sino permanentemente a mi propio comportamiento corporal, entonces a través de mi fantasía puedo ver la posibilidad de reconocer un ente igual a mí detrás del comportamiento de aquel cuerpo. Sin embargo, la fantasía sola nunca me permitirá descubrir que “allá” se manifiesta una conciencia diferente, ajena, es decir, un yo que es diferente a mí y con el cual nunca podré llegar a ser idéntico. En la ficción siempre sólo puedo figurarme otras representaciones de mí mismo, sólo puedo imaginarme modificaciones de mi propio yo –dobles de mí mismo. Pero como tengo la capacidad de figurarme mi cambio de lugar hacia “allá” como una opción real del futuro, llego a estar consciente –a través de la diferencia real que existe actualmente entre el aquí de mi cuerpo viviente y el allá de aquel cuerpo– que hay una diferencia real entre mi yo y la modificación de mi yo aparecido en el cuerpo allá, la cual me hizo descubrir mi fantasía. Y de esa manera el yo en el otro cuerpo allá se convierte para mí de una mera modificación ficticia de mí mismo en un yo real diferente, “ajeno”, es decir en un ente igual a mí.

Como acabamos de describir, según Husserl se creó una nueva presentación a través de la fusión de la conciencia real de diferencias, que está ligada a la diferencia entre aquí y allá,

con la modificación ficticia de mi yo, esto es, la presentación experienciante de lo ajeno: sobre el fundamento primero del emparejamiento asociativo del comportamiento de ambos cuerpos y segundo de la conciencia de mi cuerpo viviente considero el comportamiento del otro cuerpo como la aparición de un yo ajeno, y de esa manera se constituye para mí originariamente el ser del primer ajeno-al-yo, del otro sujeto.

En el otro cuerpo, que “allá” encuentro como algo presente, el otro, para quien aquel cuerpo es su cuerpo viviente, me está co-presente. Esa presentación de distingue fundamentalmente de la presentación en toda percepción primordial porque por principio nunca tengo la posibilidad de hacer del modo de apariencia co-presente un modo de apariencia que yo mismo lleve a cabo. Aunque para mí es co-presente el hecho de que aquel cuerpo allá está dado para el otro yo como su cuerpo viviente. Es decir, puedo de manera comprensiva meterme mentalmente dentro del otro yo, pero no puedo llegar a ser idéntico a él. El meterse mentalmente en otro sujeto lo caracteriza Husserl con un término usual en su tiempo: “empatía”. A pesar de la posibilidad de la empatía nunca puedo llegar a ser el otro yo; porque el otro cuerpo nunca me puede estar dado como mi cuerpo viviente; nunca puede convertirse para mí en mi aquí absoluto; permanecerá “allá” para mí. Entonces al fin y al cabo los sujetos de la teoría de la intersubjetividad husserliana encuentran uno al otro como “el otro” porque su estar en el mundo está atado al aquí absoluto de su cuerpo viviente y porque esos cuerpos vivientes en tanto que cuerpos, que son al mismo tiempo, nunca pueden ocupar al mismo tiempo el mismo allá. Aquí yace la fuente de la experiencia originaria del otro como “primer ajeno-al-yo”.

Como dije antes, este análisis contiene muchos aspectos que necesitan discutirse. Quiero escoger uno en forma de ejemplo: Husserl dice que la modificación meramente ficticia de mí mismo en la fantasía llega a ser la experiencia de otro yo real debido a que esa modificación se fusiona con mi conciencia de que tengo la posibilidad real de mover el lugar de mi cuerpo viviente de su aquí actual a otro aquí. Dice que la fantasía flotando totalmente



libre se convierte, a través de la fusión con esa posibilidad real del cambio de lugar, en una “fantasía atada” y con eso en una conciencia real. Sin embargo, la pregunta es por qué debe ser esta conciencia la experiencia de un sujeto real *diferente*. En la fantasía, lo que veo en el otro cuerpo percibido sólo es el doble de mí mismo. ¿Cómo se supone que me surja la idea de que ese doble de mí mismo no es un mero doble, un redoblamiento de mí mismo, sino es alguien más, es decir un verdadero segundo yo *diferente* a mí mismo? El comportamiento en el otro cuerpo realmente percibido sólo puede hacer surgir en mí esa idea cuando ya cuento con la posibilidad de que haya otros yos diferentes a mí y no sólo dobles ficticios.

Al fin y al cabo Husserl no contestó la pregunta de cómo la experiencia del mundo primordial puede motivarnos para llegar a la experiencia de otro. Ya en el año 1972 expliqué en un artículo largo, por qué en Husserl esta pregunta queda sin resolver, y muchas veces en las discusiones fenomenológicas se hizo referencia a este artículo. Sin embargo, pasó un cuarto de siglo hasta que un joven fenomenólogo danés, Dan Zahavi, que hoy en día es uno de los investigadores eminentes de Husserl a nivel internacional, encontró la respuesta a dicha pregunta, con ayuda de una simple observación fenomenológica respecto del mundo primordial.

En el mundo primordial percibo cuerpos y en esa percepción –como lo había demostrado en la última conferencia con el ejemplo de esta mesa– sólo veo los lados dirigidos a mí del objeto percibido en cada caso, p. ej. el lado de esta mesa que desde el punto de vista de ustedes es la parte trasera. No veo el otro lado, p. ej. la parte delantera dirigida hacia ustedes. Sin embargo, lo decisivo es: aunque no veo la parte delantera estoy seguro de que existe esta parte delantera oculta para mí. Y esa seguridad no se puede basar en que tengo la posibilidad de rodear en un futuro a la mesa y convencerme de la existencia de la parte delantera. En este caso no tendría yo la seguridad sino sólo una esperanza que todavía habría que verificar. Pero yo estoy seguro de que la parte delantera existe *ahora* –al mismo tiempo con mi percepción de la parte trasera– y no sólo en el futuro. Pero ¿de dónde tomo esa

seguridad, si no es gracias a una posibilidad futura de mi propio comportamiento? Hay una sola respuesta posible: considero la parte delantera como existente en ese momento, porque es *posible* que otros sujetos que se encuentran en una posición perceptiva más favorable que yo pueden ver la parte delantera.

Esa conciencia mía de la *posibilidad* de otros sujetos no significa que yo sé que existen otros sujetos. Para tal conocimiento necesito de la presentación experienciante de lo ajeno que ilustró Husserl, como bosquejé anteriormente. Sólo a través de esa presentación llego a la experiencia de la *realidad* de otros sujetos. Pero no podría llegar a esa experiencia si no estuviera consciente de antemano, a través de la experiencia perspectiva-espacial de cuerpos, de la posibilidad de otros sujetos verdaderos, que no sólo son dobles ficticias de mí mismo.

Con las últimas reflexiones ya di un paso crítico más allá de Husserl. Eso me da la oportunidad de preguntar otro poco más allá de Husserl y de decir unas cuantas palabras sobre el desarrollo ulterior de la fenomenología después de él. La teoría de la intersubjetividad puede ser una gran ayuda para eso. Regreso al ejemplo de la parte delantera de la mesa que ahora no veo porque desde mi lugar en el espacio sólo percibo la parte trasera. Me es rehusada la vista a la parte delantera de la mesa, por eso no puedo estar seguro de que verdaderamente existe esa parte delantera basándome solamente en mis propias posibilidades de experiencia. No puedo recordarme o imaginarme en la expectativa cómo la percibiré en cuanto rodee la mesa. También podría ahora soltarle rienda a mi fantasía e imaginarme cómo debería verse la parte delantera. Sin embargo ni mi fantasía ni el recuerdo o la expectativa me pueden dar la seguridad de que la parte delantera realmente existe; ya que me es imposible ver ahora lo que ustedes pueden ver desde allá, desde el otro lado. Pero la posibilidad de que los otros sujetos dispongan de la vista a la parte delantera me proporciona la seguridad de que esa parte realmente existe.

Entonces no debo esa seguridad a las posibilidades del comportamiento intencional que yo tengo actualmente, sino a una posibilidad de comportamiento de otros sujetos, eso es a su



percepción en la cual la parte delantera de la mesa les es presente. Entonces, algo cuya presencia por principio me es rehusada –la vista de los otros sujetos– es aquello que me garantiza la realidad de lo que aparece en cada caso. Ahora, eso no sólo aplica a nuestro ejemplo, la percepción de la mesa, sino a todo lo que aparece en distintos modos de apariencia en horizontes. Todo eso lo veo con certeza como realidad solamente debido a que le pertenece algo que no es presente para mí sino sólo para los demás.

Vamos a fijarnos un poco más precisamente en los vistazos del mundo que tienen los otros y las cuales me son rehusadas a mí mismo. Me son rehusadas porque el ver de los otros como una experiencia, que ellos viven en su cuerpo viviente, jamás puede ser mi propio ver y por eso principalmente para mí es inaccesible. Eso aplica sobre todo también en caso de que yo mismo fuera aquello hacia lo que se dirige el ver del otro –“su vista”. Esa pregunta, de qué sucede propiamente cuando el otro me distingue o me mira, es lo que ha estado investigando con especial insistencia el pensamiento francés incitado por la fenomenología durante los últimos siglos, desde Jean-Paul Sartre y Emmanuel Levinas. Puedo meterme al pensamiento de otras personas a través de la “empatía” mencionada, sin embargo es imposible hacer mía la manera cómo me ve o mira el otro como si fuera mi propio punto de vista.

Evado mi ser distinguido o mirado por parte del otro si lo interpreto como el reflejo de mi distinguir el otro. No hay una relación de reflejo, una simetría, entre la pasividad de mi ser distinguido y la actividad de mi distinguir. Debido a esa asimetría nunca puedo ver la mirada del otro como un objeto dentro de mi entorno. Cuando llega a ser un objeto, entonces ya no es la mirada del otro. Con lo que me encuentro al ser distinguido es, como dice Levinas, el rostro del otro, que por ser no-objetual sólo puede enfrentarme como una exigencia que me obliga a responder con mi comportamiento. A partir de esa exigencia Levinas desarrolló una ética de nueva índole.

La asimetría entre mi visión del otro y mi ser visto impide que haya un tercer punto de vista aparte de estos dos. Esa situación tiene, entre otras cosas, consecuencias para nuestra conciencia

del mundo de vida. Este concepto tiene un doble significado. Si usamos esa expresión en una forma singular que excluye al uso del término en plural, es decir si hablamos de manera enfática de *el* mundo de vida, del mundo de vida único, entonces estamos hablando de un mundo relativo al sujeto de toda la humanidad, del horizonte universal de todos los seres humanos. Pero también podemos usar el término “mundo de vida” en el plural, eso es en cuanto caracterizamos con ello al horizonte completo de una determinada cultura, por ejemplo de la cultura sudamericana o islámica. En ese caso existen varios mundos de vida culturales.

Sin embargo, de esa diferenciación entre el uso del término mundo de vida en singular o plural surge la pregunta de cuál es la relación entre los diversos mundos de vida particulares de las diferentes culturas y el mundo de vida universal de toda la humanidad. Podemos suponer que nuestra conciencia de horizonte siempre incluye la certeza no-expresa de que existe el mundo único de todos los seres humanos, el horizonte universal; por cierto, la palabra “horizonte” significa originariamente “límite”, pero se trata de un límite que por principio podemos traspasar en dirección a otros horizontes. Entonces pertenece a la conciencia del horizonte el hecho de que cada conciencia de un horizonte particular hace referencia más allá de este horizonte a otros horizontes, los cuales por su parte hacen referencia más allá de sí mismo, etcétera. Pero este hacer referencia más allá de sí mismo, infinito, no es otra cosa que el horizonte universal del mundo único. No hay duda entonces de que siempre tenemos una conciencia del mundo único como horizonte universal. Sin embargo tenemos que preguntar, cuál es la relación entre esta conciencia y nuestra conciencia del horizonte particular de nuestra respectiva cultura.

Uno podría ahora suponer que a través de la conciencia de un horizonte universal “mundo” nos estamos elevando de alguna manera por encima de nuestra conciencia de los horizontes parciales culturales. Tendríamos entonces debido a la conciencia de un horizonte universal de alguna manera una perspectiva desde arriba hacia este mundo único, una perspectiva vertical hacia el mundo único, “a vista de pájaro”, un “bird’s eye view”, como podemos



decir en español o inglés. Pero eso significaría que la conciencia del horizonte universal nos libera de la asimetría de puntos de vista. Con la conciencia de un horizonte universal único seríamos independientes del hecho de que no haya una relación de espejo entre mi percepción del otro condicionada culturalmente y el horizonte cultural que le pertenece, y el hecho de que yo con mi horizonte cultural sea visto por él.

Por eso el mundo de vida universal único de toda la humanidad nunca nos es accesible desde la perspectiva vertical a vista de pájaro, sino sólo siempre desde la perspectiva horizontal de un mundo de vida hogareñamente cultural –o de mi tierra natal, como otros tradujeron el término alemán “Heimat”–, el “mundo hogareño”, como lo llamó Husserl, es decir el mundo común a nuestra cultura con su estilo de comportamiento humano y de convivencia formado en el transcurso de la historia. A nuestra experiencia del mundo en forma de horizonte siempre pertenece la circunstancia de que nos es rehusado saber cómo los otros, los miembros de un mundo hogareño cultural ajeno, experimentan nuestro mundo hogareño. Y es precisamente ese rehusamiento el que hace posible tener nuestra conciencia del mundo único como horizonte universal.

El apego del ser humano hacia sus mundos hogareños seduce hoy en día a muchos a un particularismo multicultural en el cual sólo hay muchos mundos hogareños culturales pero ningún mundo común para todos los seres humanos. Esa es una variante del relativismo “posmoderno”, que niega que pueda haber algo que une a todos los seres humanos. Hoy en día se opone a esa manera de pensar la convicción de aquellos filósofos que siguen comprometidos con la herencia de la Ilustración. Ellos defienden al universalismo de una razón común para todos los seres humanos contra el particularismo de muchos tipos de razón según la cultura. Pero Husserl ya había pasado por toda esa alternativa cuando muchísimo antes de la actual discusión sobre la problemática del multiculturalismo en Europa y en los Estados Unidos, en su época tardía expandió su fenomenología de la intersubjetividad a una fenomenología de la interculturalidad. La posición universalista

tiene razón en tanto que tenemos una conciencia del nexo de referencias de todos los horizontes, es decir, del mundo único como horizonte universal. Y también el particularismo cultural lleva en sí un poco de verdad, ya que el horizonte universal siempre sólo nos es accesible de manera concreta desde nuestro mundo hogareño.

Tendríamos la oportunidad de escapar de la oposición estéril entre particularismo y universalismo cultural, que actualmente, en la era de la “globalización”, gobierna las discusiones, si permitiéramos el siguiente discernimiento fenomenológico: toda orientación en el campo de las apariencias, igual que la orientación cultural, la debemos al hecho de que nos es rehusada la manera cómo nuestro mundo cultural aparece a los “ajenos”, es decir a aquellos seres humanos que no pertenecen a nuestro mundo hogareño y que viven en su propio mundo que para nosotros es un “mundo ajeno”, como lo describe Husserl. Podemos sentirnos en casa dentro de nuestro mundo hogareño, eso es por lo general nuestra tierra natal, precisamente porque es la estancia en donde nos es rehusada la mirada de los miembros de un mundo ajeno hacia nuestro mundo hogareño. No estamos imaginando que existe el mundo universal único y con él también referencias para la libre configuración de convivencia humana. Pero el mundo común para todos los seres humanos existe justamente porque sólo nos es accesible de manera concreta en el contraste complementario entre la familiaridad de nuestro mundo hogareño para nosotros y el rehusamiento de la perspectiva desde el mundo ajeno hacia nuestro mundo hogareño. De esa manera no disponemos del mundo único en tanto que un objeto tangible, sino lo tenemos a nuestras espaldas como fondo oculto para la libertad de nuestro actuar.

Últimamente he estado usando varias veces el verbo “rehusar” y el sustantivo “rehusamiento” y con eso estaba yo anticipando la terminología con la cual Martin Heidegger, el discípulo magistral de Husserl, siguió desarrollando de manera revolucionaria la fenomenología husserliana. Ahora quiero hacer un comentario a manera de conclusión sobre eso. El camino de pensar de Husserl estaba, como les había comentado antes, bajo el signo del



lema “Hacia las cosas mismas”. Sin embargo, ¿está cumpliendo Husserl con su camino la promesa que implica ese lema? Husserl contempla de manera consecuente todo y cada cosa para ver, cómo gana significado para nosotros por su estar enredado en la red de horizontes. No obstante, estamos conscientes de los horizontes a través de la presentación como nexos de referencias de posibilidades de comportamientos sobre las cuales disponemos *nosotros*; ellos son márgenes de aquello que nosotros, los sujetos humanos, somos capaces y dentro de ellos todo lo que aparece tiene su lugar. El mundo de los fenómenos, de los cuales habla Husserl, es en este sentido un mundo de cosas que están completamente referidos a nuestra facultad subjetiva, un mundo de relatividad respecto a los sujetos.

Ahora bien, en lo que hemos indicado, conviene llamar la atención sobre la expresión “en sí”, que remite a la palabra “mismo”. La expresión quiere decir, que al “ser-mismo” de las cosas pertenece un no-ser-referido al sujeto humano. La ciencia moderna interpretó el ser-en-sí de las cosas como objetividad y por eso cayó, como sabemos, en el olvido del mundo de vida. En contra de ese olvido sigue siendo la tarea de la reflexión fenomenológica recordar, junto con Husserl, que no tiene sentido hablar de un mundo sin referencia al ser humano. El mundo es un mundo de vida relativo al sujeto. Pero, ¿no podría ser el caso de que el mundo precisamente *en tanto* que mundo de vida, es decir, *dentro* de su referirse al ser humano está caracterizado al mismo por un rehusamiento, esto es, por el hecho de que se rehúsa a disponer representativamente posibilidades subjetivas, es decir, del poder de disposición del sujeto “ser humano”?

Husserl mostró cómo se lleva a cabo el aparecer de “cosas”: el mundo único permanece inadvertido en la sombra y por eso las cosas pueden salir de este fondo oscuro. Pero eso significa que el aparecer, el llegar a la luz para el ser humano, llega a ser posible porque el mundo mismo se rehúsa aparecer. El aparecer es entonces un acontecimiento contrastante complementario: el mundo retiene su aparecer para que, justamente debido a ese “rehusamiento”, libere a las cosas para su aparecer. Ese “retenerse”

del mundo no cambia el hecho de que es mundo de vida, mundo referido al ser humano, pero el verbo alemán “an-sich-halten”, en español “retenerse”, contiene el “Ansich”, “en sí”, en lo cual en el fondo había puesto la mira la fenomenología en cuanto se puso en marcha hacia “las cosas mismas”, es decir “hacia las cosas en sí”.

Ese momento del en-sí en el aparecer de los fenómenos, el rehusamiento del mundo, lo descubrió primero Heidegger en su obra principal y epocal *Ser y tiempo* en el año 1927, y con eso le dio a la fenomenología un sentido, para el cual Husserl había ya preparado el suelo, sin reconocer él mismo el contraste complementario entre el aparecer de las cosas y el retenerse del mundo. Fue el descubrimiento de ese contraste complementario que determinó el camino del pensar de Heidegger después de *Ser y tiempo* más que nada. En ese sentido, Heidegger siempre permaneció fenomenólogo, aunque perdió el contacto con Husserl y durante mucho tiempo evitó el término “fenomenología”, hasta que en su época tardía regresó expresamente a él. (El primero que descubrió la conexión entre el pensar del mundo de Husserl y Heidegger fue su alumno común Eugen Fink.)

El poder de disposición creciente del ser humano sobre las cosas del mundo de vida es un aumento en su libertad. Por eso en el futuro todo dependerá de cómo entendemos nuestra libertad. “Libre” significa propiamente “abierto”: por ejemplo donde se ha talado una parte del bosque, es decir, donde se “liberó” de árboles, el paisaje queda “abierto”. La libertad del ser humano consiste en que las cosas del mundo están abiertas para nuestro hacer uso de ellas. Pero sólo pueden ofrecerse a nosotros de esa manera porque el mundo los deja libres para su aparecer, y eso sucede porque el mundo se retiene. Ya que este retenerse mantiene al mundo en una oscuridad que no puede levantarse, se limita nuestro poder de disposición sobre las cosas, y limitación significa finitud.

Podemos pensar para nuestro trato con lo que se nos enfrenta en el mundo una libertad que fuera simplemente ilimitada, es decir infinita, si no estuviera limitada por ciertos obstáculos. Gracias a la fenomenología heideggeriana del retenerse, del rehusamiento, que reina en el aparecer, la finitud de nuestra libertad recibió



un sentido totalmente nuevo. Aquí se trata de una finitud que penetra toda nuestra experiencia del mundo, una limitación de mis posibilidades intencionales, que se demuestra entre otros en el hecho de que para la experiencia de la realidad dependo de la presencia de los objetos para los otros rehusada a mí. Lo que sé de las cosas dentro del mundo de vida no lo sé, entonces, *a pesar de que* es limitado ese conocimiento, sino precisamente *porque* es limitado. Por primera vez en la historia de la filosofía, aquí en la fenomenología, la finitud obtiene un significado positivo, después de que durante toda la tradición clásica siempre sólo fue considerada como carencia de infinitud. Ahora la finitud ya no es considerada como lo fue en esa tradición como un obstáculo para una libertad, que en el fondo debía ser ilimitada, sino ella es lo que de plano hace posible la libertad.

Ya justo antes de la Segunda Guerra Mundial, pero también en las décadas posteriores, Husserl y Heidegger tenían mayor repercusión en Francia, por lo menos mayor que en Alemania. En ello, la idea de que el libre trato del ser humano con las cosas dentro del mundo lo hace posible la finitud, se mostró como el avance más importante de la fenomenología. Con su idea de rehusamiento, Heidegger le dio a la fenomenología más reciente en Francia y en otros países el impulso para el desarrollo ulterior de la fenomenología, en donde se hicieron posibles las profundizaciones de los análisis sobre la intersubjetividad, que acabo de bosquejar.

NIETZSCHE Y EL APÓSTOL PABLO. EL CONTEXTO EXEGÉTICO

Gonzalo Portales
Universidad Austral de Chile

El tono aparentemente desmedido con que Nietzsche se refiere al apóstol Pablo en su exposición de la crítica al cristianismo como parte esencial de la *historia del nihilismo europeo*, ha provocado en la recepción de los textos involucrados en ella un tipo de reacción en la que el escándalo parece haber ocultado tanto el rigor filosófico así como también la consistencia historiográfica de los diversos argumentos en que dicha confrontación se sustenta. El hecho de que las *epistolae* paulinas hayan sido declaradas fuentes canónicas del *corpus* neotestamentario ya en la antigüedad tardía –a pesar de la incertidumbre de su procedencia, de la clara pseudoepigrafía de algunas de ellas y del franco carácter apócrifo del texto dirigido a los Hebreos–, le había conferido, sin embargo, a estas cartas la inmunidad de lo sagrado, transformando simultáneamente a su crítica explícita en escritura sacrílega. Si al escándalo añadimos la locura –para permanecer en un célebre símil metafórico de ascendencia paulina–, el contenido de los últimos escritos nietzscheanos no debiera ser considerado con seriedad y su polémica contra el apóstol respondería más a efec-



tos nosológicamente explicables que a una sólida contraposición derivada de una discusión contemporánea que había sido capaz de delimitar el *corpus* paulino, convirtiéndolo en un objeto específico de investigación y exégesis.

Actualmente es posible corroborar, como lo muestran rigurosas investigaciones especializadas pertenecientes a la así llamada *Nietzsche-Forschung*,¹ que muchas de las nociones implicadas en la interpretación de la doctrina paulina se originan en un preciso conocimiento, a veces directo y otras de manera derivada, de la tradición exegética decimonónica de la iglesia reformada, y a través de ellas se logra comprender que el dato contextual más relevante es el de una teología protestante que ya había asumido plenamente la herencia ilustrada y con ello la aplicación disciplinaria del *método histórico-crítico* en el análisis de textos y en la hermenéutica bíblica y que no dudaba, además, en introducir en su modo de proceder elementos de la filosofía del idealismo alemán.

En este amplio contexto de renovación teológica y de consolidación de la moderna hermenéutica bíblica se produce la radicalización de la tendencia proveniente del mismo Martín Lutero y su consigna *sola scriptura!* que buscaba separar el valor del contenido propio del *corpus* que se comprende como *la* escritura inconfundiblemente fundante y, por lo tanto, canónica, de aquellos otros textos teológicos –epístolas y homilías, en su mayor parte– que se catalogan como pertenecientes a los diversos autores de lo que se ha denominado la *Patrística*. Se pretende minimizar así especialmente aquellos propósitos que ya en los primeros siglos del cristianismo se esforzaron por la justificación del ordenamiento jerárquico mediante la instauración de una monarquía episcopal y que sostuvieron la necesidad de agrupar las diversas comunidades o asambleas en una *ecclesia universalis* o *ecclesia katholicé*. Como fruto polémico de este tipo de cuestiones se generó en la productividad académica de la teología de la primera mitad del siglo XIX el concepto de *Urchristentum* o

¹ Cf. principalmente la bibliografía contenida en el trabajo de Havemann 2002.

cristianismo primitivo con el fin de especificar aún más claramente las obras concernientes a los textos neotestamentarios y a la primera época post-apostólica.²

De este modo, la investigación universitaria realizada por la *ciencia bíblica* sobre el Nuevo testamento determinó como objeto de estudio perteneciente al *Urchristentum* el corpus de los escritos paulinos, desarrollando una lectura a partir de la edición crítica de los textos griegos –perfeccionada ya de las fallas de los intentos humanistas– y de la determinación de su procedencia que distingue la tradición genuina del escrito espurio. Si a esto se suma la exigencia de reconstrucción del contexto histórico, literario y político en que se habrían elaborado dichos manuscritos, se advierte con claridad que ya se ha producido un alejamiento claro del método propio de los *comentaria* medievales. La nueva exégesis se encuentra, pues, en condición de intentar una interpretación global del *significado* del aporte específicamente paulino a la historia del *cristianismo primitivo*.³ Así, se puede ahora pensar que, por ejemplo, con Pablo se habría producido, de acuerdo a esta interpretación, uno de los giros más drásticos que conforman la historia de los comienzos de esta religión, pues su perseverancia teológica en proclamar el universalismo étnico-igualitario del *nuevo mensaje (euangélion)* parece constituir simultáneamente, a mi juicio, el abandono de aquella exclusividad cultural del pueblo escogido que provenía desde la época de la Anfictionía de las tribus en Palestina y su precepto unitario fundado en la *monolatría*; por otra parte, se induce a través del discurso misionero paulino un tipo de divulgación religiosa que es totalmente extraña al pragmatismo teológico-político de la cultura imperial romana, ejemplificado en lo que podríamos denominar el universalismo *de*

² El concepto alemán de *Urchristentum* data del siglo XVIII y proviene de la discusión entre Lessing y Reimarus. Cf. Weiss, 1971.

³ Tal determinación autorizó a su vez el inicio a una investigación especializada sobre el *corpus* paulino. A comienzos de la segunda década del siglo XX sintetizó Albert Schweitzer la tradición de estos estudios en su obra *Geschichte der paulinischen Forschung*.



la diferencia, representado institucionalmente en el eclecticismo sincrético de la arquitectura del Panteón.

La polémica interpretación nietzscheana de lo que se podría llamar el *momento* paulino de la historia del nihilismo europeo debe ser, pues, inscrita, al menos parcialmente, en esta tradición. Aquí me limitaré a la exposición y análisis de sólo algunas de las influencias que percibo presentes y operativas, de diversa manera, en el modo como se constituye el pensamiento del último Nietzsche en relación al cristianismo.⁴

En primer lugar, parece posible establecer determinados puntos de conexión entre el apremio de definidas interrogantes de la *filosofía del nihilismo europeo* y los problemas discutidos en la *Escuela de Tübingen* bajo la dirección de Ferdinand Christian Baur.⁵ El hecho de que durante gran parte del siglo XX se haya producido cierto olvido con respecto a los trabajos de Baur –desde la filosofía sólo destaca una magnífica reseña de Dilthey (1954: 403-432)– no debiera poseer el significado, sin embargo, de que sus principales consideraciones sobre el cristianismo primitivo y la obra epistolaria paulina hayan perdido simplemente todo su valor analítico, sino que tal constatación parece más bien responder a un efecto inherente al desarrollo de la propia teología bíblica, en

⁴ El desarrollo íntegro y detallado de esta cuestión será parte de un trabajo más extenso titulado *Arte y Religión en la Filosofía del Nihilismo Europeo*.

⁵ No se cuenta con ninguna documentación que permita suponer una lectura directa por parte de Nietzsche de alguno de los títulos de la cuantiosa obra de Baur. Sin embargo la influencia que éste ejerció en la teología de Franz Overbeck es de tal importancia, que bien se podría presumir un conocimiento de sus tesis principales mediante comentarios propios del intercambio intelectual entre ambos amigos. Así lo hace Carl Albrecht Bernoulli, 1908. Allí se advierte, además, que la obra *Geschichte des Materialismus* de Friedrich Albert Lange, constituiría otra fuente indirecta para la familiarización de Nietzsche con el pensamiento de Baur. Por otra parte, la obra de Baur es comentada en los libros de Julius Lippert que se encuentran en la biblioteca personal de Nietzsche y que parecen haber influido también, como se expondrá más adelante, en algunos de sus juicios sobre el cristianismo primitivo. Cf. Oehler, 1942: 23.

la medida en que cada cierta cantidad de décadas la investigación neotestamentaria contemporánea ha vuelto a realizar trabajos de síntesis que han involucrado nueva documentación y que han alcanzado un nivel de especialización investigativa que se distancia con cierto desdén epistémico de la mirada panorámica de los pensadores decimonónicos⁶. Con todo, no se puede dejar de reconocer que corresponde a Baur ser uno de los iniciadores de lo que hoy identificamos como la culminación histórico-crítica de la hermenéutica de los textos fundacionales del cristianismo, ya sean éstos canónicos o apócrifos. El año 1831 publicó su innovador tratado en el que se separa drásticamente de la historiografía religiosa que había intentado desde la antigüedad –piénsese, por ejemplo, en Eusebio– exponer una imagen acentuadamente unitaria de la teología apostólica y de los comienzos de la institución eclesiástica. Por el contrario, Baur enfatiza en este trabajo la clara existencia de oposición y de elementos sincréticos personificados en la disputa entre la comunidad palestina de los discípulos en Jerusalén y las comunidades de la diáspora griega fundadas por el apóstol Pablo (cf. Baur, 1831: 61-ss.).

El desenlace de esta confrontación, que Baur lleva a cabo contraponiendo el testimonio de las genuinas epístolas de Pablo al texto de los *Hechos*,⁷ es el que habría posibilitado a las posiciones paulinas determinar el carácter del cristianismo ya no como otra a†resij, es decir, como otra secta o facción más entre las diferentes que convivían en la peculiar alianza de unidad reli-

⁶ Cf. Rengstorf, 1964. No obstante, es posible encontrar un texto reciente que rescata para la investigación actual los trabajos de Baur sobre la *Patristica*, cf. Meijering, 1986.

⁷ Dilthey (1954: 417) enfatiza el hecho de que Baur trabaja los escritos neotestamentarios con pleno conocimiento de las obras de crítica textual de Eichhorn y De Wette, en las que se había establecido plenamente la distinción entre las epístolas genuinas y las pseudoepigráficas atribuidas a Pablo. Cf. Leberecht de Wette, 1826: 22 y ss. Allí se constata que en la antigüedad tardía sólo se puso en duda la *Carta a los Hebreos*, considerando las otras trece como auténticas.



gioso-institucional del judaísmo,⁸ sino que su índole pasó a ser expuesta como una nueva y original religión, la que si bien no expresaba la más mínima intención de renegar del monoteísmo yahvístico, tampoco integraba, sin embargo, como perteneciente a su propia constitución la Torah o ley mosaica. La explicación de este acto de emancipación, que es a su vez el origen de un nuevo mensaje cuyos alcances superan largamente los objetivos reformistas del judeocristianismo palestino, al que se le opone la amplitud conceptual de la cultura helenística,⁹ permite a la exégesis neotestamentaria promovida por Baur atribuir a Pablo de manera categórica la fundación del cristianismo como una religión autónoma que supera sus antecedentes hebreos.

Esta conclusión representa, a mi juicio, con bastante exactitud, el punto de partida de la crítica ejercida por Nietzsche a la historia de la religión cristiana en sus momentos fundacionales. Si se priva de su incisiva carga irónica y de su potencia devastadora al parágrafo 68 del libro *Aurora*, titulado “el primer cristiano” y dedicado principalmente al análisis de la relación de Pablo con la tradición de la *Torah*, se deberá subrayar sin reservas la coincidencia que este texto posee con las tesis histórico-hermenéuticas de la *Escuela de Tübingen* aquí enunciadas. Nietzsche sostiene en este pasaje que si se renuncia a ese extendido modo de lectura que busca la apropiación *edificante* (*um sich zu ‘erbauen’*) del contenido del Nuevo Testamento y se adopta la distancia crítica que sólo practican “algunos eruditos” (*einige Gelehrte*), entonces se vuelve manifiesto que en el centro gravitacional de la escritura canónica del cristianismo se encuentra “la historia del Apóstol Pablo” (*die Geschichte des Apostels Paulus*). Una historia extraña, por cierto, pero sin la cual, se nos dice, no habría habido cristiandad y apenas hubiésemos tenido noticia sobre una pequeña secta judía cuyo maestro había muerto en la cruz (*Ohne diese merkwürdige*

⁸ Conocida como la “secta de los Nazarenos”.

⁹ Esta contraposición entre judaísmo palestino y helenístico ha sido actualmente criticada en directa referencia a la obra de Baur, cf. Treballe, 1998: 36 y ss.

Geschichte aber ... gäbe es kein Christenheit; kaum würden wir von einer kleinen jüdischen Secte erfahren haben, deren Meister am Kreuze starb) (KSA 3: 64 y ss.). Aun cuando no se puedan examinar en este contexto los detalles argumentativos que componen la interpretación psicológica mediante la cual Nietzsche presenta su explicación del necesario alejamiento de la *ley mosaica* por parte del Apóstol, parece suficiente, no obstante, para los fines aquí perseguidos, enfatizar en el hecho de que esta comprensión le otorga un significado paradigmático a esta renuncia al compromiso de obediencia sacralizado por la más antigua tradición, por el *Pentateuco*, culminando el desarraigo necesariamente en el tránsito que va desde la apostasía hacia la conversión. Y así, Nietzsche se permite concluir el párrafo señalado anunciando la paradoja de que en este caso aquel que se convierte es al mismo tiempo “el primer cristiano, el creador del cristianismo” (*der erste Christ, der Erfinder der Christlichkeit*).

Por, otra parte, quisiera consignar en este punto, que en el año 1845 se publicó una de las obras más ambiciosas de Ferdinand Christian Baur dedicada exclusivamente al *corpus* textual de las cartas paulinas aceptadas como verdaderas. Ya el mero título de este voluminoso libro –*Paulus, der Apostel Jesu Christi*–¹⁰ exige una consideración particular. Dos importantes acontecimientos en la vida y obra de Baur habían ocurrido desde la elaboración del trabajo acerca de las primitivas comunidades cristianas de 1831 y este tratado sobre los textos apostólicos. El primero de ellos dice relación con los cambios que se habían producido en su propio camino intelectual, pues si en la década de los treinta su manera de cultivar la teología se vinculaba principalmente con los métodos de la hermenéutica romántica de Schleiermacher, diez años más tarde Baur se proclamaba abiertamente un deci-

¹⁰ La obra, publicada ese año en Stuttgart, posee el siguiente extenso título: Ferninad Christian Baur: *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*. Aquí se citará de la segunda edición, realizada y publicada por su discípulo Eduard Zeller el año 1867 en Leipzig (Baur, 1867).



dido partidario de la filosofía especulativa de Hegel (cf. Dilthey, 1954: 414-ss.). El otro hecho de importancia se identifica con la publicación de una polémica obra cuyo autor, David Friedrich Strauß, era conocido como el discípulo más aventajado de Baur en Tübingen.¹¹ Me refiero al libro *Das Leben Jesu*, aparecido “repentina e inesperadamente” (Dilthey) en 1835 y que en un lapso de cinco años ya había alcanzado un tiraje de cuatro ediciones y había provocado la histórica división entre viejos y jóvenes o entre derecha e izquierda al interior del hegelianismo.

Baur no comparte las consecuencias de la tesis central de Strauß que sostiene una radical desproporción entre el *significado ideal* de la figura de Jesús y la contradictoria *facticidad histórica* del personaje de la escritura evangélica. Precisamente sus investigaciones sobre la teología paulina, fundadas en la crítica histórico-filológica de las fuentes, lo llevaban a concluir en resultados muy opuestos a los de su discípulo, realizando lo que podríamos llamar un paso desde la historia profética de Jesús a la historia soteriológica del Cristo.¹² En sutil concordancia con la interpretación del Apóstol, se enfatiza aquí el carácter mesiánico de la historia, haciéndola culminar, además hegelianamente, en la reconciliación redentora entre la humanidad y lo divino por mediación del salvador (*Christós, Sotér*).

Este nuevo trabajo añade a la anterior tesis que buscaba explicar la génesis del cristianismo primitivo a través del significado teológico del acto de subversión paulina con respecto a la exigencia de la *ley* otro componente que, a mi juicio, autoriza a establecer nuevamente una articulación entre el fundamento de sus argumentos y ciertos juicios controvertidos pronunciados por

¹¹ Cuatro décadas más tarde escribirá Nietzsche un texto crítico contra el libro *Der alte und der neue Glauben* de 1872 de Strauß, pero en un contexto muy distinto, referido a una disputa en torno a los grupos antiwagnerianos y a la situación política interna de Alemania una vez terminada la guerra franco-prusiana.

¹² Dilthey lo describe como el paso de la *Geschichte Jesu* a la *Geschichte Christi* (cf. Dilthey, 1954: 420).

la *filosofía del nihilismo europeo*. Me refiero ahora al significado que en este libro de Baur se le otorga al modo específico como Pablo accede a la fe cuyo contenido esencial se expresa en la redención, esto es, al acto de su *conversión*.

Si se analiza con exactitud la forma en que se propagaba la “secta de los Nazarenos”, se podrá advertir que la primera cristianización del mundo antiguo no debía llamar especialmente la atención o presentarse a los testigos de sus ceremonias simbólicas como algo que tuviese características exógenas a la cultura judía habitual. Por el contrario el judeocristiano se inscribía en su comunidad por medio de un tradicional acto de catarsis perteneciente a los diversos ritos que componían el “complejo de los lavatorios” o de expurgación mediante el agua.¹³ El que realiza este protocolo de purificación (sumergiéndose en el agua, que en griego se expresa mediante los verbos *baptizo* o *bápto*) no se siente de ningún modo obligado a pensar que está realizando un acto de abandono de su tradición religiosa, sino que lo más probable es que juzgue que en cierto sentido más bien la está cumpliendo y depurando en conformidad con preceptos que abundan en la literatura profética.¹⁴

Pero esta concisa descripción del sentido ritual en las primeras comunidades judeocristianas no corresponde, como se sabe, al singular caso de la cristianización del Apóstol Pablo, pues éste no toma el camino del llamado purificador del *báptisma*, sino el de la sumisión *via negationis* de la *epistrofé* o *metánoia*, es decir, toma la senda de la *conversión*. Precisamente en este punto adopta Baur una riesgosa opción hermenéutica basada en un instrumental teórico de procedencia hegeliana en la que parece

¹³ Nietzsche se encuentra familiarizado con estas tradiciones por el estudio de los diversos modos de la ascética antigua (*cf.*, por ejemplo, KSA 7: 403 y ss., 8: 86 y ss., etc.) y en relación al cristianismo a través del libro de Lippert, 1882. Para lo que sigue, compárese especialmente lo desarrollado por Lippert, 1882: 7-80.

¹⁴ Por ejemplo la llamada de Isaías 1, 16, que invita a lavarse y purificarse de un mal que se muestra a través de “manos ensangrentadas”.



identificar la conversión paulina con la forma más consumada de aquello que en el texto se denomina “principio de la conciencia cristiana” (cf. Baur, 1867: 133-ss.), plenitud que se expresaría en el giro que lo ubica en la perspectiva del *absoluto escatológico* que ya no depende de un fragmentario conocimiento derivado de la sensibilidad –o, dicho en su lenguaje, un conocimiento “según la carne” (*katá sarkà*)– para comprender en su esencia el símbolo de la cruz como el último acto sacrificante de una dialéctica de reconciliación que concluye en la consumación de la historia que alcanza así su redención definitiva.¹⁵ Con ello se hace participar al Apóstol de manera protagónica en la *Geistesgeschichte* o *historia del Espíritu* (cf. Baur, 1867: 137 y ss.), sirviendo su conversión de mediadora indispensable para la realización de la *universalidad de la religión* y con ella la culminación (*Vollendung*) de la religiosidad en tanto tal. Con el vuelco paulino se cumpliría, pues, el destino hegeliano del cristianismo como la última religión.

En uno de sus escritos tardíos, Nietzsche trae de vuelta estos acontecimientos nuevamente a la *prosaica* historia humana e inscribe esta conversión en las circunstancias en que se producen los hechos que él identifica con la destrucción del imperio romano por parte de *los anarquistas cristianos*.¹⁶ Aunque en un primer instante el episodio de la transformación del perseguidor parece explicarse por la mera conveniencia política que enfrenta al Apóstol, sorpresivamente para el lector, no con Jerusalén sino con Roma y con una cultura religiosa moderada por el triunfo de un epicureísmo mediatizado por Lucrecio contra los cultos subterráneos (*unterirdische Culte*), de a poco se advierte que aun

¹⁵ Perspectiva resumida, por ejemplo, en Cor. 5, 29: “como que Dios en Cristo estaba reconciliando al mundo consigo”. Sobre el uso exclusivo en el *Corpus paulinum* del grupo de palabras derivadas del verbo *katallásson* (reconciliar) en todo el Nuevo Testamento (cf. Balz/Schneider, 2005-1: 2231-2238).

¹⁶ Cf. Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6: 245-247). Esta misma comparación ya la había desarrollado, a propósito de la lucha de clases decimonónica, en *El crepúsculo de los ídolos* (cf. KSA 6: 132).

cuando debiera subrayarse todavía la instrumentalización que Pablo habría hecho del “pequeño movimiento sectario” y del signo de la cruz en su camino a Damasco, finalmente su victoria se habría fundado, sin embargo, en que ese signo efectivamente correspondía a la *necesidad* de la fe en la inmortalidad y el *más allá* (*Jenseits*) para desvalorizar al mundo y a la vida. Esta conclusión es la que equipara al cristiano ya no sólo con el anarquista político, sino también, a los ojos del último Nietzsche, con el nihilista ontológico.¹⁷ Se podría decir que lo que aquí se advierte es que a la *promesa escatológica* de la teología del cristianismo paulino le es inherente, como a todo resultado de un movimiento dialéctico, un momento específicamente *negativo*. La culminación de este tipo de transcurso supone que lo superado –aquí el mundo de la inmediatez finita– sufre un proceso de aniquilación que lo mantiene sólo en cuanto negatividad que enseña la procedencia y el devenir del nuevo estadio superior.

Si se examinan los pasajes de la obra inédita del *Nachlaß* correspondientes a la preparación de los últimos libros publicados o de redacción definitiva, como es el caso del *Anticristo*, se advierte que una cantidad significativa de las ideas que sustentan y estimulan esta interpretación del cristianismo provienen de la influencia generada por la recepción del célebre escritor ruso Lev Tolstoi, cuyo libro sobre la religión, que Nietzsche lee en una traducción francesa durante el año 1888,¹⁸ expresaba reflexiones y pensamientos sobre las comunidades cristianas primitivas que

¹⁷ “Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloss...” (KSA 6: 247).

¹⁸ Tolstoi, 1885. Los textos pertenecientes a los apuntes de la lectura de este libro se encuentran en KSA 13:93-109. La larga introducción en la edición crítica (KSA) al comentario dedicado al tomo 6 de los escritos publicados, titulada *Nietzsches Nachlaß 1885-1888 und der “Wille zur Macht”*, refiere el ocultamiento que se hizo de esta influencia en el Archivo Nietzsche durante la primera publicación de los fragmentos, tanto omitiendo el nombre de Tolstoi como editándolos de manera parcial y en otro orden al establecido por los cuadernos del autor. Cf. KSA 14: 383-400.



se originaban en la experiencia política del movimiento anarcopacifista cristiano de los *Dujobores* o “luchadores espirituales”, escindidos de la iglesia ortodoxa rusa –de tradición apostólica al igual que la romana– a mediados del siglo XVII y al cual pertenecía el literato de reputación internacional y de gran divulgación en la Alemania de la época.¹⁹ Los apuntes del *Nachlaß* insinúan una posible diversión del lector al transcribir –bajo el título general de “el cristianismo primitivo es la *abolición del Estado*”–²⁰ párrafos del libro en los que se retrata al cristianismo como un movimiento anarquista para el que la *machine gouvernementale* o el aparato del Estado sólo tiene el significado de la “*violence organisée*” y que postula su fundamento además en la premisa pacifista resumida en la consigna: “*la violence est contraire à la nature humaine*”.

Sin embargo, en concordancia con la invectiva tolstoiana que ataca la temprana deslealtad al mensaje originario de Jesús por parte de la secta jerarquizada y de la institucionalidad eclesíastica que hasta la actualidad decimonónica se habría mostrado incapaz de seguir congruentemente su doctrina,²¹ Nietzsche no sólo hace suya la crítica a los estatutos que rigen la misión religiosa del Apóstol Pablo en la antigüedad, sino que la expande también a las explicaciones de connotadas enseñanzas de teólogos pertenecientes a la Reforma: “Los cristianos” –escribe comentando

¹⁹ El interés en un libro como *Ma religión* no se explica por un “encuentro azaroso”, sino que parece responder más bien al ciclo de lecturas comprometidas en la investigación sobre el cristianismo realizada por Nietzsche, pues la obra de Tolstoi se inscribe en la discusión europea del período señalado, tal como lo manifiestan las referencias explícitas a “les libres penseurs qui commentent la doctrine de Jésus, les historiens des religions, - les Strauss, les Renan, etc.,...” (cf. Tolstoi, 1885: 45).

²⁰ “Das ursprüngliche Christentum ist *Abolition des Staates*.” (KSA 13: 93) Para lo que sigue, cf. el contenido de Tolstoi, 1885: 49.

²¹ “La *iglesia* es exactamente eso contra lo cual predicó Jesús – y contra lo cual enseñó a luchar a sus discípulos” (KSA 13: 98) y “Et j’acquis la conviction que la doctrine de l’Église, quoiqu’elle ait pris le nom de ‘chrétienne’, ressemble singulièrement à ces ténèbres contre lesquelles luttait Jésus et contre lesquelles il recommande à ses disciples de lutter” (Tolstoi, 1885: 220).

otro pasaje del libro de Tolstoi– “jamás han practicado las obras que Jesús les prescribió; y el insolente discurso sobre la ‘fe’ y la ‘justificación por la fe’ y sobre su suprema y única importancia no es sino la consecuencia de que la iglesia no tuvo ni el coraje ni la voluntad de confesar las *obras* que Jesús exigió”. A partir de esta presunción de la realidad histórica de un anuncio primigenio –prácticamente imposible ya de reconstruir en su sentido original, pues se encontraría en gran medida oculto por los falseamientos e imposturas que le han acompañado desde el comienzo de su larga historia–, se muestra, tanto a los ojos del escritor ruso como a los de su lector e historiador del nihilismo, la perversidad constitutiva de ese llamado a la fe de una religión que consiste fundamentalmente –conforme a las palabras del Apóstol Pablo y repetido en todas las teologías y catecismos– en aceptar como real lo que no lo es.²²

La contrapartida de una creencia fundada en este principio es, por cierto, objetar la propia condición, renegar de la existencia fáctica declarándola mera apariencia y falsedad. “Pablo” –escribe Nietzsche algunas líneas más adelante, “con instinto para las necesidades de los no-judíos, tradujo esos grandes símbolos del primer movimiento cristiano en algo tangible y no-simbólico: de inmediato hizo de la contraposición entre la vida *verdadera* y la vida *falsa* la contraposición entre esta vida terrenal y aquella vida celestial del más allá, hacia la cual el puente es la muerte ... Para este objetivo extendió la mano en pleno paganismo y agarró la *inmortalidad personal*, algo tan antijudío como anticristiano”. Con ello, prosigue la argumentación inspirada en la lectura de Tolstoi, todo lo que caracteriza a esa existencia real, es decir a aquella “que lucha y que combate, llena de esplendor y de tiniebla” no es sino mera falsedad y la tarea de la historia humana consiste, justamente, “en *redimirse* de ella” (cf. KSA 13: 99). Estos son los contenidos específicos que

²² “Cette religion ... consiste à accepter comme réel ce qui ne l’est pas (ce sont les paroles de Paul, qui se répètent dans toutes les théologies et dans tous les catéchismes comme la meilleure définition de la foi)” (Tolstoi, 1885: 117).



el cristianismo paulino aporta a la *dialéctica* de la autoaniquilación como destino ineludible del nihilismo europeo. Ellos atenúan hasta el desprecio todo sentido inmanente de la vida humana, situando el fin de la historia más allá de la existencia. “El *nihilismo radical*” –se sostiene con cierto dramatismo– “es la convicción de una absoluta insostenibilidad de la existencia...”²³

A Nietzsche le inquieta como un enigma descubrir dónde se encuentra el origen del poder de este agitador nihilista que ha sido capaz de socavar las bases de la cultura greco-romana y de trivializar con la supremacía escatológica del *más allá* al helenismo y su equilibrada relación con lo finito, manifiesta en la elevación y delicadeza con que el arte y el pensamiento griegos fueron capaces de experimentar el inevitable pesimismo –intrínseco a la tragedia– aún como un “sentimiento de inocencia en lo natural”. Su intensa búsqueda de las causas de esta verdadera catástrofe del mundo antiguo y su incesante dedicación a determinar las fuerzas involucradas en el sometimiento del *paganismo* explican su relación con la obra de Julius Wellhausen, teólogo de Göttingen que destaca hasta nuestros días como experto en culturas orientales y cuyos trabajos sobre la historia de Israel poseía Nietzsche en su biblioteca privada y había estudiado –así lo muestra la edición crítica del *Nachlaß*– con rigor y detenimiento.²⁴

En un breve pasaje contenido en un fragmento fechado durante los días de cambio de año entre 1887 y 1888 y escrito expresamente como parte de los materiales “para la historia del cristianismo” (KSA 13: 161), Nietzsche enumera lo que considera los elementos esenciales que han llegado a dominar a esta nueva religión desde sus orígenes hasta la antigüedad tardía y su sig-

²³ “Der *radicale Nihilismus* ist die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins...” (KSA 12: 571).

²⁴ Cf. Oehler, 1942: 24. El libro de Wellhausen se encontraba en su biblioteca desde el año 1883 (cf. KSA 10: 494). El orden cronológico de los fragmentos del *Nachlaß* permite suponer que Nietzsche realiza la recepción de esta obra de Wellhausen simultáneamente a la lectura de Tolstoi (cf. KSA 13: 112-ss.).

nificado para la historia del nihilismo europeo. Por una parte, se advierte que en lo que se refiere al ámbito ritual, el cristianismo habría sido intensamente influido por los cultos de los misterios (*Mysterienkulte*), como lo expresan la doctrina de la salvación y el símbolo de la cruz; mientras que en un sentido místico cotidiano habría padecido la influencia oriental del ascetismo, que se manifiesta en la “hostilidad frente a la ‘naturaleza’, la ‘razón’ y los ‘sentidos’...”. Además, si se observan sus fuentes en la tradición propiamente occidental, habría que decir que la religión cristiana llegó a ser sometida tempranamente por el platonismo, sobre todo a través del compendio teológico paradigmático para la antigüedad tardía, la extensa y ecuménica obra de Agustín de Hipona. Por último, el fragmento menciona también que el propio judaísmo pervive en el cristianismo mediante el giro paulino de esta religión en los momentos mismos de su fundación. Es en este contexto que para su pensamiento se vuelve operativa la lectura de *Prolegomena zur Geschichte Israels* de Wellhausen. Allí encuentra, en el último capítulo del libro dedicado a la *Teocracia*,²⁵ una explicación de los importantes cambios acontecidos en la historia judía a partir de los tiempos posteriores al exilio, en los que su concepción de la unidad étnico-político teocrática habría dejado de ser un ideal utópico profético –así debiese ser entendido según Wellhausen el sentido del poder divinizado de la época pre-exílica–,²⁶ para transformarse en un gobierno constitucional realmente existente que habría tomado necesariamente la forma de una *Hierocracia*, esto es, la forma del poder ejercido a través del dominio de la ley por la casta sacerdotal. Es pues el *Priester*, el sacerdote, quien encarnado por el Apóstol Pablo permite a la *Hierocracia* judía vencer en el cristianismo, esta es la fuente de su poder y también lo es

²⁵ Sobre el concepto de *theokratía* en Flavio Josefo, cf. Wellhausen, 1883: 436.

²⁶ “Im alten Israel hat in der That eine Theokratie als Verfassungsform nie bestanden. Die Herrschaft Jahve’s ist hier eine ideale Vorstellung; erst seit dem Exil werden versuche gemacht, sie als Herrschaft des Heiligen mit äusserlichen Mitteln zu realisieren” (Wellhausen, 1883: 436).



–se dice al pasar– del triunfo de la Iglesia de los *Viejos Católicos* de Antioquia. “Anteriormente” –escribe Nietzsche mientras lee el capítulo señalado de los *Prolegómenos*– “el orden natural de la sociedad tenía su apoyo en la fe en Dios; ahora el estado divino se debía presentar de una manera visible en una esfera artificial, en todo caso debía hacerlo en la vida habitual del pueblo. La idea que antiguamente impregnaba la *naturaleza*, debía tener ahora un cuerpo santo propio. Surgió una antítesis externa entre santo y profano, se trazaron límites, se expulsó cada vez más lejos el *ámbito de la naturaleza*... La santidad, vacía antitética, se convierte en el concepto dominante: originalmente = divino, ahora equivale a sacerdotal, clerical...” (cf. KSA 13: 172-s.).

La *Hierocracia*, calificada en este polémico texto de “producto artificial” (*Kunstprodukt*), ejerce, pues, su dominio a través de la administración del culto elevada a rango de forma constitucional o *Priestercodex*. La casta sacerdotal domina la vida cotidiana de los súbditos transformados en meros fieles mediante preceptos y reglamentaciones escrupulosamente exactos que apuntan a una “significación trascendente, incomparable e inaccesible” (*eine transscendente, unvergleichliche und unangebare Bedeutung*). Nietzsche enfatiza con especial atención el hecho de que a partir de la aplicación de este código se haya roto definitivamente el vínculo entre culto y sensibilidad, de tal manera que, por ejemplo, “el sacrificio y los dones ceden el paso a las *ofrendas ascéticas*” y los “mandamientos referentes a la pureza corporal” llegaron a tener incluso más importancia que el “gran culto público”. De este modo, se podría decir que la vida entera se vio reducida al cumplimiento de preceptos que no dejaban espacio para abandonarse a los “propios pensamientos” y a “los deseos del propio corazón”, los que en su insistencia frente al individuo provocaron el *sentimiento de pecado*. Con el dominio teológico-político de la casta sacerdotal –se resume– “el culto se ha convertido en un medio de disciplina (*der Cultus ist zum Zuchtmittel geworden*)”.

Pablo, el sacerdote, el predicador que glorifica en su misión la subordinación ascética para luchar contra la *hamartía*, combate el pecado y distribuye la culpa, se vuelve también enemigo de la mis-

ma sensibilidad, actúa en desmedro de la *aísthesis*, y enfrenta con radicalidad a todo aquello que según su doctrina pudiese atentar contra la posibilidad de la redención. En este cometido, el Apóstol se transforma –a los ojos del historiador del nihilismo– en el adversario más violento de aquel hombre que aún se vincula armoniosamente con la naturaleza y, por ende, con su corporeidad. Su exigencia de entrega lo altera, lo escinde de tal forma que lo convierte en un enemigo de sí mismo, en un necesitado de redención y de gracia. Tal como lo confirma Nietzsche en su lectura del libro *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (1872), del teólogo de Kiev Hermann Lüdemann, texto recomendado para el desarrollo de su investigación del cristianismo por su amigo Franz Overbeck²⁷ y que aquí sólo alcanzaremos a mencionar, es principalmente la dicotomía entre *pneuma* y *sárx*, entre espíritu y carne, la que termina por volver imposible la sustentabilidad del *ánthropos* y lo obliga a su aniquilación como medio absoluto de la redención escatológica.

La historia del nihilismo europeo recorrida a través de ciertos hitos de la teología bíblica decimonónica muestra el modo en que el cristianismo paulino no sólo habría introducido una *skepsis* radical contra la posibilidad de concebir un sentido cosmológico que pudiese derivarse de fundamentos correspondientes a una inmanencia ontológica – es decir, una forma de comprensión del ser que fuese capaz de encontrar en él mismo la justificación de todo cuanto hay, sin necesidad de recurrir a una trascendencia que además sea presentada como poseedora de voluntad propia–; sino que tal visión teológica se habría expresado también directamente y de forma aniquiladora contra el sentido óntico del *anthropos*, identificando el principio del *nihil* en su propia estructura existencial, debiendo éste, por tanto renunciar a su modo de ser para redimirse de las consecuencias de una finitud, de la cual sería además, por cierto, él mismo culpable.

²⁷ Un acápite específico merece la reflexión sobre la influencia del libro de Lüdemann en el concepto nietzscheano de la teología paulina y sus consecuencia antropológicas. Acerca del modo de la recepción, cf. KSA 14: 631-ss. y KSA 6: 23-31.



Bibliografía

Fuente principal

Nietzsche, Friedrich. (1988), *Kritische Studienausgabe*. (=KSA) G. Colli- M. Montinari (ed.), Berlin/ New York: dtv/de Gruyter (15 volúmenes).

Literatura secundaria

Balz, Horst y Schneider, Gerhard. (2005), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, volumen 1, Salamanca.

Baur, Ferdinand Christian. (1867), *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zur einer kritischen Geschichte des Urchristentums*. Segunda edición, Leipzig.

———. (1831), “Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom“, en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), 61 y ss.

Bernoulli, Carl Albrecht. (1908), *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Jena: Eugen Diederichs Verlag.

Dilthey, Wilhelm. (1954), *Gesammelte Werke*, volumen IV, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Havemann, Daniel. (2002), *Der ‘Apostel der Rache’. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* 46, Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Leberecht de Wette, Wilhelm Martin. (1826), *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die kanönischen Bücher des Neuen Testaments*, Berlin.

Lippert, Julius. (1882), *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin: Verlag von Theodor Hofmann.

Lüdeman, Hermann. (1872), *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, Kiev: C. F. Mohr Verlag.

Meijering, Eginhard. (1986), *F. C. Baur als Patristiker: die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie und Quellenforschung*, Amsterdam: J. C. Gieben.

- Oehler, Max. (1942), *Nietzsches Bibliothek*, Weimar: Nietzsche-Archiv.
- Tolstoi, L. (1885), *Ma Religion*, Paris: Librairie Fischbacher.
- Trebolle, Julio. (1998), *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid.
- Weiss, H. F. (1971), "Urchristentum", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. volumen 11, 356-359.
- Wellhausen, Julius. (1883), *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Druck und Verlag von G. Reimer.



NIETZSCHE: LA VOLUNTAD DE PODER COMO INTERPRETACIÓN

Carlos Gutiérrez Lozano
Universidad Pontificia de México

Introducción

“**E**ste mundo es voluntad de poder – y nada más” (Nietzsche, 2010: 831). Esta frase expresa con profunda claridad la concepción madura de Nietzsche. La nunca escrita obra maestra de Nietzsche era una elaboración de este concepto. Con tal filosofía Nietzsche busca, como se detallará a continuación, pensar el ser en conceptos no metafísicos como sustancia o esencia, que se caracterizan por su permanencia y duración en el tiempo, más allá del cambio y del devenir.

Por medio de la voluntad de poder, Nietzsche pretende explicar el surgimiento y desarrollo de la realidad, así como el surgimiento y la decadencia de la cultura occidental. La clave está, según el filósofo de Röcken, en descubrir y aceptar que la voluntad de poder no es unitaria, sino que el hombre, y no solamente él, como se verá, sino todo lo que hay, es una multi-



plicidad de voluntades de poder y que cada una de ellas tiene variadas manifestaciones.¹

1. Surgimiento y descripción de la voluntad de poder

Si bien el término *voluntad de poder* es originario de Nietzsche, podemos encontrar en él diversas influencias que pertenecen a diversas épocas de la historia del pensamiento y que son diversamente asimiladas y superadas en un concepto radicalmente nuevo: desde Aristóteles,² Spinoza³ y Leibniz⁴ hasta

¹ Que Nietzsche hable indistintamente de voluntad de poder o voluntades de poder ha tenido una gran repercusión en la historia de la interpretación de su pensamiento. Müller-Lauter defiende la pluralidad de voluntades de poder a partir de numerosos fragmentos póstumos de Nietzsche y señala que cuando Nietzsche habla en singular de voluntad de poder lo hace significando tres cosas: la voluntad de poder como la *única cualidad* en que consiste todo lo que hay; la voluntad de poder como determinación general (o forma de expresión) de un ámbito determinado del ser (voluntad de poder como naturaleza, vida, sociedad, etc.); la voluntad de poder como una voluntad de poder especial, distinta de toda otra. Cf. Müller-Lauter, 1999: 44-53.

² Nietzsche retoma el concepto aristotélico de movimiento como central en la naturaleza y reconoce en Aristóteles el esfuerzo por una comprensión inmanentista de la realidad (en contra de Platón que tiene una visión trascendente), pero rechaza la noción de fundamento igual que la noción de causa eficiente externa, es decir, rechaza que haya un motor que mueva desde afuera lo movido. Cf. Abel, 1998: 9-15.

³ Nietzsche se siente identificado con Spinoza en la negación de la libertad de la voluntad, de las metas, del orden moral del mundo, del mal. Pero se aleja de Spinoza, cuando éste considera que el mayor poder está en la razón, pues Nietzsche ve la razón como derivada de las afecciones y de las voluntades de poder. Cf. Abel, 1998: 49-59.

⁴ Nietzsche retoma el concepto dinámico de fuerza de Leibniz como algo interno y no en sentido mecánico (externo) como lo entienden Galileo, Descartes y Newton, así como la visión leibniziana da la pluralidad de perspectivas propias de las mónadas. Pero no comparte la idea leibniziana de las mónadas como unidades metafísicas, pues las fuerzas de voluntades

Schopenhauer.⁵ Los pasos llevados a cabo por Nietzsche pueden resumirse de la siguiente manera (cf. Abel, 1998: 6-38): el poder extrínseco en Aristóteles (causa eficiente) pasa, a través de Leibniz, a ser intrínseco, endógeno: no hay, para Nietzsche, movimientos transitivos provocados desde fuera, sino que todo se despliega intrínsecamente. La voluntad de poder es inmanencia pura. Al mismo tiempo, Nietzsche declara que no hay cuerpos o cosas, sino que todo es poder. Pero, en seguimiento de Schelling, el poder no es ciego, sino que es inteligente; de ahí el nombre de voluntad, el poder inteligente es voluntad: “de esta manera, la voluntad en <la voluntad de poder> es ya siempre elemento en un poder que se despliega realmente” (Gerhardt, 2000: 353). E inversamente toda voluntad es deseo de poder. Así pues, el constructo <voluntad de poder> es autorreferencial: “cada querer real debe ser visto ya siempre como acontecimiento de poder y cada acontecimiento de poder debe captarse como encarnación de una voluntad [...] <Voluntad de poder> es una unidad que se interpreta a sí misma” (Gerhardt, 2000: 353). Finalmente, dado que no hay un poder, sino fuerzas o poderes dinámicos, tiene

de poder no son constantes ni eternas. Tampoco comparte la unidad metafísica que subyace al pensamiento de Leibniz, sino que parte de la necesaria relacionalidad de los complejos de voluntades de poder unos con otros y unos contra otros. Cf. Abel, 1998: 15-28.

⁵ La influencia de Schopenhauer en Nietzsche es explícita y no hace falta reparar más en ella. Según Abel, Schopenhauer fue uno de los filósofos que Nietzsche verdaderamente leyó. Y al apropiarse de su pensamiento, pudo superarlo en los siguientes aspectos: Nietzsche no reduce la multiplicidad de formas a una unidad de la voluntad de tipo metafísico como Schopenhauer, pues no hay un <en sí> de las cosas; la voluntad en sus impulsos no es ciega, sino que es en sí misma relación con todas las demás voluntades; la voluntad no está orientada a la conservación del individuo y de la especie, sino al acrecentamiento del poder; Nietzsche niega la alianza entre metafísica y psicología de Schopenhauer, que lleva en última instancia a la negación de la voluntad; finalmente, Nietzsche niega la <voluntad de vivir> como la esencia más íntima de la naturaleza. Cf. Abel, 1998: 59-72.



que hablarse de voluntades en plural, en permanente juego de tensión que resulta en una organización siempre cambiante (de ahí el devenir como clave interpretativa de toda la realidad), que está en relación perspectivista con toda otra organización de voluntades de poder.

El siguiente fragmento póstumo Nietzsche pone el marco de referencia fundamental para las afirmaciones acerca de la voluntad de poder: “que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (que quizá en alguna parte sean posibles otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda *elevación del hombre* lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes –esto recorre mis escritos” (Nietzsche, 2006: 108).

Aquí vemos que la voluntad de poder está relacionada con la interpretación, con el perspectivismo, con la verdad. Interpretación, perspectividad y verdad serán, entonces, las claves de este filosofema nietzscheano, las cuales se analizarán más abajo. Pero Nietzsche inicia desde muy atrás. De hecho, Nietzsche habla en sus fragmentos póstumos de la voluntad de poder como ‘ley natural’, vida, arte, moral, política, ciencia y religión; y en otro fragmento habla de la voluntad de poder como ‘naturaleza’, vida, sociedad, voluntad de verdad, religión, arte, moral y humanidad. Para Nietzsche, lo opuesto a la voluntad de poder es voluntad de nada (cf. Nietzsche, 2006: 530-531).

Así pues, en tanto ensamblaje fundamental de la filosofía nietzscheana, la voluntad de poder es desplegada es todo ámbito posible: desde el físico y el biológico, pasando por el psicológico y hasta el ámbito epistemológico (que incluye la voluntad de verdad) y el metafísico. Veamos algunas afirmaciones importantes al respecto.

2. La voluntad de poder en el ámbito físico, biológico y psicológico

Cuando Nietzsche habla de voluntad de poder no piensa solamente en el concepto tradicional antropológico de voluntad, sino que lo aplica consecuentemente a su tarea destructiva: no hay hechos o cosas, sino únicamente sucesos o acontecimientos en eterno devenir. Para Nietzsche la voluntad de poder es el impulso energético de todo acontecer en absoluto, el principio dinámico de todo cuanto hay; y dado que la voluntad de poder es múltiple, no hay sucesos o acontecimientos estables, sino que todo está en relación de conservación y aumento de poder, es decir, en relación perspectivista, con todo lo demás. Con esta interpretación de la voluntad de poder Nietzsche sabe que rebasa el aspecto meramente físico. La voluntad de poder es el elemento fundamental de todo cuanto existe, sin entender este elemento fundamental en el sentido de nuevo fundamento o en el sentido de elemento último e inmutable de la realidad, ya sea físico (en substitución de átomo, materia o energía) o metafísico (en substitución de esencia o idea). Nietzsche escribe: “un *quantum* de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste [...]. Por eso lo llamo un *quantum* de ‘voluntad de poder’ [*Wille zur Macht*]: con lo cual se expresa el carácter que no puede *ser* suprimido en el orden mecánico sin que se suprima este orden mismo [...]. Entonces no quedan ya cosas, sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con todos los otros *quanta*, en su <producir efectos> sobre éstos mismos” (Nietzsche, 2006: 533-534).

Günter Abel comenta al respecto: “Nietzsche nombra <voluntades-de-poder> a los centros de poder dinámicos que se organizan pluralmente, a cuya actividad relacional se debe todo lo que es real y vivo en su qué, en su cómo y en su flujo continuo e inacabable de devenir y transcurrir” (Abel, 1998: 5).

Nietzsche rebasa el simple materialismo al caracterizar el poder en que consiste la voluntad de poder como el elemento fundamental de todo lo que existe. Aún más, no hay nada fuera



de la voluntad de poder, sino que todo lo demás es derivación suya: “que toda fuerza motora es voluntad de poder, que no hay que añadir ninguna fuerza física, dinámica o psíquica” (Nietzsche, 2006: 560).

El poder que es la voluntad de poder adquiere una expresión significativa (nunca la única posible) en el hecho de la vida. La voluntad de poder es, pues algo fundamentalmente referido a la vida, y a su crecimiento y expansión. Este punto le valió a Nietzsche durante mucho tiempo ser considerado un filósofo vitalista. Pero Nietzsche no tomó nunca la vida como categoría fundamental, ya que claramente señala que “la vida es meramente un *caso particular* de la voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 560). De ahí que Nietzsche se pregunte nuevamente por la vida y concluya: “¿Pero *qué es la vida*? Aquí es necesaria, por lo tanto, una versión más precisa del concepto <vida>: mi fórmula para ello reza: la vida es voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 134,166).

Esto quiere decir que la vida es de suyo, como todo otro acontecimiento, conservación y aumento del poder último en que consiste todo lo que existe. Nietzsche arremete fuertemente contra el naciente darwinismo que buscaba la conservación de la vida en la adaptación a las condiciones externas. Nietzsche ve las cosas exactamente al revés: “la vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más <exterior>” (Nietzsche, 2006: 211). La vida es, pues, despliegue de poder y búsqueda de incremento de poder desde dentro y por sí mismo. Por lo anterior, Nietzsche pone a la vida, no como simple acontecimiento biológico, sino como manifestación de la voluntad de poder, en relación cuasi de sustitución por el ser, que es de origen metafísico, pues afirma que: “la vida como la forma del ser que nosotros mejor conocemos es específicamente una voluntad de acumulación de fuerza” (Nietzsche, 2006: 536). Con todo, podemos decir que bajo un cierto aspecto Nietzsche utiliza vida y voluntad de poder como sinónimos, en el sentido de utilizarlo como medio sintético de referencia para la pluralidad de voluntades de poder.

Así como la voluntad de poder en cuanto poder en sí se manifiesta en la vida, así la vida se manifiesta de manera específica en el hombre. “*El hombre como una multiplicidad de <voluntades de poder>: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas*” (Nietzsche, 2006: 52). El ser humano, aquel que ha provocado la muerte de Dios, aquel que vive de diferentes maneras el nihilismo, aquel que se sabe llamado a superarse a sí mismo en el superhombre, aquel que aspira a vivir en el eterno retorno de lo mismo... el hombre, su naturaleza y devenir, su mundo y su realidad, no es otra cosa que un complejo de voluntades de poder en relación dinámica de apoderamiento. El ser humano, como la vida y como todo lo que existe, es una organización ulterior de la voluntad de poder en cuanto acrecentamiento de poder, pues “cuando se *ha alcanzado* el poder sobre la naturaleza, se puede utilizar este poder para seguir formándose libremente a *sí mismo*: la voluntad de poder como autoelevación y fortalecimiento” (Nietzsche, 2006: 163).

La tradición metafísica habla del hombre como punto máximo del desarrollo del mundo, sea en sentido espiritual o material, pero Nietzsche no pretende justificar el humanismo metafísico o el principio antrópico de las ciencias naturales, sino mostrar que todo lo que hay, la realidad toda, desde la minúscula partícula hasta el hombre es una organización de voluntades de poder, organización siempre cambiante que surge de la relación de tensión entre estas mismas voluntades.

Por otra parte, la tradición metafísica distinguió en el hombre el poder intelectual y el poder volitivo y subordinó éste a aquél. La facultad intelectual ha sido desde entonces el rasgo definitorio del ser humano: *animal rationale*. Aquí Nietzsche se separa radicalmente de la concepción tradicional de la voluntad: “¿Es la <voluntad de poder> una especie de <voluntad> o es idéntica al concepto de <voluntad>? ¿Significa lo mismo que apetecer? ¿O que dar órdenes? ¿Es la <voluntad> de la que Schopenhauer opina que es el <en sí de las cosas>?: mi tesis es: que la *voluntad* de la psicología que ha habido hasta ahora es una generalización injustificada, que esa voluntad *no existe en absoluto*, que en lugar de



captar la configuración de una única voluntad que *se ha determinado* en muchas formas, se ha *suprimido* el carácter de la voluntad al *substraerle* el contenido, el punto hacia el que se dirige: éste es el caso en altísimo grado en *Schopenhauer*: es una mera palabra vacía aquello a lo que llama <voluntad>. Todavía menos se trata de una <voluntad de vivir>: pues la vida es meramente un *caso particular* de la voluntad de poder, - es enteramente arbitrario afirmar que todo aspire a dar el salto a esta forma de la voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 560).

Si la voluntad de poder es poder, entonces tenderá necesariamente a imponerse a lo demás, especialmente a los obstáculos que se le atraviesen. Esto se verifica en la naturaleza, pero de manera especial en el hombre, el cual, según Nietzsche, se impone a los obstáculos reafirmando su voluntad: “que todos los <fines>, todas las <metas>, todos los <sentidos> no sean sino formas de expresión y metamorfosis de una única voluntad que es inherente a todo acontecer, la voluntad de poder; que tener fines, metas, intenciones, que *querer* sea en general tanto como querer-llegar-a-ser-más-fuerte, querer crecer, y querer, además, los *medios para ello*... Todas las evaluaciones no son sino consecuencias y perspectivas más estrechas *al servicio de esta única voluntad*: el evaluar mismo no es sino esta voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 393-394).

De esto se sigue que las cosas y su sentido no están dados por sí mismos, que no hay una naturaleza finalizadora en el mundo, sino que son productos de las interpretaciones humanas y éstas son a su vez expresiones de la voluntad de poder. Toda la cultura occidental ofrece un buen ejemplo de esto, pues “el hombre finalmente no vuelve a encontrar en las cosas nada que no haya introducido él mismo en ellas: el volver a encontrar se llama ciencia, el introducir - arte, religión, amor, orgullo” (Nietzsche, 2006: 130). Asimismo, Nietzsche explica el surgimiento de la creencia en el sentido de las cosas como una expresión de nuestra incapacidad: “quien no sabe introducir su voluntad en las cosas introduce en ellas al menos un sentido: es decir, cree que hay ya allí dentro una voluntad (principio [*Princip*] de la <fe>)” (Nietzsche, 2002: 36).

El imponerse frente a lo otro se vive también frente a los otros, es decir, en las relaciones humanas. Nietzsche afirma que: “se favorece el propio yo siempre a costa del otro; la vida vive siempre a expensas de otra vida. - Quien no comprende esto no ha hecho aún en él mismo el primer paso hacia la probidad” (Nietzsche, 2006: 138).

Este pequeño esbozo de manifestaciones de la voluntad de poder desde el ámbito físico hasta el antropológico, podría hacer pensar que Nietzsche está en acuerdo con la interpretación habida hasta ahora de que el hombre es esencialmente distinto de lo orgánico y lo biológico. Pero nada más alejado del pensamiento nietzscheano: si las voluntades de poder en tanto que *quanta* de poder, como se verá más adelante, son simplemente interpretación, entonces entre los complejos de voluntades de poder que forman o construyen lo inorgánico, lo biológico y lo humano no hay diferencia esencial alguna, sino sólo de grado. En palabras de Günter Abel: “esto significa, que no es posible una separación de los ámbitos de ser en inorgánico, orgánico, conciencia y pensamiento consciente, que no hay en definitiva alguna diferencia cardinal entre cristal, planta, animal y hombre” (Abel, 1998: 3). Así, cuando Nietzsche habla del mundo, no lo entiende como una unidad o como constituido a partir de algo previo: el mundo “es la totalidad que se traslada continuamente en sus configuraciones estructurales, no la unidad, sino el conjunto de los centros de poder que actúan unos con otros y unos contra otros” (Abel, 1998: 4).

3. La voluntad de poder en el ámbito metafísico-moral

Consecuentemente, Nietzsche busca salir al paso de la concepción metafísica del mundo, oponiéndole la categoría de la voluntad de poder. Así, afirma tajantemente que “la esencia más íntima del ser es voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 534). El ser, más que un ente superior o más que un principio metafísico inexistente, es, según Nietzsche, poder que busca incrementarse y mantenerse. Esta visión dinámica y fluctuante del ser tiene su repercusión lógica en su intento de recuperar el devenir frente a lo inmutable:



“*imprimir* al devenir el carácter del ser - ésta es la suprema *voluntad de poder*” (Nietzsche, 2006: 221),⁶ pues “la <voluntad de poder> no puede haber devenido” (Nietzsche, 2006: 375).

Las anteriores afirmaciones le han valido a Nietzsche el reproche de caer nuevamente en la visión metafísica del mundo: simplemente ha cambiado la categoría de ser por voluntad de poder y la inmutabilidad por el eterno devenir. Sin embargo, estas afirmaciones no se sostienen, pues Nietzsche busca pensar al ser en cuanto poder, en cuanto interpretación y perspectividad, y esa es una nueva manera de acercarse al ser, la cual es mucho más fiel al continuo devenir que es la vida, al continuo devenir que es la voluntad de poder. Con Torres Vizcaya podemos afirmar que “la vida entendida como voluntad de poder representa el intento de, por una parte, huir de la fundamentación como principal argumento y ejercicio filosófico y, por otra, de hallar una instancia destructora y desestructurante que realice la práctica filosófica desde otras vertientes” (Torres Vizcaya, 2005: 190).

Finalmente, como la metafísica y la moral están íntimamente relacionadas, la voluntad de poder se expresa en la genealogía de la moral. De manera general, Nietzsche afirma que las formas enmascaradas de la voluntad de poder son la aspiración a la libertad, la integración en el orden: la sumisión y el amor, y el sentimiento del deber (*cf.* Nietzsche, 2006: 200-201). Más arriba mencionamos que la voluntad de poder se expresa como apoderamiento de otras voluntades de poder y en ese proceso surgen lo que llamamos cosas, o bien se supone ya un sentido en ellas. De la misma manera, la voluntad de poder es la causante de las valoraciones en general y de las morales en particular: Así, “cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores” (Nietzsche, 2002: 63).

⁶ Esta es una de las frases decisivas en que se apoya Heidegger para determinar que Nietzsche jamás abandonó el esquema platónico, sino que sólo lo invirtió y lo llevó a sus últimas consecuencias.

Así como con la metafísica, así Nietzsche rechaza también la moral que va contra los valores de la vida y de la voluntad de poder. Nietzsche establece una nueva escala de valores, transvalorando los anteriores: “¿Qué es bueno? - Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el ser humano. ¿Qué es malo? - Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? - El sentimiento de que el poder ha vuelto a crecer, - de que una resistencia ha vuelto a quedar superada” (Nietzsche, 2006: 670).

La afirmación anterior le ha valido a Nietzsche el título de inmoralista por excelencia, siguiendo la conocida frase de “si no hay sentido, todo está permitido”, pero tal título no parece ajustarse a la realidad, pues Nietzsche previene ya claramente de ese peligro y advierte: “no confundir el *libertinage* [libertinaje], el principio del <laissez aller> [dejar que las cosas vayan a su aire] con la *voluntad de poder* (que es el principio *contrario* del anterior)” (Nietzsche, 2006: 651).

4. Voluntad de poder como voluntad de verdad o crítica al logos

Cuando Nietzsche habla de la voluntad de verdad, recuérdese que tiene en cuenta que el hombre es una multiplicidad de voluntades de poder y que cada una de ellas se expresa de diferentes maneras. El hombre es el conflicto de las voluntades –y de las interpretaciones– que quieren imponerse unas a otras. Según Nietzsche, la voluntad de verdad se ha impuesto en el hombre y en la historia, haciendo que otras voluntades de poder hayan sido minimizadas y que el hombre haya sido considerado como una sola voluntad, olvidándose de las demás: “la <voluntad de verdad>, en este estadio, es esencialmente un *arte de interpretación*; lo que aún implica fuerza de interpretación” (Nietzsche, 2006: 250). Para Nietzsche esto significa un acortamiento del hombre y de la vida: “la humanidad ha repetido siempre la misma falta: la de hacer de un medio para vivir un *criterio de la vida*” (Nietzsche, 2006: 584).



4.1 *Voluntad de verdad y conocimiento*

Como ya hemos apuntado, Nietzsche subordina el conocimiento a la voluntad, puesto que “sin una intención no podemos pensar una atracción. - La voluntad de apoderarse de una cosa o de defenderse de su poder y rechazarla – es *eso* lo que <comprendemos>: sería una interpretación que podríamos necesitar” (Nietzsche, 2006: 101). O más sucintamente: “¿Qué puede ser únicamente el *conocimiento*? - <interpretación>, *no* <explicación>” (Nietzsche, 2006: 102). Si el conocimiento es interpretación, entonces es también voluntad de poder y es entonces conservación y aumento de poder al servicio de la vida. De aquí se desprende que el conocimiento está en relación directa con la utilidad del mismo para la vida. Nietzsche mismo lo afirma: “voluntad de poder como *conocimiento*. No <conocer>, sino esquematizar, imponer al caos regularidad y formas suficientes de manera que satisfaga nuestra necesidad práctica. En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: la necesidad, no de <conocer>, sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular [...] Aquí no ha trabajado una <idea> preexistente: sino la utilidad, ya que sólo cuando vemos las cosas de forma tosca e impositivamente igualitaria, llegan a ser para nosotros calculables y manejables [...] Las categorías son <verdades> sólo en el sentido en que condicionan nuestra vida” (Nietzsche, 2006: 579).

El hombre experimenta la vida como contradictoria y llena de absurdos y sinsentidos. Pero esa vida le parece intolerable y busca la comodidad de los conceptos y categorías, que hacen de la vida algo estable y, por tanto, manejable. Por ello Nietzsche escribe: “la fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabajaba al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: - con <substancia>, <sueto>, <objeto>, <ser>, <devenir> no se trata de verdades metafísicas. - Los poderosos son los que han convertido en ley los nombres de las cosas: y entre los poderosos son los mayores artistas de la abstracción quienes han creado las categorías” (Nietzsche, 2006: 181).

Toda la cultura occidental ofrece un buen ejemplo de esto, pues, como ya mencionamos más arriba, “el hombre finalmente no vuelve a encontrar en las cosas nada que no haya introducido él mismo en ellas: el volver a encontrar se llama ciencia, el introducir - arte, religión, amor, orgullo” (Nietzsche, 2006: 130).

Por consiguiente, Nietzsche ve en la voluntad de verdad un falso apropiarse de la cosas: “*embriaguez de la dialéctica*, como conciencia de ejercer con ella un dominio sobre sí –como instrumento de la voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 107); la voluntad de verdad es como un hacer firme, hacer durable el cambio de significado de lo que deviene y cambia hacia el ente (cf. Nietzsche, 2006: 260).

De todo lo anterior, Nietzsche concluye que el conocimiento depende de la voluntad de poder y que ésta tiene grados: “la *medida* del querer-conocer depende de la medida del crecimiento de la *voluntad de poder* de la especie: una especie capta tanta realidad como capacidades tiene *para dominarla, para ponerla a su servicio*” (Nietzsche, 2006: 561). Con todo, la voluntad de verdad muestra para Nietzsche una cierta claudicación frente a lo real: “<voluntad de *verdad*> - como *impotencia de la voluntad de crear*” (Nietzsche, 2006: 250).

En definitiva, la crítica de Nietzsche al conocimiento metafísico tradicional se centra en mostrar el carácter derivado del mismo. Recuérdese que Nietzsche propone en lugar de la teoría del conocimiento una doctrina perspectivista de las afecciones. No es el conocimiento el acceso originario a la realidad, sino la afección. No hay objetos de conocimiento, sino una lucha de interpretaciones de la cual surgen las cosas como conjuntos oscilantes; no hay sujeto de conocimiento sino organizaciones de voluntades de poder en relación de poderamiento con las demás.

Nietzsche desarrolla con cierta amplitud en sus fragmentos póstumos cómo la voluntad de verdad se expresa claramente en la formación de la lógica, la cual llegó a ser el punto de referencia por excelencia de la cultura occidental. La lógica es, pues, una cierta interpretación del mundo, interpretación que ya no está



al servicio de la vida, puesto que trabaja con conceptos fijos y determinados que se aplican por igual a toda la realidad. Así, “la lógica es el intento *de concebir, o mejor dicho, de hacer formulable, calculable el mundo real de acuerdo con un esquema de ser puesto por nosotros...*” (Nietzsche, 2006: 263-264). Siguiendo con la lógica y las categorías de la razón, Nietzsche afirma que “se alcanzó un punto en el que se las compendió, se las llevó a conciencia como un todo, - y en el que se las *impuso por orden...* es decir, en el que actuaron como *imponiéndose dando órdenes...* Desde entonces tuvieron validez como *a priori...*, como más allá de la experiencia, como irrecusables... Y, sin embargo, quizá no expresen sino una determinada adecuabilidad a los objetivos de una raza y una especie -, su mera utilidad es su <verdad>” (Nietzsche, 2006: 549).

4.2 Voluntad de verdad y metafísica

Según lo anterior, Nietzsche considera que la lógica fue el instrumento privilegiado por toda la tradición occidental, pero de manera especial en la metafísica, la cual, como sabemos, es descartada por Nietzsche por ponerse al servicio de un mundo ilusorio más allá de la vida. De ahí que Nietzsche declare tajantemente: “todo este desarrollo de la filosofía [es la] historia del desarrollo de la *voluntad de verdad*” (Nietzsche, 2006: 235). Y nuevamente remarca la íntima relación entre metafísica y moral: “¡Pero el *valor* se basaba hasta ahora en prejuicios morales, sobre todo el valor de la filosofía!” (Nietzsche, 2006: 117).

La metafísica, para Nietzsche, no parte de principios absolutos e indemostrables, sino de una cierta creencia. Y escribe: “ya la creencia en los cambios presupone la creencia en *algo que <cambia>*. La razón es la filosofía de *lo aparente a la vista*” (Nietzsche, 2006: 121). La metafísica no es otra cosa que una interpretación del mundo entre otras tantas, pero “en verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo. (El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR)*” (Nietzsche, 2006: 122).

Podemos resumir las críticas de Nietzsche a la voluntad de verdad y su expresión en la metafísica con el siguiente fragmen-

to: “pero la verdad no está considerada como supremo criterio de valor, ni menos aún como poder supremo. La voluntad de apariencia, de ilusión, de equivocación, de devenir y cambiar (de equivocación objetiva) está considerada aquí como más honda, más originaria, más metafísica que la voluntad de verdad, de realidad, de ser: –éste último es incluso una mera forma de la voluntad de ilusión.” (Nietzsche, 2006: 697) Y en otro fragmento: “*que es muy verosímil la suposición: la verdad, la voluntad de verdad es en realidad algo totalmente diferente e incluso sólo un DISFRAZ.*” (Nietzsche, 2006: 227)

Finalmente, queremos poner como conclusión de este apartado un fragmento que Nietzsche ha escrito como proyecto, como herramienta de trabajo, pero que engloba los aspectos anteriores: “para: *la voluntad de verdad*. 1. Tesis. El modo de pensar *más fácil* vence sobre el más difícil –como *dogma: simplex sigillum veri* [lo simple es el sello de lo verdadero].– *Dico*: que la *claridad* deba demostrar alguna cosa a favor de la verdad, eso es una perfecta puerilidad... 2. Tesis. La doctrina del *ser*, de la cosa, de tantas y tantas unidades fijas, es *cien veces más fácil* que la *doctrina* del *devenir*, de la evolución 3. Tesis. La lógica fue pensada como *facilitación*: como *medio de expresión*, – no como verdad... Más tarde *produjo efecto* como verdad...” (Nietzsche, 2006: 706).

Dada la importancia que Nietzsche da a la relación entre metafísica y moral, la voluntad de verdad se verá necesariamente afectada por la moral. Según Nietzsche, detrás del deseo de poder de la voluntad de verdad está nuevamente la valoración moral de la existencia y de la vida. Así lo expresa en el siguiente fragmento: “el origen de nuestras estimaciones de valor: en nuestras necesidades. ¿No habrá que buscar también el origen de nuestros aparentes <conocimientos> sólo en *estimaciones de valor más antiguas* que están tan firmemente incorporadas que forman parte de nuestra constitución básica? ¿De manera tal que, en realidad, sólo necesidades *más recientes* entran en conflicto con el *resultado de necesidades más antiguas*?” (Nietzsche, 2006: 188)

La visión moral del mundo predetermina la orientación de la voluntad de verdad. Y es aquí donde Nietzsche escribe más



enfáticamente al respecto: “expresado moralmente: *el mundo es falso*. Pero, en la medida en que la moral misma es una porción de este mundo, la moral es falsa. La voluntad de verdad es un *hacer-fijo*, un *hacer-verdadero-permanente*, un *quitar-de-la-vista* aquel carácter *falso*, una reinterpretación del mismo como *ente*” (Nietzsche, 2006: 260-261).

Aquí nuevamente nos encontramos con el hecho tantas veces puesto de relieve por Nietzsche de que la moral se sustenta en una mentira acerca de la realidad del mundo y de la vida. En un fragmento póstumo que hace referencia a su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche comenta que el mérito de tal obra consiste en que “aquí falta la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente: sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa <verdad>, esto es, para *vivir*... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia...” (Nietzsche, 2006: 491).

Y en otro fragmento: “*El nacimiento de la tragedia* cree en el arte sobre el trasfondo de una creencia diferente: que *no es posible vivir con la verdad*; que la <voluntad de verdad> es ya un síntoma de degeneración” (Nietzsche, 2006: 682).

4.3 Sobre el concepto nietzscheano de verdad

De lo anterior se desprende con naturalidad la crítica constante de Nietzsche al concepto tradicional de verdad.⁷ Nietzsche considera que el concepto de verdad como adecuación es una posición metafísica contraria a la vida. La negación de la realidad tal como es, ha hecho surgir el concepto de verdad. “El mundo que *en algo*

⁷ Wolfgang Schiller señala que no hay un concepto unívoco de verdad en Nietzsche, pues unas veces se trata de una consciente posición autorreferencial de la teoría del conocimiento y otras es una función perspectivista de la voluntad de poder. Cf. Schiller, 2000: 350.

nos concierne es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre ‘fluyendo’, como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad; porque - no hay <verdad>” (Nietzsche, 2006: 108).

Pero ya hemos dicho que el ser humano ha impuesto orden y estabilidad a este mundo caótico y en devenir, de tal manera que: “el hombre busca <la verdad>: un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo *verdadero* – un mundo en el que no se sufra: contradicción, engaño, cambio – icausas del sufrimiento! No duda de que haya un mundo como debe ser: quisiera buscar el camino que conduce a él” (Nietzsche, 2006: 249).

El concepto tradicional de verdad es una derivación de la lógica y ésta ya ha sido criticada como instrumento de la voluntad de poder. “En ese caso la lógica sería un imperativo, *no* para el conocimiento de lo verdadero, sino para poner y arreglar un mundo *que debe llamarse verdadero para nosotros* [...] La proposición no contiene, por lo tanto, un *criterio de verdad*, sino un *imperativo* acerca de *lo que DEBE valer como verdadero*” (Nietzsche, 2006: 263-264).

Por lo tanto, la verdad no será sino otra cosa que el hombre “introduce” en el mundo, para luego proyectarla como algo trascendente a él mismo. “La verdad no es, por lo tanto, algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, — sino algo *que hay que crear* y que da el nombre a un *proceso*, mejor aún, a una voluntad de subyugar que en sí no tiene fin: introducir verdad como un *processus in infinitum*, un *determinar activo*, *no* un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la <voluntad de poder> [...] El hombre proyecta su impulso de verdad, su <meta> en cierto sentido fuera de sí, como mundo *ente*, como mundo metafísico, como <cosa en sí>, como mundo ya existente” (Nietzsche, 2006: 260-261).

La voluntad de verdad hace de la verdad no aquello que es, sino aquello que conviene que así sea para garantizar una cierta estabilidad, aunque ello signifique que la vida se ponga al servicio de un más allá, inexistente para Nietzsche. “*La estimación de valor*



<yo creo que esto y aquello es así> como ESENCIA de la <verdad> [...] La *confianza* en la razón y en sus categorías, en la dialéctica, o sea la *estimación de valor* de la lógica sólo demuestra la *utilidad* demostrada por la experiencia: *no su <verdad>*” (Nietzsche, 2006: 242-243).

En última instancia la verdad tiene mucho menos que ver con la realidad que con la fuerza de la voluntad de poder: “el método de la verdad *no* se ha encontrado por motivos surgidos de la verdad, sino por *motivos de poder*, de *querer-ser-superior*” (Nietzsche, 2006: 649).

La verdad como adecuación es una mentira necesaria para la vida: “*la verdad es la forma de error*, sin la cual una determinada clase de seres vivos no podría vivir. El valor para la vida decide últimamente” (Nietzsche, 2010: 506).⁸ Pero una mentira urdida por los hombres pequeños que no han asimilado la muerte de Dios, que no han vivido hasta el final el nihilismo, que no se han superado en el superhombre, que no han incorporado el pensamiento de los pensamientos, el pensamiento del eterno retorno: “el *mundo ficticio* del sujeto, la sustancia, la <razón>, etc. es *necesario* -: hay en nosotros un poder que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente. <Verdad> - voluntad de dominar la multiplicidad de las sensaciones [...] *Por consiguiente*, el <conocimiento> tiene que ser otra cosa: tiene que precederle una voluntad de hacer cognoscible, una especie del devenir mismo tiene que crear la *ilusión del ente*” (Nietzsche, 2006: 259).

Nietzsche esboza un concepto de verdad no metafísico, al poner la verdad al servicio de la voluntad de poder. Porque si la verdad es una función de la voluntad de poder y ésta es interpretación, entonces la verdad no será otra cosa que interpretación.

⁸ Schüssler comenta al respecto: “la verdad se devela como error, pero un error que es útil para la vida. Pues esta ‘verdad’ es un medio indispensable –al menos para ‘el hombre más común y virtuoso’, el hombre impregnado por la metafísica de las ideas– para mantenerse vivo en medio de una realidad que no es más que caos, cambio, alteración y sufrimiento” (Schüssler, 2001: 61).

Pero esta frase ya no es ninguna verdad absoluta, sino que inaugura un nuevo horizonte de pensamiento, ya que si la verdad es interpretación, nunca puede ser única pues “encierra su propia relatividad, perspectividad y necesidad de interpretación” (Abel, 1998: 155). Günter Abel precisa la concepción nietzscheana de verdad: “verdad ocurre cuando el contenido en cuestión está en una relación inmediata de vinculación tal con la perspectiva fundamental dominante, fijante en su época, es decir, la interpretación de aquello que vale como ente y como verdad, que aparece como algo que sólo aclara y explica, por consiguiente pertenece a aquello, que vale como real” (Abel, 1998: 153).

O más sencillamente: “verdad es la interpretación cada vez más fuertemente creída” (Abel, 1998: 156). Por supuesto, esta concepción no metafísica de verdad tiene su criterio de verdad en el aumento de poder, o sea en la interpretación.

Lo anterior inclina a pensar que Nietzsche ha caído en un círculo vicioso de la interpretación que se interpreta a sí misma. Pero veremos en el apartado siguiente que la voluntad de poder no es un callejón sin salida, sino una real posibilidad posmetafísica del pensar.

5. Voluntad de poder como interpretación y perspectividad

Consideramos que la exposición anterior muestra con claridad que la voluntad de poder es un eje privilegiado del pensamiento nietzscheano, pero que tal filosofema es mucho más amplio, profundo y multifacético de lo que muchos han querido comprender. La voluntad de poder es, en última instancia, otro comienzo con relación a toda la historia de la filosofía entendida como metafísica. Desarrollemos un poco esta afirmación.

La voluntad de poder está en conexión con conceptos fundamentales de la tradición metafísica como realidad, substancia, ser, esencia, etc. pero parece claro que su acceso a lo que hay supera el ámbito nihilista de la metafísica y abre al ser de nuevas maneras, no solamente haciendo uso de otras categorías metafísicas como la relación, el devenir o la perspectiva, sino haciendo ver que éstas



categorías no son unívocas y permanentes sino siempre susceptibles de revisión debido a su carácter eminentemente interpretativo. Y es que toda la exposición anterior permite concluir que “el acontecimiento-de-la-voluntad-de-poder se lleva a cabo como *acontecimiento-de-interpretación*. En ella se fundamenta el <carácter interpretativo> de todo acontecimiento” (Abel, 1998: 133).

Así, tenemos que Nietzsche piensa la realidad no en términos de substancialidad o de una unidad esencial lógica, sino en términos de relacionalidad, y esto significa, en su pluralidad de perspectivas. De tal manera que la voluntad de poder no puede ser entendida en términos de representación de la realidad, sino únicamente como construcción siempre perspectivista e interpretante de la misma. “Las voluntades-de-poder que interpretan perspectivamente no representan, es decir, no reflejan un mundo, sino construyen, producen realidad, son los procesos de engendrar el mundo” (Abel, 1998: 23).

Pero tal engendrar mundo sólo puede entenderse desde la voluntad de poder. Ahora bien, toda voluntad de poder es un apoderarse, un llegar a ser señor sobre algo. Este apoderarse, a su vez, sólo puede ser concebido como un reinterpretar, como una nueva interpretación, de tal manera que todo constructo real se puede describir como “una cadena continuada de signos de interpretaciones siempre nuevas” (Abel, 1998: 23). Así pues, la voluntad de poder entendida fundamentalmente como acontecimiento interpretativo destruye el ideal de objetividad con el que siempre contó el pensamiento metafísico; asimismo destruye la idea del conocimiento de verdades objetivas y la idea de sujeto o de subjetividad.⁹ Si Nietzsche aún habla de unidad, lo hace de

⁹ “En tanto que se entienda interpretación como acontecimiento fundamental, pierden su anterior posición central la gran parte de los conceptos fundamentales que hasta ahora determinaban la interpretación occidental del mundo, como por ejemplo sujeto, cosa, substancia, número, objetividad, determinación constante, causa, efecto, fin, meta, legalidad, autoconservación, autorreflexión, así como las interpretaciones de placer/displacer, de la felicidad y de la voluntad libre que habían sido catalogadas como motivos que impulsaban el conocimiento o la acción” (Abel, 1998: 153).

manera muy específica: “toda unidad sólo es unidad en cuanto *organización y juego de conjunto*... por lo tanto una *formación de dominio*, que *significa* algo uno, pero no es uno” (Nietzsche, 2006: 102). Al respecto comenta Müller-Lauter: “unidad es siempre sólo organización bajo el corto señorío de voluntades de poder dominantes” (Müller-Lauter, 1999: 40).¹⁰

Al colocar la voluntad de poder como interpretación, Nietzsche señala la inseparable conexión entre interpretación del mundo y comportamiento consigo mismo. Las acciones son procesos de interpretación, pero estos procesos son pre-rationales, pre-reflexivos, anteriores a toda división, la cual aparece ahora claramente como derivada.

Todo acontecimiento interpreta y es interpretado, estando regido por un círculo de interpretación acontecimienta-lógico. Esto tiene que ser explicado con mayor detenimiento. Con la caracterización de <acontecimienta-lógico> se quiere dar a entender el real llevarse a cabo de las fuerzas de los centros relacionales de poder. Lo real no es ningún en-sí, sino un proceso acontecimienta-lógico, un acontecimiento que interpreta y es interpretado. Dentro de ese proceso surge la realidad, surgen las cosas. Con la caracterización <lógico> se entiende la lógica filosófica, es decir, la que trata de la estructura originaria de la producción de mundo y de sentido. Esta lógica filosófica debe distinguirse claramente de la lógica formal, en el sentido de la conclusión reglamentada. Dado que se trata de la producción de mundo y de sentido tiene que afirmarse la absoluta necesidad, la cual no es ni psicológica, ni metafísica, ni científica, sino de naturaleza lógica. “La necesidad absoluta de las relaciones acontecimientales no permite la conclusión de una ‘razonabilidad’ que estuviera detrás, de una razón en la cosa” (Abel, 1998: 164). Pero el que no haya ninguna razón detrás no quiere decir que los acontecimientos estén sujetos al capricho;

¹⁰ Más adelante afirma que “lo que Nietzsche cada vez nombra una voluntad de poder, es fácticamente juego en contra o conjunto de muchas voluntades de poder que, a su vez, están organizadas en unidades” (Müller-Lauter, 1999: 52).



antes bien, ocurren con necesidad, pues “el discurso de la naturaleza ‘lógica’ se refiere a la necesidad interna y absoluta de esta originaria realización de acontecimiento” (Abel, 1998: 167). Los procesos son un querer y un deber al mismo tiempo.

Si así se dan las cosas o la realidad, así debe darse el pensar sobre ella: “[los] pensamientos se llevan a cabo necesariamente como eventos mediados por signos en el lenguaje y esencialmente interpretativos de signos” (Abel, 1998: 167). La conciencia es sólo una parte del proceso de acontecimiento; la conciencia es la pequeña razón y el cuerpo es la gran razón. El círculo interpretativo entra en lugar de una ‘razón de la autoconciencia’. La razón se concibe como interpretación y se destruye su sentido metafísico. Un cambio en la interpretación es un cambio del mundo mismo. Esto revela la unidad de la comprensión del mundo y de sí mismo. “Mundo, realidad y sentido *son sólo en y como* interpretación. Realidad es una función interna del esquema de interpretación.” (Abel, 1998: 169) Es oportuno señalar aquí, que el círculo de interpretación lógico-accidental se relaciona con la hermenéutica actual, pero no es simplemente su desarrollo,¹¹ pues las cosas sólo son resultados concretos de procesos de interpretación y de apoderamiento. Pero si la afirmación de que hay cosas es sólo una interpretación, entonces podemos caer en un *regressus in infinitum* o bien es necesario aclarar la estructura del círculo de interpretación. Tal círculo no es únicamente de ida y vuelta sino que tiene cinco posiciones. “Hay un acontecimiento de interpretación [1], por el que lo interpretante [2] ya está interpretado [3], cuando y en cuanto que él se refiere interpretantemente [4]

¹¹ Es sumamente interesante al respecto la afirmación de Gadamer: “Cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico”. (Gadamer, 1994: 320). Torres Vizcaya señala que Gadamer sólo mencionó la conexión entre Heidegger y Nietzsche pero no la desarrolló; cosa que Torres Vizcaya intenta en varios artículos. Cf. por ejemplo, Torres Vizcaya, 2003: 302, nota 46.

a otro ente, el cual, a su vez, interpretante e interpretado, también lo interpreta [5] nuevamente. En este sentido se debe partir del *completo estar-uno-dentro-del-otro de facticidad e interpretación*. Del círculo de interpretación vale que a partir de él y en él llega a ser todo lo que es... Lo que el círculo produce, impulsa el círculo nuevamente hacia delante” (Abel, 1998: 173-174).¹²

De ahí que para Nietzsche “la filosofía debe ser *interioridad del interpretar*” (Abel, 1998: 175). El círculo de interpretación concierne la raíz común de física, lógica, estética y ética. No hay diferencia, en principio, entre conocimiento conceptual-científico y experiencia estética. El conocimiento teórico es él mismo un arte, una interpretación, no la única interpretación. Aquí adquiere toda su justificación el uso nietzscheano de la metáfora, pues “la metaforicidad pertenece a la realización originaria de la misma comprensión del mundo y de sí mismo... Las metáforas tienen en la visión de Nietzsche una función que produce mundo y sentido” (Abel, 1998: 178).

Y esto tiene también su repercusión en la dimensión histórica o epocal: “qué componente está cada vez en primer plano y actúa dirigiendo para la comprensión del mundo y de sí mismo y en ello tiene su tiempo, es decir, es la interpretación dominante, que determina incluso una época, depende de condiciones, que a su vez, están todas dentro del círculo de interpretación, con ello, a su vez, dentro de la interpretación” (Abel, 1998: 177).

Esta interpretación nietzscheana no puede ser interpretada como una filosofía absoluta. Eso sería una crasa recaída en el esquema metafísico que tanto ha criticado. Nietzsche no excluye que haya otras interpretaciones (cf. Müller-Lauter, 1999: 86); el único criterio que Nietzsche propone como significativo es el aumento de poder. “La interpretación de Nietzsche incluye en sí la posibilidad, incluso la necesidad de su propia ampliación y con ello su modificación como uno de sus aspectos esenciales” (Müller-Lauter, 1999: 86).

¹² Los números entre corchetes son nuestros.



Conclusión

Nietzsche muestra con claridad que la “esencia” –mejor: el componente último– de la realidad es el poder, su conservación y su crecimiento (cf. Müller-Lauter, 1999: 85).¹³ El aumento de poder en cuanto tal escapa a toda definición y estabilización; es, en el más puro lenguaje nietzscheano, devenir y eterno retorno de lo mismo. Aquí Nietzsche busca no tanto suprimir o rechazar la filosofía, sino la forma y la manera en que ésta ha sido elaborada hasta ahora por el hombre, es decir, la manera metafísica de hacer filosofía. Lo que busca es otra manera de pensar acerca de todo lo que hay, tomando en cuenta que es voluntad de poder.

Su crítica a la voluntad de verdad muestra la fragilidad de una interpretación de la realidad que busca imponerse como la única válida. Ya hemos mencionado que de ello no se sigue el amoralismo o el anarquismo o el irracionalismo puro, sino que es necesario hacer un esfuerzo pensante, si bien no necesariamente lógico en el sentido antes indicado, por decir lo que hay. Y en este decir lo que hay, Nietzsche busca complementar las distintas interpretaciones en tanto que resultados de las distintas voluntades de poder que coexisten en el hombre. Pero el hombre mismo debe superarse por y en esta voluntad de poder para estar a su altura y a la altura del eterno retorno de lo mismo.

Bibliografía

- Abel, G. (1998), *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Gadamer, H. (1994), *Verdad y método*, Tr. Manuel Olasagasti, Salamanca: Sígueme.

¹³ “El aumento de poder significa ganancia de nuevas perspectivas (porque han sido incorporados posteriores cuanta de poder) y con ello ampliación de las interpretaciones” (Müller-Lauter, 1999: 85).

- Gerhardt, V. (2000), "Wille zur Macht", en: Henning, O. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 351-355.
- Nietzsche, F. (2002), *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2006), *Fragmentos póstumos. Volumen IV: (1885-1889)*, Tr. Juan Luis Verma y Juan B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010), *Fragmentos póstumos. Volumen III: (1882-1885)*, Tr. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid: Tecnos.
- Müller-Lauter, W. (1999), *Nietzsche-Interpretationen. Band 1: Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Schiller, W. (2000), "Wahrheit", en: Henning, O. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 350-351.
- Schüssler, I. (2001), *La question de la vérité: Thomas d'Aquin-Nietzsche-Kant-Aristote-Heidegger*, Lausanne: Editions Payot.
- Torres Vizcaya, M. (2003), "Del problema del conocimiento al conocimiento como problema. Una aproximación entre *Ser y tiempo* y *El nacimiento de la tragedia*", en: *Estudios Filosóficos*, 52/150, 289-310.
- Torres Vizcaya, M. (2005), "Renovación del sujeto y hermenéutica. La ausencia de Nietzsche en *Sein und Zeit*", en: *Azafea. Revista de Filosofía*, 7, 171-193.



HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN DE LA CORPORALIDAD*

Jesús Adrián Escudero
Universidad Autónoma de Barcelona

En *Ser y tiempo* encontramos sólo una referencia a la corporalidad orientada de manera espacial cuando manipula las cosas que la rodean en su mundo inmediato. De ahí que a menudo se haya acusado a Heidegger y a su análisis de la existencia humana de olvidarse por completo del cuerpo. Esta crítica es especialmente dura en el campo de la fenomenología francesa. Alphonse de Waelhens, por ejemplo, lamentaba la ausencia del papel fundamental que juegan el cuerpo y la percepción en nuestra comprensión cotidiana de las cosas. Jean-Paul Sartre amplió esta línea de crítica al enfatizar la importancia del cuerpo como primer punto de contacto que el ser humano establece con su mundo. Pero en el contexto de la primera generación de fenomenólogos franceses, Maurice Merleau-Ponty fue indubitablemente el primero que con su análisis sistemático de la percepción corporal estableció las bases para una revisión de la hermenéutica heideggeriana de la

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *El vocabulario filosófico de Martin Heidegger* (FFI 2009-13187 FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno Español.



vida humana.¹ Su influencia resulta particularmente visible en la literatura anglosajona y en el campo de los estudios feministas, especialmente tras la publicación de los ensayos pioneros de Jacques Derrida y Luce Irigaray.²

Ahora bien, más allá de reconocer algunos de los méritos de estas críticas, el presente trabajo intenta responder a la pregunta de por qué Heidegger pasó por alto el análisis del cuerpo en primer lugar y ver dónde se encuentra tal análisis en el contexto de su proyecto filosófico. En *primer* lugar, se aclaran los motivos que explican la ausencia del tema del cuerpo en *Ser y tiempo*. En *segundo* lugar, se ofrece un análisis de los seminarios de Zollikon, donde Heidegger aborda por primera vez en su obra el fenómeno del cuerpo de una manera que, para sorpresa de muchos críticos, coincide significativamente con la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. Y en *tercer* lugar, se aborda la cuestión de la neutralidad y asexualidad del Dasein, por una parte, y se cuestionan algunas de las críticas recibidas desde el discurso feminista, por otra.

¹ Para más información, véase Askay, 1999: 29-35.

² Para una panorámica general de la recepción feminista de Heidegger, véase la edición de Holland y Huntigton, 2001, que, entre otros, reúne trabajos de Jacques Derrida, Iris Marion Young, Luce Irigaray y Carol Bigwood. Aquí merece destacarse el capítulo introductorio de Huntington, 2001: 1-42. Los tres ensayos de Derrida dedicados a la noción de *Geschlecht* –un término polivalente que significa “raza”, “género” y “especie”– constituyen un primer análisis sistemático de las escasas referencias que Heidegger realiza sobre la neutralidad del Dasein y su asexualidad (cf. Derrida, 1983). Y en el caso de Irigaray, hay que remontarse a sus trabajos de los años ochenta, en los que abandona parcialmente el psicoanálisis y el deconstructivismo presentes en *Speculum. Espéculo de la otra mujer* (1974) y *Ese sexo que no es uno* (1977) para dar entrada a un fructífero diálogo con Heidegger y Nietzsche (cf. Irigaray, 1983, e Irigaray, 1984). En estos trabajos, frecuentemente pasados por alto, primero, por el desconocimiento generalizado de muchas feministas de la obra de Heidegger y, segundo, por la incomodidad de sacar a la autora de las coordenadas postestructuralistas, Irigaray se inspira en la metodología heideggeriana de una relectura de la historia a partir de un pensar meditativo que sienta las bases para una reevaluación de las diferencias sexuales más allá de los orígenes religioso y griego que marcan la tradición occidental.

De entrada, se puede replicar que muchas de estas críticas parten con frecuencia de una interpretación errónea del sentido de la palabra “Dasein”. Dasein, el nombre técnico con el que Heidegger caracteriza la peculiar apertura (*Da*) del ser humano al ser (*Sein*), no debe comprenderse ni en términos de la existencia humana concreta ni en términos de un sujeto autónomo y soberano que se constituye a sí mismo en el ejercicio del autorreflexión; por el contrario, el Dasein forma parte de un contexto histórico y de un espacio de significado que ya siempre está ahí *antes* de la emergencia del cuerpo humano y de sus diferencias sexuales. Lo que resulta decisivo es que toda experiencia somática y corporal ya siempre está determinada por la constitución fundamental del hombre, a saber, su apertura al mundo. Esto no significa que Heidegger niegue el valor de las investigaciones fenomenológicas en torno al cuerpo, pero tales investigaciones no resultan relevantes para su ontología fundamental. De hecho, en *Ser y tiempo* el “cuerpo”, la “vida” y el “hombre” son campos de estudio de ontologías regionales como la biología, la medicina y la antropología. En este sentido, la ontología fundamental es más originaria que cualquier análisis concreto del cuerpo.

1. Motivos de la ausencia del cuerpo en *Ser y tiempo*

Las reticencias de Heidegger a la hora de considerar el cuerpo en su obra fundamental, *Ser y tiempo*, deben situarse en el marco de su innovador análisis de la vida humana, el cual, entre otros aspectos, desmantela la ontología de la substancia dominante en la tradición filosófica moderna. Esta ontología interpreta todas las cosas –desde árboles, animales y piedras hasta números, ideas y personas– en términos de substancia, como aquello que permanece inalterable a través del cambio. Se trata de una ontología que se remonta al dualismo cartesiano de mente y cuerpo, de substancia pensante y substancia extensa. Pero como es sabido, uno de los principales objetivos del proyecto heideggeriano consiste en destruir lo que Derrida llamará más tarde “metafísica de la presencia” (cf. Derrida, 1993: 279). Desde esta perspectiva, todo ente que existe, incluido el ser humano, se comprende en términos de presencia, lo que significa aprehender el ser de los entes como substancia.



Este diagnóstico nos permite comprender mejor los esfuerzos heideggerianos por superar la metafísica sujeto-objeto. La analítica existencial de *Ser y tiempo* destruye la metafísica cartesiana. El ser humano ya no se entiende en términos de “espíritu”, “sujeto”, “yo”, “conciencia”, sino como un ente que se caracteriza ontológicamente por una peculiar comprensión de su ser y del ser en general. Heidegger denomina a esta peculiar precomprensión del estado de abierto del ser (*Seinserschlossenheit*) terminológicamente el “ahí” (*Da*). Por ello, el ser humano recibe el nombre de “ser-ahí”, de “Dasein”, porque en su existencia fáctica y concreta (*Da*) se manifiesta el ser (*Sein*). En otras palabras, existir significa comprender, es decir, yo soy lo que comprendo, mis actos y mis prácticas tienen lugar en un espacio de significado público que da sentido a mis acciones.

2. La cuestión del cuerpo en los seminarios de Zollikon

En septiembre de 1959, Heidegger inicia una serie de seminarios con médicos y psiquiatras en la Clínica Médica de la Universidad de Zúrich. El aspecto austero y tecnológico del nuevo auditorio no fue del agrado de Heidegger, por lo que las sesiones se trasladaron a la casa de uno de sus colegas y amigos, Medard Boss, quien vivía en Zollikon. Estos seminarios se prolongaron durante más de una década y, entre los diferentes temas objeto de discusión, destaca la respuesta dada por primera vez a las críticas francesas en torno a la ausencia del tema del cuerpo en *Ser y tiempo*. Por desgracia, Heidegger respondió sólo parcialmente a las críticas de Sartre, pero no hace ninguna referencia a la obra de Merleau-Ponty. Un hecho frustrante, sobre todo si se tiene en cuenta que la tematización heideggeriana del cuerpo en los llamados *Seminarios de Zollikon* (1959-1969) es sorprendentemente similar a la del filósofo francés.³

³ Richard Askay, cotraductor de la edición inglesa de los *Seminarios de Zollikon*, reconoce importantes puntos de convergencia entre Heidegger y Merleau-Ponty, entre los cuales destaca sus análisis del ser corporal, la importancia del gesto, la peculiar espacialidad del cuerpo y su común rechazo de la visión mecanicista del cuerpo humano (cf. Askay, 1999: 31).

2.1 Crítica de la comprensión mecanicista del cuerpo

Los *Seminarios de Zollikon* tienen un propósito muy concreto: mostrar que la noción de cuerpo que manejan las ciencias médicas, en particular la psiquiatría y la psicología, todavía se mueve en las coordenadas cartesianas. Heidegger intenta deshacer la concepción naturalista del cuerpo como presencia objetiva y material. El cuerpo entendido fenomenológicamente no es una simple cosa corporal y material expuesta a puras leyes mecánicas. El tratamiento científico del cuerpo (*Körper*) olvida que el soma (*Leib*) se extiende más allá de la piel, que está activamente dirigido al mundo y se interrelaciona con los otros.

De acuerdo con Heidegger, pues, no se da primariamente un sujeto que conoce y representa el objeto desde una actitud epistémica; antes bien, el individuo ya siempre forma parte de un contexto socio-histórico en el que prácticamente hace uso de las cosas que le rodean sin necesidad de un previo acto reflexivo de la conciencia. Las acciones tienen lugar en el horizonte de un saber prerreflexivo, atemático, preteorético. El análisis del Dasein en términos de cuidado pone de manifiesto que en el transcurso de nuestra vida diaria no somos sujetos colocados teóricamente frente a un objeto, sino que estamos-en-el-mundo en el sentido de estar involucrados y familiarizados con el mundo. En este sentido, la interpretación del Dasein como actividad en lugar de un ente estático y presente, permite realizar algunas observaciones preliminares sobre el papel del cuerpo en el proyecto heideggeriano.

De entrada, se rechaza la determinación mecanicista del cuerpo humano que se remonta a Descartes. Según la interpretación cartesiana, el cuerpo está compuesto de cierta masa, ocupa un lugar específico en las coordenadas espacio-temporales y tiene un peso mensurable. Ya en las lecciones sobre Nietzsche (1936/37) se pone en entredicho la interpretación predominantemente naturalista y mecanicista del cuerpo: “No “tenemos” un soma (*Leib*) de la misma manera en que llevamos una navaja en el bolsillo. El soma tampoco es un cuerpo (*Körper*) que sólo nos acompañe. (...) No tenemos un cuerpo; antes bien, “somos” somáticos (*leiblich*). (...)”



No somos primariamente ‘vivientes’ y disponemos por añadidura de un aparato, llamado soma, sino que vivimos en la medida que corporalizamos (*leiben*). Este corporalizar es algo esencialmente diferente a un estar ligado a un organismo. El conocimiento que mayoritariamente nos proporciona la ciencia natural sobre el soma y el corporalizar se limita a constataciones en las que el soma se interpreta de manera errónea como un simple cuerpo” (Heidegger, 1989: 118 y 119, entrecomillado del autor). Heidegger insiste en esta idea en la *Carta sobre el humanismo* (1946): “El hecho de que la química pueda explicar científicamente al hombre como organismo no es prueba suficiente de que sea una cosa “orgánica”. (...) La esencia del hombre reside en su ek-sistencia.” (Heidegger, 1978: 322, entrecomillado del autor) En efecto, como se puntualiza luego en los *Seminarios de Zollikon*, “todo aquello que llamamos nuestra corporalidad, desde nuestra última fibra muscular hasta la molécula hormonal más oculta, pertenece esencialmente al existir. Por tanto, *no* es materia sin vida, sino un ámbito de significatividades de lo que comparece [en el mundo] que no se deja representar y percibir ópticamente con la vista” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 293, cursiva del autor).⁴

La existencia, pues, no debe entenderse ni como autoconciencia ni como cuerpo encapsulado, sino más bien como un *ex-sistere*, un estar fuera de sí, un ser más allá de sí mismo en un mundo ya abierto en cada caso. En contra de la interpretación existencialista de Sartre, Heidegger insiste en que el Dasein no puede interpretarse como un sujeto concreto que es *être-la*. El Dasein es “ahí”, es decir, existe en el horizonte significativo del ser antes de cualquier acto reflexivo y decisión práctica del sujeto. El Dasein forma parte de un espacio de inteligibilidad en el que las cosas se hacen presentes y resultan a su vez significativas. En otras palabras, los seres humanos ya siempre se interpretan a sí mismos desde

⁴ En el caso de las referencias a los *Seminarios de Zollikon* y *Ser y tiempo* utilizamos las siguientes abreviaturas: *Zoll. Sem.* y *SuZ*, respectivamente. Hay que recordar que existe una traducción castellana de los seminarios realizada por Xolocotzi en 2007 (Morelia: Jitanjáfora).

un horizonte de asunciones, prácticas, instituciones y prejuicios socio-históricos que determinan su situación hermenéutica.

En esto punto, Heidegger y Merleau-Ponty están de acuerdo: el ser humano no es una substancia, sino primordialmente actividad, movimiento, praxis. Al igual que Husserl, ambos estudian el campo fenomenológico de las experiencias humanas precientíficas y conciben la vida en términos intencionales como un comportamiento práctico que precede a toda operación teórico-reflexiva de la conciencia. Nos entendemos primariamente a partir de nuestros quehaceres cotidianos. Por ejemplo, desde el punto de vista de la antropología cultural, Pierre Bordieu explica este fenómeno afirmando que las prácticas y los actos individuales son simples variantes estructurales del nexo público de relaciones, lo que denomina técnicamente *habitus* (cf. Bordieu, 1997: 87). Nuestras actividades están encarnadas en un espacio público en el que hemos nacido y con el que estamos familiarizados como parte integrante de nuestro horizonte cotidiano de sentido.

Con todo, los críticos lamentan que Heidegger no incluyera en sus análisis de la vida humana el cuerpo que ya está espacialmente orientado, rodeado de cosas, manipulando utensilios y relacionándose con otros cuerpos. De alguna manera Heidegger asume que el ser humano puede llevar a cabo todas estas actividades del cuerpo (cf. Waehlens, 1963). Pero como señala Merleau-Ponty, el correcto desempeño de nuestras actividades cotidianas precisa de un cuerpo habituado, el cual está familiarizado con el mundo inmediato que lo rodea y que sabe desenvolverse prácticamente con las personas, cosas y situaciones que le salen al encuentro en ese mundo sin necesidad de tener que recurrir a la figura de una conciencia subjetiva que recibe impresiones sensibles de los objetos externos. El cuerpo ya siempre tiene un conocimiento tácito de su lugar en el mundo. El cuerpo está habituado a un campo fenomenológico de acción que comprende antes de la distinción interior-exterior, sujeto-objeto. Este conocimiento tácito es anterior a nuestra conciencia objetiva de las cosas: "Nuestra experiencia corporal del movimiento nos provee con un modo de acceso al mundo y al objeto, con una *praktognosia*



(saber práctico) que debe reconocerse como originaria y quizás más primaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que realizar ninguna función “simbólica” u “objetivante” (Merleau-Ponty, 1988: 164).⁵

Según Merleau-Ponty, mi cuerpo-vivo es una síntesis activa y dinámica de intenciones prerreflexivas, como cuando me muevo desenvueltamente por los pasillos de mi universidad o cuando voy de regreso a mi casa por el camino de siempre. La capacidad del cuerpo de orientarse pretemáticamente en el marco de un comportamiento interconectado con el mundo circundante es una condición esencial y necesaria para toda actividad mundana. Y si bien el análisis heideggeriano, como se ha señalado, pasa completamente por alto el papel fundamental que juega el cuerpo en nuestras prácticas cotidianas, merece la pena resaltarse otra similitud entre el modo como Heidegger y Merleau-Ponty tematizan la relación entre corporalidad y espacialidad.

2.2 *La peculiar espacialidad del cuerpo*

Para ambos pensadores, el espacio no se comprende en el sentido tradicional de contenedor o receptáculo de objetos. Esta concepción del espacio reduce el cuerpo a una cosa corpórea separada del mundo; en cambio, el cuerpo, en cuanto vivido, está siempre ocupado en una situación particular. ¿Cuál es entonces la pecu-

⁵ En la *Fenomenología de la percepción*, se asumen directamente algunas observaciones de Husserl referentes a la constitución del cuerpo y de las realidades animadas. No hay que olvidar que Merleau-Ponty fue el primer investigador no procedente de Lovaina que visitó, en abril de 1938, *Les Archives-Husserl*, donde, entre otros, consultó la transcripción dactilografiada que en 1924-25 Ludwig Langrebe había elaborado del volumen II de las *Ideas* y que luego utilizó Biemel para la edición de esta obra en 1952. En este libro se esbozan algunas ideas que ejercen una particular influencia sobre las reflexiones de Merleau-Ponty en torno el cuerpo, en particular el papel de la corporalidad como mediadora de la constitución del espacio y del mundo objetivo.

liar relación que establece el cuerpo vivo (*Leib*) con el espacio? Heidegger señala: “Soy en todo momento ‘de aquí’ (*hiesig*), pero no estoy siempre aquí, en este lugar” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 112, entrecomillado del autor).⁶ Obviamente no estamos siempre en esta aula y en el mismo aquí. Expresado en los términos de *Ser y tiempo*, el cuerpo vivo constituye la espacialidad en sus movimientos cotidianos. La mesa no ocupa el espacio de la misma manera que el ser humano. Éste hace espacio en su trato con las personas y en su uso de las cosas en la doble modalidad de la dirección y del des-alejamiento. En su actividad pragmática, el hombre des-aleja en función del uso que hace de los utensilios y de la dirección en la que se mueve su ocupación circumspectiva. Así, por ejemplo, cuando me dirijo a alguien del auditorio para responder a una pregunta se reduce el espacio vivencial entre nosotros, de tal manera que ese alguien me resulta mucho más cercano que la silla en la que estoy sentado en estos momentos.

En otras palabras, el hombre se mueve en un horizonte de relaciones y no en el marco de unas coordenadas espaciales

⁶ A este respecto, Merleau-Ponty señala que el cuerpo se distingue de los otros objetos por su permanencia. Decir que el cuerpo siempre está ahí equivale a decir que está conmigo. El *aquí* aplicado al cuerpo no es una posición respecto a unas coordenadas, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas (cf. Merleau-Ponty, 1998: 116-117). Mi cuerpo, pues, no es un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio; más bien sé la posición de cada uno de mis miembros gracias a cierto esquema corporal. Este esquema corporal no es el simple resultado de asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino algo esencialmente dinámico donde mi cuerpo se revela como postura en vistas a una cierta tarea. Se trata, pues, de una espacialidad de situación, no de posición. Asimismo, Merleau-Ponty concibe la espacialidad del propio cuerpo desde el cuerpo en movimiento. De ahí que el movimiento corporal sea la forma más originaria de intencionalidad. Esta intencionalidad motriz nos proporciona un acceso inmediato al mundo y al objeto sin tener que pasar por las representaciones de la conciencia. El propio cuerpo como vehículo del ser-del-mundo es la instancia mediadora entre el pensamiento y el organismo (cf. Merleau-Ponty, 1998: 162-168).



fijas. Cuando Heidegger utiliza el concepto de espacialidad, se trata básicamente de una espacialidad entendida en términos existenciales y no físicos, es decir, se trata de un espacio vital, pragmático y público que remite al ámbito de acción en que se desarrollan las actividades de la vida cotidiana y que se diferencia del espacio físico, geométrico y homogéneo en el que simplemente medimos la distancia entre objetos. La espacialidad del Dasein es la condición de posibilidad del espacio. En la medida en que el Dasein es estar-en-el-mundo, abre y da espacio para el ser de los entes intramundanos. El espacio y el tiempo, en contraste con la tradición filosófica, no son sintetizados a partir del flujo de experiencias nacidas aquí y ahora y ancladas en el yo; antes bien, tienen una estructura pública en la que cada artefacto posee un lugar propio y desempeña una función concreta: “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, ‘en’ el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio” (Heidegger, *SuZ*: 111, entrecomillado del autor). Esto significa que el cuerpo no es una simple cosa material que ocupa un espacio, sino que indica el horizonte en el que las cosas ya siempre comparecen interconectadas. “El aquí de la correspondiente posición o situación fáctica no significa jamás un punto en el espacio, sino el espacio de juego abierto por medio de la direccionalidad y el des-alejamiento del ámbito del todo de útiles de los que nos ocupamos de manera inmediata” (Heidegger, *SuZ*: 369).

¿Se solapan entonces los límites del cuerpo (*Körpergrenze*) y los límites del soma (*Leibgrenze*)? El cuerpo acaba con la piel; el soma, en cambio, se extiende con sus movimientos y gestos. “La diferencia entre el límite del soma y el límite del cuerpo no es cuantitativa, sino cualitativa” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 112). Cuando apunto con mi dedo a la puerta de ahí enfrente, mi soma no acaba en la punta de mis dedos, es decir, cuando yo me muevo, el horizonte se aleja o aproxima en función de mi movimiento y ocupación. El límite somático –esto es, el horizonte constituido por la percepción y el gesto– está cambiando constantemente en cuanto corporalizamos (*leiben*), en cuanto nos movemos en situaciones de la vida diaria,

mientras que el límite corporal permanece siempre el mismo. Los movimientos y el gesto del soma producen un cambio constante de nuestro horizonte práctico de acción. Las cosas comparecen prerreflexivamente cuando corporalizamos: no en términos de una distancia objetiva (la mesa está a dos metros), ni en términos de medidas geométricas (la mesa tiene cinco centímetros de grosor), sino que comparecen inicialmente en términos de una familiaridad regional. La distancia no se reduce a una relación externa entre objetos, sino de un involucramiento preobjetivo, de una absorción atemática en los asuntos que nos ocupan regular y cotidianamente. Y a pesar de que esta comprensión tácita es imprecisa y variable desde su mensurabilidad, resulta completamente inteligible en el ámbito de nuestros habituales contextos de acción.⁷ Nuestros hábitos sociales encarnados nos informan inmediatamente de lo que sucede a nuestro alrededor antes de que podamos reflexionar de manera consciente sobre ello. Por ejemplo, cuando veo a uno de mis estudiantes pasar sus manos por la frente, no observo primariamente un cambio de localización y posición de una de sus manos; en función del contexto, noto de manera inmediata que está pensando sobre algo difícil, que tiene calor o que se siente sofocado.

¿Dónde está, pues, el límite del soma? El soma no es en ningún caso una cosa, un cuerpo, sino que “el soma es en cada caso mi soma, [es decir], el corporalizar del soma (*das Leiben des Leib*) se determina a partir de mi modo de ser. De esta manera, el corporalizar del soma es un modo del Dasein” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 113). Esto significa que el corporalizar (*das Leiben*) está co-determinado

⁷ Aquí se pone de manifiesto otro punto de contacto entre Merleau-Ponty; en concreto, el modo de interpretar los movimientos, gestos y experiencias corporales como ya comprendidos en términos de nexos sociales significativos. Heidegger y Merleau-Ponty ofrecen una descripción fenomenológica de la acción corporal que se aplica a las prácticas y actos humanos en general tal como los vivimos en la normalidad cotidiana. En cambio, Pierre Bourdieu e Iris Marion Young insisten en que la espacialidad y la movilidad se experimentan de diferente manera según el género, creando un tácito espacio de dominación social (*cf.*, por ejemplo, Young, 1990; 154).



por mi permanecer extático en medio del ente iluminado. “El límite del corporalizar es el horizonte del ser en el que permanezco. Por eso el límite del corporalizar se transforma constantemente con el cambio del radio de acción de mi permanencia” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 113). El límite del cuerpo, por su parte, no cambia más allá de si adelgazo o engordo.

2.3 El movimiento del cuerpo como gesto

El soma o cuerpo vivo (*Leib*) participa del oír, ver, tocar y oler de las cosas, por lo que de alguna manera está “en” el mismo espacio de las cosas oídas, vistas, tocadas y olidas. Con todo, surge la pregunta de si el hombre está en el espacio de la misma forma que las cosas. De no ser así, ¿cómo está el hombre en el espacio en cuanto soma? En el caso concreto de un reloj, puedo asirlo con mi mano y colocarlo encima de la mesa. ¿Qué sucede en este caso? Fenomenológicamente hablando, realizo un movimiento por el que el reloj se coloca en otro lugar. Con este movimiento que yo ejecuto, muevo mi mano y muevo el reloj. Ahora bien, ¿es el movimiento de mi mano y el del reloj el mismo? El cambio de lugar del reloj por la acción de mi mano es un movimiento curvo que se puede medir. ¿Qué pasa, en cambio, con la mano? Analicemos el ejemplo de alguien que se pasa la mano por la frente en el transcurso de una de mis conferencias. En este caso no observo un cambio de lugar y posición de la mano, sino que inmediatamente comprendo que está pensando en algo complicado.⁸ ¿Cómo debemos interpretar este movimiento de la mano? ¿Acaso como

⁸ Como señala Merleau-Ponty a propósito del movimiento del propio cuerpo, los movimientos del cuerpo anticipan la situación final: hay un germen de movimiento que sólo secundariamente se desarrolla en recorrido objetivo. Por otro lado, muevo los objetos exteriores con el auxilio de mi propio cuerpo que los toma de un lugar para conducirlos a otro. Pero no muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo para conducirlo a otro, no preciso buscarlo, está ya conmigo (cf. Merleau-Ponty, 1998: 106-110.)

una expresión? Según Heidegger, no, pues ello implica interpretar erróneamente el movimiento como expresión de algo interior en lugar de comprender el fenómeno del soma desde su relación con las demás personas.

Así pues, la diferencia reside principalmente en el tipo de movimiento: en el caso del reloj se trata de un cambio de lugar, de un transporte en el espacio; en el caso de la mano se habla de un gesto (*Gebärde*). “El término *gesto* caracteriza el movimiento como el movimiento de mi soma” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 116). ¿Qué significa *Gebärde*? Etimológicamente procede de *bären* (“llevar, traer”). *Gebären* también tiene el mismo origen de *bären*. El prefijo colectivo *ge-* denota “reunión, conjunto”, como en *Gebirge* (“cadena montañosa, cordillera”), en *Gerede* (“habladurías”), *Geschwätz* (“parloteo”) y en *Geschwister* (“hermana y hermanos”). Desde esta perspectiva, *Gebärde* significa “un comportarse” (*ein Sich-Betragen*) (cf. Heidegger, *Zoll. Sem.*: 117-118) En la filosofía, *Gebärde* no se limita al significado de “expresión”, sino que también caracteriza todo comportarse del hombre en cuanto determinado por el estar-en-el-mundo. En este sentido el corporalizar pertenece siempre al mundo, es más, codetermina el estar-en-el-mundo, el estar abierto y el tener el mundo (cf. Heidegger, *Zoll. Sem.*: 126). La ejecución de cada movimiento de mi soma entendido como gesto no se extiende en un espacio indiferente; antes bien, el comportarse (*Betragen*) se mantiene ya siempre en una determinada región que está abierta por la cosa y al que estoy referido cuando tomo algo en mi mano.

Además de ser un vehículo mediador en nuestra relación con el mundo y de ser sujeto de una intencionalidad originaria, el cuerpo también tiene capacidad expresiva y significativa. Obviamente no se expresa por medio de signos lingüísticos, sino por medio de gestos corporales. Como en el caso de Merleau-Ponty, el movimiento de producir sentido no es propio y exclusivo del lenguaje; el sentido, por el contrario, se expresa en la acción misma del sujeto hacia el mundo. Cuando utilizo la tiza para escribir en la pizarra comprendo su sentido, cuando corto la carne con el cuchillo comprendo su sentido, cuando detengo mi vehículo al ver



al guardia urbano alzar su brazo en posición vertical comprendo su gesto. El gesto, por tanto, es un movimiento con sentido. Un gesto es revelador de una conducta, de una intencionalidad. Probablemente siguiendo la idea esbozada por Max Scheler en su libro *Esencia y formas de la simpatía* (1913), Heidegger piensa que el sentido que encierran los gestos no se comprende por semejanza con el sentido experimentado interiormente; antes bien, la experiencia que tenemos de la ira o de la alegría del otro ya está contenida en sus gestos. Puede decirse que leemos la ira en el gesto del otro, evidentemente en un contexto cultural no demasiado diferente al nuestro.⁹ El cuerpo visible dispone de una especial elocuencia, en virtud de la cual un gesto presenciado tiene un carácter de solicitud, de pregunta que suscita a una respuesta. Los gestos del otro me invitan a reunirme con él y en esta reunión se da la comunicación. La comprensión de los gestos es dialógica y se produce en un contexto de comunicación vital. Así, por ejemplo, resulta fenomenológicamente evidente cuando el sonrojo de una persona se produce por rubor, vergüenza, cambio brusco de la temperatura o un aumento de su presión arterial (cf. Heidegger, *Zoll. Sem.*: 105-106). En nuestra convivencia cotidiana distinguimos sin mayores problemas entre estos diferentes tipos de sonrojo.

⁹ Por otro lado, como acertadamente señaló Merleau-Ponty, el cuerpo alcanza su mayor grado de trascendencia en la expresión. El cuerpo que habla por medio de gestos no se queda encerrado en sí mismo, sino que se abre al mundo y a los otros. Su capacidad expresiva pone de relieve la trascendencia del espíritu fuera del recinto interior de la subjetividad. En el caso concreto de la expresión creadora, es decir, aquellas operaciones expresivas en las que no se usan significados ya dados sino que se ponen en circulación significaciones inéditas, es donde el cuerpo llega más allá de sí mismo al dejar de lado la simple sujeción a regularidades orgánicas y convertirse, por así decirlo, en un lugar en el que surgen novedades de sentido. Para un estudio detallado de este tema, remitimos al documentado libro de Escribano, 2004: 303-401.

2.4 El método de acceso al cuerpo

Tras esta breve caracterización del fenómeno del soma, queda abierta la cuestión de cómo se accede metodológicamente al cuerpo. De hecho, el problema del método y el problema del soma se interrelacionan de una manera muy estrecha. Evidentemente, no se trata del método entendido en el sentido moderno y técnico de la aplicación de un procedimiento instrumental. Heidegger recuerda que la palabra “método” está compuesta de *metá* (“más allá, por encima”) y *ódos* (“camino”). En este sentido, método es el “camino que conduce a una cosa”. El método es el camino por el que en general se abre y circunscribe el ámbito de la experiencia. Por tanto, es necesario tener una idea clara de la peculiaridad de la ciencia para lograr abrir otras formas de manifestación como, por ejemplo, la del soma.

Se trata, pues, de determinar cuál es el método de acceso correcto al fenómeno del soma. Cabe recordar que el objeto estudio, en este caso el soma, determina de alguna manera el método de tratamiento y de acceso. La descripción de fenómenos aislados resulta insuficiente sin una reflexión sobre el método. El problema es que el método de la ciencia moderna reduce al hombre a objeto. Para ello hay que tener primero una idea clara del sentido que tiene el método en la ciencia moderna, por una parte, y elaborar un método alternativo al científico que permita un acceso originario al fenómeno del soma, por otra.

a) *El sentido de método en la ciencia moderna.* En el ámbito de la ciencia, las cosas se observan desde su mensurabilidad. Pero la medición de las cosas sólo es posible si éstas se reducen a objetos: “Sólo si las cosas se piensan como objetos, si se representan *en su objetividad*, es posible el medir” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 128, cursiva del autor). La mensurabilidad juega un papel central en las ciencias naturales en la medida en que éstas comprenden el ser de las cosas en términos de objetividad. La objetividad, que es un concepto moderno, no deja de ser una modificación de la presencia de las cosas. Los griegos, en cambio, no tienen un concepto de “objeto”. Para ellos las cosas se hacen presentes, se hacen manifiestas desde



sí mismas en el marco de la *physis*. “La presencia de una cosa se comprende de esta manera desde su representatividad por medio de un sujeto. La presencia se comprende como representatividad” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 129). Las cosas ya no se toman como se dan desde sí mismas, sino como representadas por el sujeto. Este tipo de experiencia de los entes nace con la filosofía moderna: “La ciencia moderna descansa en este *cambio de la experiencia de la presencia* del ente en su *objetividad*” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 129, cursiva del autor). La investigación científico-natural y su objeto de estudio, la naturaleza, está determinada por la mensurabilidad y calculabilidad de los procesos naturales. Con ello, las ciencias modernas aumentan su capacidad de dominio y su disponibilidad de una naturaleza convertida ahora en propiedad y fondo de reservas. En este sentido, “el método de la ciencia no pretende otra cosa que asegurarse la calculabilidad de la naturaleza” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 136). Así, la naturaleza queda fijada de antemano como objeto calculable, disponible y mensurable. De ahí la importancia que Descartes, Galileo y Newton otorgan al método. La filosofía moderna de la conciencia, conducida por su afán de control expresado en el ideal de claridad e inteligibilidad, permanece recluida en el recinto de su propia actividad, canjeando un mundo real lleno de oscuridades y paradojas por un mundo pensado, previsible y lógicamente transparente.

b) *El Sich-einlassen como método de acceso al soma*. El fenómeno del soma no encaja con el criterio de la mensurabilidad científica. En realidad, este fenómeno es relativamente sencillo, pero el aparato científico, el ansia de dominio y la máxima del progreso que marcan el destino de la sociedad contemporánea lo complican todo. ¿Cuál es entonces la función específica del corporalizar? Y, sobre todo, ¿cómo se accede al soma de una manera metodológicamente adecuada? De entrada, hay que tener presente que el soma participa y está co-presente en toda experiencia subjetiva de las cosas en el interior de la conciencia y, además, fijarse en el modo de ser en el que ya siempre estamos. El método cartesiano se retrotrae a la autorreflexión, mientras que el método griego custodia los fenómenos tal como se muestran, esto

es, respeta el puro dejar-ser-presente de aquello que se muestra. Así pues, el método que abre el camino al fenómeno del soma puede comprenderse como “un dejarse llevar expresamente en nuestra relación con lo que comparece” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 143). Aquí es donde se hace especialmente patente la diferencia entre la pretensión absolutista de la ciencia y la fenomenología entendida como método de un adentrarse propiamente en lo que comparece. La fenomenología y su lema de “a las cosas mismas” pretende romper con la tiranía de ciertas costumbres, ya sean de la vida cotidiana ya sean de la metodología científica, con el fin de recuperar la riqueza del mundo que se nos abre en nuestro contacto con él. Intenta recuperar así la capacidad de asombrarse ante el mundo, ante los demás y ante uno mismo y comprender la íntima copertenencia de estas tres realidades. El “adentrarse”, el “dejarse llevar” (*das Sich-einlassen*) es un camino, es un método del todo diferente al método científico. Tenemos que recorrer el camino hacia nosotros mismos, pero ya no siguiendo el camino de un yo encapsulado. Debemos mantenernos en el camino ya abierto de nuestra relación con los demás. A fin de cuentas, vivimos en una relación con nuestros semejantes (*Mitmenschbezogenheit*), mostramos una tendencia natural a establecer lazos con otras personas (*Bezug zum Mitmensch*).

Finalmente cabe preguntarse: ¿cómo se manifiestan los otros?, ¿cómo están los otros ahí? No como sujetos ahí delante que establecen conexiones entre representaciones; tampoco por medio de una sensación de empatía; ni mucho menos como cuerpos yuxtapuestos. Más bien al contrario, estamos primariamente con los otros, con los cuales compartimos el mundo desde un inicio. En sintonía con la conocida tesis de *Ser y tiempo* de que el Dasein es constitutivamente convivencia (*Miteinandersein*), un ser-con (*Mit-sein*), Heidegger afirma que “el estar-el-uno-con-otros no es la relación de un sujeto con otro” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 145). La corporalidad se define por el-estar-referido a (*Bezogen-sein auf*). Lo que aquí resulta decisivo es que toda experiencia somática siempre está determinada por la constitución fundamental de la existencia humana, a saber, su apertura al mundo (cf. Heidegger,



Zoll. *Sem.*; 292)¹⁰. La existencia humana, en cuanto esencialmente referida a aquello que comparece en el mundo, ya siempre está obligada a ofrecer una respuesta. Nuestro soma, desde nuestra última fibra muscular hasta la molécula hormonal más recóndita, pertenece esencialmente al existir. “No se debe confundir nuestro ser-somático existencial con la corporalidad de un objeto animado y simplemente presente” (Heidegger, *Zoll. Sem.*: 293). El soma, pues, no es un objeto simplemente material, sino un estar-dirigido-a, un estar-referido-a lo abierto del mundo. De lo contrario se cometería el error de cosificar al Dasein humano y convertirlo en una cosa simplemente presente entre otras cosas. Pero una de las principales enseñanzas de Heidegger es que el hombre goza de una naturaleza peculiar y única por la que existe por mor de sus propios proyectos.

3. Neutralidad y asexualidad del Dasein

Sartre fue uno de los primeros fenomenólogos franceses en señalar que “Heidegger no hace la menor alusión al cuerpo en su analítica existencial, con el resultado de que su Dasein nos aparece como asexuado” (Sartre, 1956: 498). Pero precisamente éste es uno de los principales rasgos ontológicos del Dasein. El Dasein, en cuanto apertura al mundo, no remite a los términos “mujer” y “hombre” y sus correspondientes atributos fisiológicos. En términos ontológicos, esta apertura es la que hace posible la corporalidad y la sexualidad. Como se puntualiza en las lecciones del semestre de verano de 1928 *Principios metafísicos de la lógica*, justo un año después de la publicación de *Sery tiempo*, el Dasein está ahí antes de toda determinación como “mujer” y “hombre”. De hecho, la neutralidad del Dasein es esencial para la analítica existencial,

¹⁰ De una manera similar, Merleau-Ponty señala que gracias a la encarnación primordial del sujeto en su cuerpo, se realiza la apertura originaria de esta subjetividad al mundo y a los otros. De esta manera, se pasa de una subjetividad cerrada y enclaustrada, cuyo mundo es *pensado*, a una subjetividad abierta y expuesta, cuyo mundo es *vivido*.

porque “la interpretación de este ente se realiza *antes* de cualquier concreción fáctica” (Heidegger, 1990: 171 - 172, cursiva nuestra),¹¹ es decir, independientemente de su género, clase, religión, cultura o etnicidad. Esta neutralidad implica que “el Dasein no es ninguno de los dos sexos” (Heidegger, 1990: 172).

3.1 Posturas feministas ante la neutralidad sexual del Dasein: la división género/sexo

Inicialmente puede resultar extraño hablar de Heidegger desde el punto de vista de la teoría feminista, porque sus reflexiones sobre el sentido del ser están muy lejos de las preocupaciones reales de la filosofía social, política y ética. Al principio de los años ochenta, se criticó severamente la ausencia del fenómeno del cuerpo en las reflexiones heideggerianas en torno a la vida cotidiana.¹² Con todo, como comenta Huntington, se puede sostener la tesis de que la apropiación feminista de elementos del pensamiento heideggeriano es indirecta, primariamente a través de la influencia de Jacques Derrida y Luce Irigaray (cf. Huntington, 2001: 2 y 6-9). Cabe recordar una vez más que Heidegger evita una discusión temática del cuerpo, pues su análisis de la vida humana se centra

¹¹ No hay que olvidar que el propósito primordial de esta analítica no es otro que el de articular la precomprensión que el Dasein tiene del ser y no el de la elaboración de una antropología filosófica o ética. De ahí que no se utilizara el título “hombre” o “persona”, sino el término neutro “Dasein”.

¹² De manera general se acepta que el primer ensayo que discute las posibles afinidades entre la filosofía de Heidegger y la teoría feminista es el de Bartky, 1970. Bartky crítica sobre todo la falta de concreción social de la existencia humana en sus análisis de la técnica, lo que hace que su pensamiento tenga escasa capacidad de emancipación y renovación de las estructuras tradicionales (como, por ejemplo, el patriarcado). En cambio, en un capítulo de su libro *Femininity and Domination* (1990) se apropia de uno de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*, tomando la noción de estado de ánimo para señalar que la vergüenza es la modalidad primaria de existencia femenina, un sentimiento que define el modo como las mujeres perciben su situación en una sociedad patriarcal (cf. Bartky, 1990: cap. 6).



en las estructuras ontológicas que hacen posible cualquier experiencia significativa del cuerpo en virtud de su estar-en-el-mundo. Y estas estructuras ontológicas, que también podemos denominar condiciones de posibilidad de toda vivencia corporal, son asexuales (*geschehtlos*) y neutrales (*neutral*), porque son más originarias que las características biológicas particulares de hombre y mujer y más originarias que cualquier diferencia de género.¹³

Desde el pionero ensayo de Gayle Rubin de 1975, gran parte de las filósofas feministas han adoptado la distinción entre género y sexo.¹⁴ Sexo se ha convertido en un concepto para designar los componentes biológicos que caracterizan a mujeres y hombres, mientras que género remite a las normas construidas culturalmente que se interpretan como femeninas y masculinas. La categoría de sexo suele implicar un punto de vista universalista en la medida que remite al cuerpo biológico como fundamento invariable; el género, en cambio, tiene una connotación mayoritariamente antiesencialista en la medida en que las prácticas sociales no están fijadas de manera permanente, sino que están determinadas por cambios en la historia. De ahí que las feministas rechacen desde hace tiempo la idea de que las diferencias biológicas entre sexos justifiquen diferencias en las normas sociales. El problema de la opresión y discriminación, por tanto, no es de orden biológico, sino de naturaleza sociocultural, un producto de normas, prácticas e instituciones históricamente cambiantes.

Ahora bien, ¿en qué medida encaja la distinción sexo-género en la concepción heideggeriana de la existencia humana entendida como *Dasein*? La resistencia de Heidegger a hablar sobre la naturaleza sexual del *Dasein* debe comprenderse desde su intento

¹³ En contra del planteamiento ontológico de Heidegger, la teoría feminista resalta el hecho de que nuestros actos y prácticas tienen cierta identidad de género que está constituida histórica y socialmente, en particular una identidad marcada por criterios de masculinidad que privilegian cierto tipo de hábitos, comportamientos, instituciones y lenguaje marcadamente androcéntricos.

¹⁴ Cf. Rubin, 1984; también Moi, 2005: 23-30.

de dismantelar la tradición ontológica de la substancia. Como se ha señalado anteriormente, el individuo no es una simple *res extensa*, un mero cuerpo material. Las características anatómicas y biológicas de los seres humanos no son cruciales para la analítica de la existencia, porque tal aproximación materialista olvida la pregunta por el ser de los entes biológicos. La interpretación de la existencia humana en términos materialistas y sexuales significa tratar el ser de los humanos como un ente más, pero el Dasein es un tipo peculiar de ente. El Dasein no es una entidad estática que está físicamente ahí presente como una cosa entre otras cosas, sino un modo de ser dinámico que se halla en constante proceso de realización. De ahí que resulta un error remitirse al Dasein en términos de un cuerpo material, de una cosa corpórea, de un ente sexuado con propiedades biológicas que pueden ser examinadas teóricamente. Heidegger se remonta a las actividades cotidianas de la existencia humana que hacen posibles cualquier teorización, incluida la del cuerpo y del sexo.

Desde la perspectiva de la diferencia género-sexo, puede afirmarse que Heidegger se muestra crítico con la categoría esencialista de sexo. Resulta erróneo interpretar a los seres humanos en términos de una presencia fija y objetiva (*Anwesenheit*); éstos, más bien, se caracterizan por su “tener que ser” (*Zu-sein*) en el marco de las normas públicas que rigen la vida cotidiana. En este contexto se puede aplicar la categoría de “género”, pues ésta expresa precisamente el carácter social y cultural de nuestro constante proceso de autointerpretación. Con todo, el “ahí”, el *Da* del Dasein, es decir, el espacio de significado compartido debe permanecer asexuado y neutro, ya que ese “ahí” existe antes de que nos interpretemos en términos de prácticas de género, de características biológicas, de preferencias religiosas y de rasgos étnicos. En las lecciones del semestre de invierno de 1928/29 *Introducción a la filosofía* leemos: “En su esencia, la entidad que somos es algo neutral. Lo llamamos Dasein. Sin embargo, pertenece a la esencia de este ente neutral el hecho de que, mientras existe fácticamente, (...) ha roto necesariamente su neutralidad, es decir, no es ni masculino ni femenino; simplemente es una criatura



sexual (*Geschlechtwesen*)” (Heidegger, 2001: 152). Esta tensión entre un Dasein generizado y un Dasein neutral sólo se puede resolver teniendo en cuenta el proyecto filosófico que articula la obra temprana de Heidegger.

El Dasein es en su concreción fáctica femenino o masculino. En este nivel, el Dasein es una criatura con género que forma parte de un universo simbólico. Ahora bien, estas determinaciones ónticas y existenciales de cada individuo particular deben distinguirse del análisis ontológico y existencial que determina las estructuras constitutivas de todo Dasein, indistintamente de su sexo, condición social, filiación religiosa, procedencia étnica y contexto cultural. Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de Dasein diferentes, pero interrelacionados. Por una parte, se interpreta el Dasein como fáctico, como ente concreto que encarna una actividad o representa un rol. Cada individuo, bien mujer bien hombre, es una instanciación del Dasein. Por otra parte, Dasein debe entenderse como el Da-sein, como el ser del “ahí”. El énfasis no recae aquí en las actividades y roles concretos, sino en el “ahí” como horizonte de sentido y espacio de apertura que permite que se muestre en su ser. El objetivo de la analítica del Dasein, como ya se ha insistido en diferente ocasiones, es llegar a las estructuras fundamentales, ontológicas y, por extensión, neutras del Dasein.

Sin embargo, asumir la interpretación pública de las cosas y de las personas es problemática, porque está guiada por la asunción de prejuicios del mundo social en el que estamos arrojados. Heidegger pretende ir más allá de las determinaciones culturales de mujer y hombre en aras de aprehender las estructuras invariables que hacen posible que cada ser humano dé sentido al mundo. Lo que resulta importante recordar es que las condiciones estructurales que constituyen al Dasein son asexuales y neutras. El Dasein, como espacio abierto de significado, no sólo es anterior a las características particulares y prácticas concretas de los seres humanos individuales, sino que ya siempre guía cualquier interpretación que podamos realizar sobre el mundo haciendo posible que las cosas aparezcan como masculino y femenino.

Desde el feminismo, en cambio, se replica que si el sentido de las cosas se manifiesta en el “ahí”, comprendido como horizonte de prácticas sociales mediadas históricamente, ese mismo horizonte ya está marcado por criterios de masculinidad, privilegiando de entrada un conjunto particular de instituciones y hábitos. ¿Acaso la apertura en la que está arrojada el Dasein no está ya ordenada en jerarquías de género? Esta crítica es particularmente aguda si consideramos, como sostiene Heidegger, que el origen del significado es el “uno” (*das Man*). En otras palabras, nuestra comprensión de las cosas está públicamente vertebrada en un conjunto interconectado de relaciones sociales que determinan de antemano posibles modos de interpretar el mundo. Las críticas feministas están en general de acuerdo con Heidegger en que la comprensión que tenemos de nosotros mismos no está determinada por diferencias biológicas, sino por la situación sociocultural en la que vivimos; en cambio, se preguntan por qué Heidegger no dice nada sobre las jerarquías sociales y asimetrías sexuales reinantes en tal situación. Como apunta Iris Marion Young, estas prácticas sociales y redes de significado públicas en las que nacemos son patriarcales y encarnan un tipo preciso de dominación social. Las modalidades del comportamiento femenino no tienen su origen en la anatomía, ni en la psicología y, mucho menos, en una misteriosa esencia femenina; antes bien, tienen su fuente en la situación particular de las mujeres en cuanto condicionadas por la opresión sexista que ejerce la sociedad contemporánea (cf. Young, 1990: 153). Las feministas no se explican cómo Heidegger pasa por alto el hecho de que los patrones públicos de dominación de género son una parte esencial del “uno público”.

De acuerdo con esta crítica, si el mundo resulta inteligible sobre la base de este “uno público”, resulta correcto decir que el Dasein no es neutral, sino que está marcado por el género en términos de un orden patriarcal. En otras palabras, si el “uno público” como generador del significado gobierna y regula los posibles modos de dar sentido a las cosas, si ese *Man* privilegia prácticas y discursos masculinos, suprimiendo o minusvalorando aquellos que no son masculinos, resulta apropiado decir que el



Dasein está generizado. La concepción neutral del Dasein resulta cuanto menos problemática, porque tiende a igualar los sexos, ignorando las diferencias y los modos femeninos de apertura. Luce Irigaray coincide con la idea heideggeriana de que el lenguaje abre el mundo históricamente. Sin embargo, este decir histórico del lenguaje no es asexual, sino que está escrito en clave masculina (cf. Irigaray, 1993: 35). Pero en contra de este tipo de crítica cabe recordar, una vez más, que reducir el origen del significado al contexto de las prácticas discursivas pasa por alto la tesis de fondo del proyecto heideggeriano, a saber, que la temporalidad es el origen último de todo significado. Y el horizonte de la temporalidad es neutral, porque es constitutivo y ontológicamente anterior al “uno” (cf. Keller y Weberman, 1998).

3.2 Género y neutralidad del tiempo

Hay fuertes evidencias para sostener la tesis de que las prácticas discursivas del “uno” sirven de condición de posibilidad del significado, como en el caso de Hubert Dreyfus: “Para Heidegger, la fuente de inteligibilidad del mundo son las prácticas públicas cotidianas, las únicas que posibilitan cualquier comprensión” (Dreyfus, 1991: 161). No obstante, Dreyfus olvida que esta interpretación también es reversible y, sobre todo, que el análisis de las estructuras ontológicas del Dasein (tales como el “uno”, la “caída”, la “angustia”, etcétera) tiene un carácter eminentemente preparatorio hasta que llegamos a la temporalidad como el horizonte originario de toda comprensión del ser (cf. Heidegger, *SuZ*: 18-19 y 351).¹⁵

El Dasein debe comprenderse en última instancia en términos de temporalidad. Como es sabido, Heidegger privilegia el futuro en detrimento del presente. El ser del Dasein se mueve entre el pasado en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) y el futuro como proyección (*Entwurf*). De ahí que el Dasein se defina como

¹⁵ Para más información sobre este asunto, véase el interesante estudio de Aho, 2009: 62-ss.

proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*). Proyectándose hacia el futuro, el Dasein vuelve sobre su pasado, apropiándose las creencias y prácticas en las que está arrojado. Este volver sobre el pasado permite que las cosas resulten significativas para el Dasein. Este doble movimiento de anticipación del futuro y de regreso sobre el pasado determina el horizonte en el que las cosas entran en juego en el presente. El movimiento del presente ya está enraizado en esta extensión hacia adelante y atrás.

Vivir simplemente en el presente, sin mirar hacia atrás y adelante, es decir, sin tomar conciencia del pasado y futuro, es un modo de ser indiferente y, por ende, inauténtico de existencia. La vida inauténtica está atrapada por el ritmo de las obligaciones diarias, cae víctima de los cantos de sirena del consumo, vive pendiente de los rumores y queda fácilmente fascinada por las novedades del mercado. Pero rara vez se pregunta de dónde proceden todas estas cosas y hacia dónde nos conducen. En última instancia, el presente nos domina a través de roles sociales, comodidades materiales y estructuras de opinión pública que generan la apariencia de una vida confortable y segura. Sólo el momento de la angustia permite romper con las certezas de la vida cotidiana y obliga a la resolución. El fenómeno de singularización y soledad que acompaña a la angustia permite que el Dasein que navega erráticamente por los mares del uno tome conciencia de su condición de náufrago y decida tomar las riendas de su existencia.¹⁶

Quizás una alternativa a esta actitud en exceso estoica podría ser la de un cuerpo que siente la angustia y la inestabilidad existencial. Como ya comentara Emmanuel Levinas, Heidegger no

¹⁶ A este respecto, Caputo y otros autores han resaltado el hecho de que el concepto de resolución no es neutral, sino que está marcado por la masculinidad. El Dasein auténtico aparece como un soldado listo para la batalla, un héroe presto a combatir las contingencias de la vida humana: “La ontología fundamental del Dasein, que supuestamente ocupa un lugar de neutralidad a priori, previo a la diferencia entre los géneros, está profundamente marcado por rasgos de un sujeto masculino, un macho, una figura viril” (Caputo, 2001: 154).



parece tomar en consideración las relaciones de deleite, como compartir una cena con amigos. Para él, comer quedaría reducido a una cuestión de alimentación. La comida tendría el significado de repostaje en el marco de una maquinaria económica. De hecho, “el Dasein nunca tiene hambre” (Levinas, 1987: 63). El énfasis heideggeriano puesto en el presente como un modo de ser anclado en el conformismo y preso de las obligaciones cotidianas no sólo pasa por alto las necesidades corporales básicas como el comer, dormir y beber, sino que también pasa por alto las relaciones cara a cara, la relación madre-niño, los impulsos sexuales. Al centrarse exclusivamente en el trato instrumental del mundo del trabajo e ignorar los aspectos del dolor, la alegría y la tristeza del presente, resulta difícil explicar el origen de los deseos, la sexualidad y las emociones.

Paradójicamente la crítica heideggeriana del presente tiene una gran relevancia para las preocupaciones de la teoría feminista. Si, como argumenta Judith Butler, “la teoría feminista busca dislocar la sexualidad de aquellas ideologías reificantes que congelan las relaciones sexuales en estructuras de dominación” (Butler, 1989: 86), quizás las reflexiones heideggerianas sobre la temporalidad tengan algún potencial explicativo. Ya hemos visto que la inmersión en el ritmo cotidiano del mundo desemboca en una vida orientada hacia el presente que de manera creciente determina nuestra comprensión de la realidad. En consecuencia, esta dimensión temporal del presente acaba por anular toda conciencia de nuestro carácter situado y contingente. Atrapados en el presente, como comenta Butler a propósito de Merleau-Ponty, tenemos la tendencia de reproducir las asunciones y los prejuicios de nuestra tradición sociocultural, con lo que quedamos confinados a un horizonte de homogeneidad que no reconoce la estructura abismática del tiempo.¹⁷ Para Heidegger, la temporalidad primordial es abismal,

¹⁷ Encontramos aquí una de las principales diferencias entre Merleau-Ponty y Heidegger. El hecho de que la fenomenología de Merleau-Ponty esté centrada en la conexión perceptiva que existe ahora entre cuerpo y mundo, hace que su proyecto privilegie la dimensión temporal del presente. Éste

es decir, mantiene abiertas posibilidades de otros horizontes que no están sometidos a la metafísica del presente. Ello explica por qué el individuo siempre tiene la posibilidad de emanciparse de su caída inicial en el anonimato de las estructuras públicas que gobiernan el presente.¹⁸

Desde la perspectiva feminista, los éxtasis temporales de pasado y futuro contienen la posibilidad de pensar fuera de los márgenes del esencialismo. La recuperación de los horizontes del pasado y futuro permite abrir nuevos horizontes socioculturales capaces de superar la binariedad de los géneros. Es cierto que inicialmente cada individuo está sometido de antemano a cierta corporalidad y sexualidad fácticas en su concreta situación de arrojado y en su convivencia con los otros antes de haber decidido por sí mismo qué cuerpo y qué sexo quiere ser: “La corporalidad en cada caso fáctica y la sexualidad sólo explica en qué medida el ser-con de un Dasein fáctico es empujado justamente en esta dirección fáctica, quedándole cerradas o enmascaradas otras posibilidades” (Heidegger, 1990: 173). Sin embargo, la temporalidad permite trascender todas las concreciones particulares de la vida, tanto las auténticas como las inauténticas, incluyendo aquellas marcadas por el sexo, el género, la etnicidad, la religión y la clase.

privilegia la temporalidad del presente, porque se centra exclusivamente en la naturaleza de la percepción como punto de partida de cualquier tipo de comportamiento. Todas las restantes dimensiones temporales se consideran como algo derivado de la espontaneidad del presente. Heidegger, en cambio, argumenta que nuestro comportamiento en el presente sólo es posible por una estructura temporal más primordial que no puede comprenderse en términos de percepción. Toda percepción ya está configurada por pasado y futuro, es decir, por la dimensión temporal de la disposición afectiva y la proyección.

¹⁸ Cabe recordar que el proyecto heideggeriano no consiste en identificar todos los modos posibles en que los seres humanos están involucrados con las cosas y los otros en la vida cotidiana. Esto requeriría investigaciones provisionales interminables de la vida. Antes bien, la analítica existencial busca las condiciones generales que permiten que los entes se manifiesten, es decir, se hagan presentes en su ser.



Podemos decir, pues, que la temporalidad es la fuente primordial de toda inteligibilidad y horizonte de toda posibilidad: “La posibilidad interna de la trascendencia [y, por ende, de la apertura hacia mundo] es el tiempo entendido como temporalidad originaria” (Heidegger, 1990: 251).

En este sentido, el horizonte de la temporalidad es neutro con respecto al sexo, precisamente porque es anterior y posibilita una comprensión de la diferencia sexual. Por ello Heidegger habla de una neutralidad metafísica por la que el Dasein no está previamente determinado, sino que encierra la posibilidad de toda determinación (cf. Heidegger, 1990: 173). Heidegger reconoce que a nivel óntico y fenomenológico somos criaturas con sexo, que todo individuo vive en un cuerpo, pero ya hemos advertido que sus investigaciones quieren ir más allá del cuerpo y de las jerarquías basadas en diferencias sexuales para establecer las condiciones formales de significado y remontarse al ámbito de la posibilidad ontológica de la elección y la libertad. Parafraseando la célebre frase de Simone de Beauvoir, el Dasein no nace hombre o mujer, sino que se hace hombre o mujer en sus actos, decisiones y deliberaciones.

La defensa heideggeriana de la neutralidad sexual del Dasein debe situarse en el marco de su metodología, la cual intenta pensar el ser humano como existiendo en un mundo holísticamente estructurado. Este método de análisis holístico permite ir más allá del clásico problema cuerpo-mente, donde la percepción y la cognición dejan de ser las principales fuentes de conocimiento. El Dasein trasciende las cosas en sus particularidades empíricas en cuanto tiene una comprensión previa de los entes inherente al espacio de sentido propio de su estar-en-el-mundo. El Dasein es el lugar de apertura y a la vez un ente abierto a un horizonte de sentido dado. Esto implica que, a pesar de estar encarnado en cuerpos sexuados como un rasgo particular de su existencia mundana, la sexualidad del Dasein puede adoptar múltiples significados en el mundo por su capacidad de trascender la diferencia de género. En la medida en que es el lugar de apertura, el Dasein es neutro. La insistencia heideggeriana en la neutralidad del Dasein implica

que el género no define la totalidad de lo que uno es y sugiere que una relación auténtica con el propio cuerpo encarnado incluye un momento de trascendencia que se contrapone a la caída en los modos convencionales de comprender el cuerpo y el sexo. Por esta razón, este momento permite distanciarse críticamente de los convencionalismos de género y meditar sobre nuevas formas de existencia y convivencia.

Aquí se puede establecer una interesante y fructífera conexión con las nociones de “performatividad” y “quiasmo” desarrolladas por Butler. Por performatividad, la autora entiende “una acción renovable sin origen o final claro, [que] sugiere que el acto de hablar no está limitado ni por el hablante específico ni por el contexto originario. Esta habla no sólo es definida por un contexto social sino que también está marcada por su potencialidad y capacidad para romper con ese contexto” (Butler, 1997: 40). Con esta concepción de la performatividad se pretende evitar caer en posturas excesivamente constructivistas y holistas que reduzcan el cuerpo a un simple reflejo discursivo, a un mero efecto de superficie lingüística. El acto de hablar no puede aprehender en su totalidad la materialidad del cuerpo. La relación entre habla y cuerpo es la de un quiasmo: el cuerpo y el habla se entrecruzan constantemente, pero no siempre coinciden. La posibilidad de esta no coincidencia, de este exceso, de este terreno de inestabilidad es lo que permite poner en marcha una estrategia de resignificación. La internalización de los roles sociales, por tanto, requiere de tiempo. Butler opina que el significado que se otorga al cuerpo se puede tanto producir como desestabilizar en el curso de su repetición. Así, en cada acto de repetición, de iterabilidad existe la posibilidad de escapar, incumplir o negar la norma, es decir, cuestionar la validez de la misma por mucho que se haya repetido en otras ocasiones (cf. Butler, 1993: 2-9). Existe, en definitiva, un espacio de indeterminación que permite incorporar prácticas correctivas. La existencia de ese espacio de indeterminación permite reproblematicar la fuerza hegemónica de los ideales regulativos (cf. Butler, 1997: 135-148 y 154-159). El cuerpo, sin negar que está parcialmente codificado por las reglas institucionales de toda



sociedad, también está en condiciones de provocar en el individuo ciertas disposiciones, de formar parcelas de su carácter que escapen al estricto control de las categorías socioculturales, de problematizar los valores imperantes de la sociedad.

La noción del pensamiento meditativo y rememorativo (*Andenken*) juega un papel central en las reflexiones del Heidegger maduro sobre la época contemporánea, una época dominada por la técnica y la razón instrumental. El ser humano no puede sobrevivir a la era técnica caracterizada como engranaje (*Gestell*) por un simple acto de voluntad, sino que tiene que liberarse de las ataduras de la metafísica occidental recuperando la capacidad de maravillarse ante la singularidad y belleza de cada ente.¹⁹ Como se sabe, Heidegger se vuelca sobre la sabiduría antigua y, sobre todo, la poesía en busca de ayuda. Los clásicos y los poetas nos permiten volver a pensar en el maravilloso misterio del ser, que en un generoso acto de autodonación nos permite redescubrir la riqueza de la realidad, nos abre los terrenos de lo no-pensado y nos ofrece modelos de nuevas formas de vida. En definitiva, el pensamiento meditativo, entendido como un provocativo antídoto a las formas de instrumentales de pensamiento y dominación de la naturaleza, se convierte en uno de los pilares de la libertad.

¹⁹ Hay un buen número de estudios feministas que, separándose de las constricciones interpretativas impuestas por la lectura deconstructiva de Irigaray, se inspiran de diferente manera en este intento heideggeriano de recuperar el contacto con la naturaleza, estrechar los lazos con la tierra, incentivar el diálogo, fomentar la espiritualidad, tener cuidado por los otros, y otros valores similares que defienden una relación del hombre con la vida y la tierra no dominante que Heidegger condensó bajo el término de la *Gelassenheit*, la serenidad para con las cosas, el dejar ser. Todo un ramillete de ideales que encajan muy bien con el ecofeminismo, la ética feminista de la receptividad e incluso con la teología feminista. Véanse, entre otros, Graybeal, 1990, Bigwood, 1993, Chanter, 1995, Odell-Scott, 1991, Ziarek, 2000, Diprose, 1994; Hodge, 1995, Sikka, 1997.

Bibliografía

- Aho, K. (2009), *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany: State University Press of New York.
- Askay, R. (1999), "Heidegger, the Body, and the French Philosophy", en: *Continental Philosophy Review*, 32, 29-35.
- Bartky, S. (1970), "Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, 30 (1970), 368-381.
- . (1990), "Shame and Gender", en *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, Nueva York: Routledge.
- Bigwood, C. (1993), *Earth Muse: Feminism, Nature, and Art*, Philadelphia: Temple University Press.
- Bordieu, P. (1997), *Outline of a Theory of Practice*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Butler, J. (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Londres y Nueva York: Routledge.
- . (1989), "Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Present", en: J. Allen y I. M. Young (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- . (1993), *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Caputo, J. (2001), "The Absence of Monica: Heidegger, Derrida, and Augustine's *Confessions*", en: N. Holland y P. Huntington (eds.) *Feminist Interpretations of Heidegger*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 149-163.
- Chanter, T. (1995), *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Nueva York: Routledge.
- Derrida, J. (1983) "Sexual Difference, Ontological Difference" (comúnmente conocido como *Geschlecht I*), en: *Research in Phenomenology*, 13, 65-83.
- . (1993), *Writing and Difference*. Nueva York: Cambridge University Press.



- Diprose, R. (1994), *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment, and Sexual Difference*. Nueva York: Routledge.
- Dreyfus, H. (1991), *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time (Division I)*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Escribano, X. (2004), *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Barcelona: Prohom.
- Graybeal, J. (1990), *Language and 'The Feminine' in Nietzsche and Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1978), *Brief über den "Humanismus"*, en: *Wegmarken*, Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann, 301-360.
- . (1986), *Sein und Zeit*, Tübinga: Max Niemeyer.
- . (1989), *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske.
- . (1990), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)*, Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann.
- . (2001), *Einleitung in die Philosophie (GA 27)*, Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann.
- . (2006), *Zollikoner Seminare*, Frankfurt del Main: Vittorio Klostermann.
- Hodge, J. (1995), *Heidegger and Ethics*, Londres: Routledge, 1995.
- Holland, N. y Huntington, P. (eds.) (2001), *Feminist Interpretations of Heidegger*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Huntington, P. (2001), "History of the Feminist Reception of Heidegger and a Guide to Heidegger's Thought", en: N. Holland y P. Huntington (eds.), *Feminist Interpretations of Heidegger*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1-42
- Irigaray, L. (1983), *L'Oubli de l'aire chez Heidegger*, París: Minuit.
- . (1984), *Ethique de la difference sexuelle*, París: Minuit.
- . (1993), *Je, Tu, Nous. Towards a Culture of Difference*, Nueva York: Routledge.
- Keller, P. y Weberman, D. (1998), "Heidegger and the Sources of Intelligibility", en: *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), 369-386.

- Levinas, E. (1987), *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1998), *Phénoménologie de la perception* (1945). París: Gallimard.
- Moi, T. (2005), *Sex, Gender, and the Body: The Student Edition of What is a Woman?* Nueva York: Oxford University Press.
- Odell-Scott, D. (1991), *A Post-Patriarchal Christology*, Atlanta: Scholar Press.
- Rubin, G. (1984), "The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex", en: S. Carole (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge.
- Sartre, J-P. (1956), *Being and Nothingness*. Nueva York: Washington Square Press.
- Sikka, S. (1997), *Forms of Transcendence: Heidegger and Medieval Mystical Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Wahleins, A. (1963), "The Philosophy of the Ambiguous", en: Maurice Merleau-Ponty. *The Structure of Behavior*, Boston, MA: Beacon Press, xviii-xix.
- Young, I.M. (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Ziarek, K. (2000), "Proximities: Irigaray and Heidegger on Difference", en: *Continental Philosophy Review*, 33, 133-158.



EL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA COMO INDICACIÓN FORMAL. CONSIDERACIONES A PARTIR DE HEIDEGGER

Francisco de Lara
Pontificia Universidad Católica de Chile

1. Introducción

1.1 La idea de filosofía como tarea

Si bien son inegables algunas ambigüedades en su pensamiento, nos parece que el núcleo de la comprensión heideggeriana de la filosofía estaría ganado a partir de una radical clarividencia sobre el ejercicio mismo que se lleva a cabo al filosofar. En lo esencial, Heidegger no decide qué sea filosofía partiendo de unos determinados ideales cognoscitivos o prácticos, sino mediante un esfuerzo de aclaración interna, por así decir, de lo que se hace cuando se filosofa.

Alguien podría señalar la imposibilidad de que esto sea así, por implicar un círculo. En efecto, sería preciso saber por lo menos cuándo estamos filosofando y cuándo no para poder aclarar en qué consiste eso que hacemos al filosofar. Y, por otra parte, deberíamos saber de antemano qué es filosofía para poder reconocer cuándo la hacemos. Efectivamente, y aún evitando caer en juegos



lógicos –que son siempre posibles, como Heidegger indica a menudo, y no demuestran sino una visión externa de las cosas, por lo que tan sólo se refutan a sí mismos–, determinar cómo se gana una autoclarificación filosófica resulta problemático. De hecho, no por casualidad es éste el problema con el que Heidegger inicia el primer curso que conservamos de su actividad docente, el llamado *Kriegsnotsemester*. ¿Cómo determinar *la idea de filosofía*? ¿Acaso es preciso recurrir a su historia para ello y proceder entonces de manera inductiva? Pero, de ser así, ¿qué guiaría nuestra búsqueda? ¿Qué nos permite reconocer un pensamiento pasado o presente como filosofía? Desde luego, lo definitivo aquí no serían las temáticas de las que se habla en ese pensamiento, pues es perfectamente posible hablar de “temas filosóficos” (signifique esto lo que signifique) y no hacer filosofía. Incluso es posible hablar de filósofos y exponer sus conceptos sin filosofar ni tener una idea mínimamente nítida de lo que esto implique, como nuestra época se encarga de demostrar sobradamente. ¿No debemos poder reconocer ese ejercicio allí donde se da y, por ende, saber ya algo de él antes de poder definirlo?

Parece, pues, que el intento de determinar qué sea filosofía se inserta a sí mismo inevitablemente en este peculiar círculo. Heidegger sale de él partiendo de una cierta *idea* de filosofía que introduce al principio del mencionado *Kriegsnotsemester*, la idea de “*ciencia originaria*” (Heidegger, 1999: 4, subrayado nuestro). Este paso podría parecer arbitrario y contradecir la exigencia de no aclarar esa idea desde fuera. Por ello, para decidir si el procedimiento es legítimo cabe preguntar qué presupone esa idea de ‘ciencia originaria’ y si tales presupuestos son aceptables.

Que la filosofía sea la ciencia originaria o la protociencia (*Urwissenschaft*) implica, para empezar, que es una *ciencia*, es decir, un ejercicio investigativo que pretende llegar a determinar algo. Que sea además la *proto*-ciencia implica que esa determinación a la que se pretende llegar es una determinación de principio, que no da nada por supuesto. Según esto, la idea que Heidegger ha dado de algún modo por supuesta en su primera aclaración de la filosofía afirma, justamente, que la filosofía es el ejercicio de

aclaración que no da nada por supuesto. ¿No resulta extraño? ¿Lo que Heidegger daría por supuesto es que no se puede dar nada por supuesto? Así podría parecer, en efecto, si el asunto vuelve a ser considerado desde fuera, desde las meras palabras; pero también es posible reconocer en esa determinación una expresión sin más de lo que se intenta hacer incluso cuando se pretende aclarar qué sea finalmente la filosofía. Pues, fijémonos bien, también entonces lo único que hacemos es querer determinar esto y, además, determinarlo a fondo, desde ello mismo y sin presuponer nada. Así pues, asumir una idea de protociencia a la hora de iniciar la determinación de lo que sea filosofía no implica presuponer algo en un sentido material, una cierta teoría o dirección, sino más bien *ponerse explícitamente una tarea* en la que, por lo demás, ya se está: la tarea de no ganar desde fuera o desde teorías disponibles eso que se pretende comprender, sino desde la clarificación del propio ejercicio que se pone en marcha cuando se intenta ganar algo radicalmente y de principio.

Lo que, en cambio, no se presupone es en qué medida pueda ser cumplida dicha tarea o bien si puede serlo en general. Tal vez se acabe incluso por descubrir que la pretensión implícita en el ejercicio es absurda o bien que es incompatible con las posibilidades del ejercicio mismo. Esto no lo sabemos de momento, pero sí vemos ya que iniciar la aclaración de la filosofía con una idea como la anterior no implica círculo lógico alguno. Al presentar esa idea tan sólo se asume explícitamente lo que tal aclaración de la filosofía pretende implícitamente: se pretende determinar de forma última cuál sea el sentido de un ejercicio que pueda llamarse filosófico de manera legítima. Filosofar sería, por tanto, algo así como determinar algo de forma última, desde ello mismo, atendiendo únicamente a lo que tiene lugar al vivir sin más en ello. Esto, y sólo esto, es lo que significa el título de proto-ciencia: no una disciplina al uso, sino una pretensión y una tarea que hay que ver si es estructuralmente posible cumplir.

Cuando Heidegger expone su comprensión de la filosofía o, simplemente, cuando despliega esa comprensión en la forma de un ejercicio pensante como el que encontramos por ejemplo en



sus primeros cursos, parece estar asumiendo hasta las últimas consecuencias lo implicado en esa idea, a saber, que la filosofía consiste en hacer cuestión de algo y, además, en hacer cuestión de ello radicalmente. Hablar de la filosofía como protociencia no parece significar otra cosa. Que además se le dé el nombre de fenomenología a ese intento, que se identifique filosofía con fenomenología, parece dejar claro esto mismo. Pues la fenomenología se presenta como el discurso que pretende atenerse radicalmente a aquello de lo que trata, sin dejar que consideraciones externas, teorías, posiciones o esquemas dirijan la tematización del fenómeno tratado.

1.2 Planteamiento del problema

Si nos preguntamos desde aquí qué es lo que está finalmente en juego para la fenomenología y para Heidegger, vemos que no es sino *el modo como se tematiza algo filosóficamente*. Pues se trata aquí, para empezar, de una tematización y, además, de una tematización de una radicalidad peculiar. Si atendemos a lo que se pone en marcha al intentar aclarar algo de principio, vemos que esto consiste en un cuestionarnos al respecto, preguntarnos por ello, pretender determinar qué es el caso ahí finalmente. Así pues, que la filosofía sea ciencia quiere decir que no es un vivir sin más en algo, sino siempre por de pronto un hacer tema de todo ello. Con esto no se pretende afirmar que la filosofía suponga necesariamente una completa ruptura y menos todavía una necesaria tergiversación de ese vivir; esto es algo que habrá que ir viendo y es prematuro decidir en este punto. Lo único que podemos asegurar de momento –atendiendo simplemente a lo que hacemos al intentar filosofar– es, repetimos, que el ejercicio filosófico consiste siempre en una *tematización* y, además, en una tal que pretende atenerse completamente a lo tematizado.

He aquí el elemento básico al que queríamos llegar para, desde aquí, desarrollar el asunto propiamente de este trabajo. En él nos preguntamos lo siguiente: si la filosofía es siempre tematización y pretende llegar a una determinación última, ¿cómo tiene que

ser *el lenguaje filosófico*? ¿Qué función cumple el lenguaje en la tematización filosófica? Y más en concreto, ¿por qué Heidegger entiende el lenguaje filosófico como un decir que indica formalmente? ¿Por qué el decir filosófico debe actuar a modo de *indicación formal*?

Si, como hemos dicho, la comprensión que Heidegger tiene de los elementos que forman parte de la filosofía surge de una radical clarificación del ejercicio filosófico mismo, necesitaremos una clarificación similar y autónoma para intentar comprender cómo se llega a esa determinación del lenguaje filosófico. No nos bastará con exponer los lugares donde Heidegger habla de la indicación formal y menos repetir lo que se dice allí, sino que deberemos comprender *ejecutivamente* –mediante un ejercicio realizado en primera persona– qué implica en general tematizar y, más en concreto, qué relación guarda el lenguaje con su asunto en la tematización. Pues, en efecto, también la idea de indicación formal parece responder a una clarificación de este tipo. Al plantear que el lenguaje filosófico actúa a modo de indicador formal, Heidegger parece por de pronto asumir lo implicado en el hecho de que la filosofía sea una forma de tematización. Más precisamente, parece tener claro que toda tematización se mueve desde el principio en el medio del lenguaje, esto es, en un medio dado y que permite hablar de algo sin atenerse a una experiencia originaria de ello. Teniendo esto siempre a la vista, el título de indicación formal estaría señalando el sentido que debe tener la tematización para poder ser fenomenológica, para dar con su asunto en una experiencia actualmente ejecutada. Las posibilidades de hablar de algo de forma no originaria que surgen estructuralmente en el lenguaje de la tematización, y ya incluso en la actitud tematizadora misma, llevarían a Heidegger, según propondremos, a considerar que la filosofía tematiza de manera indicativo-formal.

A fin de mostrar esto, en el punto siguiente nos permitimos introducir una serie de observaciones propias sobre la relación entre tematización y situación experiencial concreta. Seguidamente, mostraremos las ilusiones y deformaciones necesarias que tienen lugar al tematizar filosóficamente. Tras ello, en el apartado



final, retomaremos y desarrollaremos lo introducido aquí sobre la indicación formal como lenguaje de la filosofía.

2. Tematización y situación concreta

No estamos seguros de si, como afirma Gadamer, el lenguaje es “el medio universal en el que se realiza la comprensión misma” (Gadamer, 1990: 392), si por “comprensión” entendemos el acontecimiento de toda experiencia de sentido y lo identificamos, como hace Gadamer, con la experiencia sin más. Cabe preguntar si toda experiencia se realiza en el lenguaje, y qué signifique en ese caso ‘lenguaje’. Lo que, en cambio, parece fuera de toda duda es que el lenguaje es el medio en que se realiza la tematización. Tematizar –hacer cuestión de algo a fin de dar cuenta de ello– es un ejercicio que, desde luego, se lleva a cabo en el medio del lenguaje y que tiene la forma de un discurrir, del discurso.

A fin de mostrar la peculiaridad de ese ejercicio y el modo como opera en él el lenguaje, consideremos por un momento lo que sería un uso no tematizador de éste.¹ Si, por ejemplo, voy a cocinar y me falta un ingrediente, el posible decir algo al respecto se atiene a ello. Además, si me queda la duda sobre si no estará ese ingrediente en otro lugar, pregunto; si espero que el vecino lo tenga y me lo pueda prestar, manifiesto esa esperanza, etc. Por lo demás, mi tono de voz denotará también cómo me tomo la falta del ingrediente. Y, desde luego, mi intención en todo ello no tiene por qué ser verídica, puedo pretender más bien falsear lo que es concretamente el caso, engañar, fingir, etc. Es posible distinguir aquí muchos otros aspectos, desde luego, pero baste por ahora con hacer notar que todos estos usos del lenguaje –que sin mucha precisión denominaremos ‘prácticos’– se atienen, con los medios lingüísticos disponibles, a una situación concreta. El

¹ No nos interesa en este contexto analizar este otro uso detalladamente, sino tan sólo mostrar un carácter fundamental que permitirá el mejor discernimiento de lo que implica tematizar, esto es, de su peculiar relación con el lenguaje y el asunto.

decir se basa en cada caso en dicha situación, surge de ella y se entiende en relación con ella.

A diferencia de esto, el uso del lenguaje que se da al tematizar –al pretender dar razón de algo– implica ponerse de antemano en una relación muy distinta con aquello de lo que se habla.² ¿En qué consiste dicha relación? Tematización es, según lo estamos definiendo aquí, un modo de atenernos a aquello sobre lo cual se dice. Lo propio de la tematización es querer dar cuenta de ello, presentarse como un decir que muestra cómo es algo, a qué se debe, de qué depende, en qué relación está con otra cosa, etcétera.³ Esta modalidad del decir tiene lugar de una forma que no coincide con la que es propia de eso que hemos denominado en este contexto ‘uso práctico del lenguaje’. Pues en este último uso se está en una relación directa con aquello de lo que se habla como tal. El decir expresa con los medios disponibles algo relativo a la situación concreta (lo que, insistimos, no implica que dicho uso del lenguaje no pueda equivocarse o incluso falsear lo concretamente vivido). En todos los casos que podamos distinguir aquí nos encontramos siempre con una relación inmediata entre el decir y la situación: el decir dice algo con respecto a la situación, en el sentido que sea y con la intención y/o corrección que sea.

En contraste con ello, el querer dar cuenta de algo se sale de la situación, su hablar es temático porque toma algo en consideración y se centra en ese algo. La situación concreta puede, desde luego, dar pie a ello, pero tematizar es ya de algún modo salirse de aquello en lo que se estaba y pasar a tratar algo. Cuando esto

² Tal vez no esté de más aclarar que, a diferencia de lo que Heidegger denomina en *Ser y tiempo* “tematizar”, lo mentado aquí bajo ese nombre no precisa darse en forma de elaboración científica de un campo de objetos (cf. Heidegger, 2001: 363). Es algo que hacemos la mayoría de las veces en modos de consideración no científicos, sobre todo en las opiniones, pues consiste simplemente en querer dar razón de algo de alguna manera.

³ Esto, desde luego, no implica que su intención sea siempre la de atenerse a la cosa y ser veraz. En efecto, también es perfectamente posible tematizar -decir cómo es tal o cual cosa- con el fin de engañar o falsear algo.



ocurre, tiene lugar una especie de distanciamiento con la situación concreta en la que nos movemos y un intento de poner pie en otra cosa, en una particular experiencia de aquello de lo que se habla. Al tematizar se pretende ganar alguna forma de determinación de aquello de lo que se trata, algo que no ocurría en la situación práctica. Salimos de algún modo del entramado de expectativas de esta situación y nos disponemos a hacer cuestión de algo que en ella estaba supuesto de alguna forma. Esta pretensión no se limita a echar mano del lenguaje para decir algo relativo a la situación, sino que se mueve ya por completo en el ámbito del lenguaje a fin de intentar determinar aquello de lo que se habla. La pregunta al respecto de lo vivido trae consigo una forma de desarraigo, por así decir: no estoy sin más en ello sino que me dispongo a determinarlo en algún sentido. Escucho música y me dejo conmover por ella, expresándome a veces lo maravilloso de eso que suena o compartiendo con alguien lo que genera en mí o incluso algún aspecto de la música (“escucha esa trompa”, “qué bien toca Richter este pasaje, mucho mejor que Argerich”). Aquí, incluso si me pronuncio al respecto y parezco tomar distancia, no lo hago en el sentido de la tematización, es decir, no tematizo aún propiamente. En cambio, sí tematizo cuando me pregunto: “¿qué es esto?”, “¿qué ocurre en esta música que por lo demás no ocurre casi nunca?”, “¿por qué sucede?”, “¿en qué consiste la vivencia estética?”..., o bien cuando de inmediato digo algo al respecto, cuando afirmo algo que sería una forma de respuesta a alguna de estas preguntas. En estos casos no digo ya algo al respecto de lo vivido, sino que pretendo dar razón de ello, decir en qué consiste eso que estaba siendo vivido al vivirlo sin más. Una operación de este tipo no se limita a hacer uso del lenguaje para intentar expresar, referir o incluso juzgar algo situacionalmente experimentado, algo en lo que se está, sino que recurre a él para intentar lograr determinar qué sea eso en lo que se estaba. El lenguaje se vuelve en este caso el ámbito de referencia en distintos sentidos. Lo vivido pretende ser retenido, desde luego, pero retenido ahora en cuanto determinado, en cuanto algo de lo que se puede decir en qué consiste. Ante todo pretendemos decir en ese sentido, buscamos

qué sea lo adecuado que se pueda decir para determinarlo. Nos movemos aquí entre posibles determinaciones e intentamos dar con una que se ajuste a lo que estaba siendo el caso propiamente. Nos movemos, pues, ante todo en el lenguaje.

Con lo anterior no pretendemos afirmar que aquello de lo que se habla sea ello mismo de carácter lingüístico-discursivo –insistimos en que el sentido concreto de esa tesis tiene que ser aclarado y, además, acreditado–. Lo que decimos es que describir, dar explicaciones, interpretar, así como el resto de modalidades de tematización, son posibilidades que se efectúan ya directamente en el lenguaje, que se ponen en marcha ya en el medio lingüístico. Esto se debe a que lo que hacemos entonces es buscar palabras para determinar lo tratado. Ocurre, por ende, justamente lo contrario que en el uso ‘práctico’ del lenguaje, pues en éste se parte del estar en la situación y el decir surge de dicho estar. En la tematización, opuestamente, se parte ante todo del lenguaje –de su relativa visión sobre el asunto– y se intenta llegar a poner pie en aquello de lo que se habla, si bien ahora en cuanto determinado.

Desde luego, existen también diferencias internas entre las modalidades de tematización. Parecería, por ejemplo, que la descripción tiene una relación más inmediata con lo descrito que la explicación con lo explicado o la interpretación con lo interpretado. Pero no por ello resulta, como tal vez pudiera pensarse, que la descripción se mueva sin más en la inmediatez de una situación, tal como ocurría en el uso ‘práctico’ del lenguaje. Notemos que en dicho uso no se pretende describir nada, sino que se lleva a lenguaje algo en lo que ya se está. En la descripción no ocurre tal cosa, como queda de manifiesto en el hecho de que para llevarla a cabo sea precisa una cierta distancia y, además, en que pueda ser inadecuada como descripción: los términos con los que se describe pueden resultar del todo incorrectos para lo descrito, pueden no hacer justicia a su modo de ser, estar tomados de un ámbito inapropiado, dejar fuera lo más significativo del fenómeno en cuestión, etc. Describir también implica buscar en el medio del lenguaje las palabras más adecuadas para mostrar algo temá-



ticamente, supone moverse en ese medio con el fin de dar en él con los términos que permitan la descripción de lo tratado. En el uso práctico, en cambio, las palabras son tan claramente un medio para expresar algo concreto que incluso la mayoría de las veces podemos prescindir de ellas, e incluso usando palabras muy “inadecuadas” se logra expresar lo que se pretende.⁴ La situación misma, el estar en ella, permite comprender lo dicho, por pobremente que se exprese. En las tematizaciones, por el contrario, a menudo cuesta entender lo dicho incluso cuando está formulado muy adecuadamente, pues no se está en ello: justamente eso es lo que se busca. Entender lo que se dice implica en este caso un ejercicio muy particular en el que hay que tomar las palabras en un sentido concreto.

Así pues, la posibilidad de tematización supone *siempre*, incluso en las modalidades de tematización que parecen más apegadas a la cosa, un cierto distanciarse de la concreta situación experienciada y también un cierto disponerse. Dicho en otras palabras, *tematizar implica una mediación en la que el lenguaje es el medio*. No se está como tal en aquello de lo que se habla, el decir no es un puro hacer notar algo en lo que se está, sino que es el medio por el que y en el que se pretende poner pie en lo tratado y ganar una determinación de ello, ya sea descriptiva, explicativa, interpretativa, etcétera.

Esto da lugar a lo que estamos intentando señalar desde el principio: este ‘distanciamiento’ de la situación –este moverse primeramente en el discurso y sus contenidos y tener a la vista de algún modo aquello de lo que se habla– permite y trae consigo una cierta y muy particular autonomía. Dicha autonomía llega hasta tal punto que el lenguaje mismo puede convertirse en el ámbito todo de referencia. Uno puede intentar dar cuenta de algo quedándose sólo en la consideración de lo que ha sido dicho o

⁴ Incluso los malentendidos dependen en este caso del estar en situación, se deben a un suelo común de carácter situacional y no de carácter lingüístico, como es el caso en los malentendidos de las tematizaciones. Éstas se malentienden por una falsa familiaridad que proviene del lenguaje.

se dice al respecto, sin intentar dar concretamente –de la forma y en la medida que sea posible– con aquello de lo que se habla, es decir, sin atenerse a la experiencia concreta que se tenga de ello. Esta autonomía del discurso es la que abre la posibilidad de hablar de oídas o bien en una consideración sólo parcial o indirecta de lo tratado. Como Heidegger señala muy acertadamente, lo que se dice no tiene por qué basarse ni estar motivado en una experiencia originaria de aquello de lo que se habla (véase, por ejemplo, Heidegger, 1994b: 370-371 y Heidegger, 2001: 168-169); es más, la mayoría de las veces que se tematiza no lo está, pues la mayoría de las veces que se tematiza se hace en forma de opiniones.

3. Las ilusiones inherentes a la tematización filosófica

Hasta el momento hemos dicho que la tematización supone una distancia respecto de la situación fáctica, que se mueve en el medio del discurso y que su pretensión es poner pie en lo tematizado: encontrar las palabras justas para ello, las que mejor apunten a lo que tiene lugar en la experiencia concreta de ello. No obstante, su primer desarraigo, su autonomía, le permiten mantenerse en el medio discursivo sin más. Esta posibilidad, a su vez, puede consistir en un simple ir de aquí para allá, adoptando distintas visiones del asunto sin demasiada vinculación. También puede proceder tomando elementos de unas visiones y otras, o bien basarse en alguna de ellas y constituirla en el suelo del que se parte en adelante. En todo caso, queda claro que en estas formas de consideración no es posible llegar originariamente a aquello de lo que se pretende dar razón. El discurso se mantiene en las posibilidades que él mismo ofrece coyunturalmente y no apunta de forma directa al asunto tratado.⁵

A diferencia de estos últimos modos de tematización, hay otros que sí pretenden llevar adecuadamente a lenguaje aquello de lo

⁵ Así pues, y por efusivamente que se lo defienda en ocasiones, el contenido de este tipo de tematizaciones no puede presentarse como legítimamente fundado.



que tratan. Estos modos harían tema de algo con la pretensión de llegar a dar con ello directamente, mediante una experiencia directa. Existen, pues, formas de tematización que intentan llegar a dar con aquello de lo que se habla por el medio que es temáticamente necesario, el lenguaje. Este es el medio que debe ayudarnos a lo que pretendemos: mostrar algo en su carácter propio. Para ello, es preciso no quedar atrapado en los prejuicios y el enfoque que el lenguaje trae consigo, sino esforzarse porque dicho lenguaje haga justicia a la experiencia concreta que tenemos del asunto en cuestión.

El joven Heidegger entiende que esta última pretensión es también la propia del filosofar, hasta el punto que, según él, sería preciso dejar también de lado los prejuicios relativos al modo de relación con las experiencias originarias que es propio del proceder científico (dominante en toda pretensión cognoscitiva, incluyendo la filosofía). Dicho modo de trato es denominado por Heidegger “teórico” y “estético” (Heidegger, 1996: 18-19, 23, etcétera). en la medida que entiende su relación con las cosas como una mirada constatativa y descriptiva que se relaciona con un ámbito de objetos. Una conceptualidad verdaderamente científica debería hacerse cargo de la autonomía y el distanciamiento que son propios del ámbito del discurso, inclusive del que cree no estar sino “describiendo” y constatando; debería hacer frente a la capacidad del lenguaje para volverse suelo temático él mismo y para hablar sin tener a la vista el asunto del que se trata, sin intuición concreta o bien con un tipo de intuición ya derivado.

Así pues, y a fin de complementar y concretar lo dicho en el punto anterior sobre la autonomía del lenguaje tematizador, intentemos ahora identificar el tipo de deformaciones que se dan concretamente al tematizar algo de manera filosófica. Ante todo, cabe insistir y subrayar que estas deformaciones son constitutivas o estructurales: vienen de suyo con la misma actitud tematizante. Si alguien pretendiera evitarlas por completo, debería renunciar a hacer ciencia y filosofía. En sí no prejuzgan nada, por tanto, y son ineludibles. Lo que sí puede y debe evitarse es tomar la deformación que viene dada con ese ejercicio por el modo de ser de lo

que se pretende determinar mediante él. El mismo ejercicio debe permanecer atento para desarmar las ilusiones que se generan en él y así poder mantener la experiencia concreta como instancia que dirige y sirve de medida a toda la tematización.

Fijémonos, para empezar, en que al hacer cuestión de algo parece asumirse de antemano una posición teórica en el sentido que Heidegger desea evitar. En efecto, el distanciamiento que es propio de la tematización e inherente a ella puede conducir a entender el ejercicio temático como la contemplación desinteresada de un objeto. No estoy ya sin más en la vivencia de algo, sino que me dirijo a ella como algo que pretendo determinar. Además, a la filosofía no interesa la vivencia en su singularidad, por así decir, sino en lo que tiene de estructural. Esto nos puede hacer pensar que se trataría de mostrar algo así como la dotación objetiva del asunto, lo que hay en ello de objetivo. Al asumir esto, el fenómeno se ve iluminado en un aspecto muy particular y decisivo para la investigación filosófica. En efecto, se da con ello una cierta tesis general sobre su carácter ontológico, sobre el sentido de ser de lo tematizado. Por ese motivo, hablamos aquí de una *ilusión ontológica*, posibilitada por el uso temático del lenguaje. Dicha ilusión consiste en tomar todo aquello de lo que se habla en un esquema donde dominan ciertas categorías ontológicas, especialmente la de objeto o sustancia. Si alguien pretende determinar algo, normalmente se mueve de antemano y sin interrogación alguna al respecto en la consideración de ello como un fenómeno objetivo. Su intento al tematizar consistirá entonces justamente en determinar qué tiene éste efectivamente de objetivo. Al pretender dar razón de algo parece asumirse una tesis ontológica que no tiene por qué jugar papel alguno en la experiencia concreta de ese algo, siendo por ende necesario determinar también en qué, digamos, 'aspecto ontológico' se presenta esto concretamente. Como decimos, esta ilusión surge del mismo gesto tematizador, en el que algo deja de ser vivido y pasa a ser de algún modo visto, re-teniendo nuestro estar en él a fin de poderlo determinar. Esta retención parece ponernos ante algo con carácter de objeto, como si se tratara de un contenido con determinadas constantes



objetivas. Se confunde de esta manera lo estructural –que se presenta siempre en una cierta formalidad– con lo objetivo –que implica ya una tesis ontológica sobre el fenómeno, en el sentido de lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*. Además, la estructura del lenguaje tematizador, que pretende llegar a enunciados sobre lo que trata, es tal que distingue entre algo, una sustancia, y sus diversas cualidades enunciables, por lo que parece jugar también un papel en esta pre-interpretación ontológica de los fenómenos.

Pero, además de la ya mencionada ilusión de cercanía o familiaridad, que nos hace creer que entendemos lo expuesto en un discurso por entender de algún modo sus términos –ilusión que es común también a las tematizaciones cotidianas– y de la ilusión ontológica que acabamos de destacar, el lenguaje de la filosofía trae consigo también lo que llamaremos una *ilusión logicista*. Dado que el lenguaje tiene al tematizar la forma de una articulación de partes, de una relación entre elementos que se distinguen, es fácil que las distinciones y la articulación con que procedemos al tematizar filosóficamente se tomen por la cosa misma. En efecto, esas distinciones se encuentran incluso en la forma gramatical del enunciado, que separa y a la vez une el sujeto y los distintos predicados, jugando también un papel en lo que hemos denominado ilusión ontológica. Pero, además, los distintos elementos que se pretenden poner de relieve y que serían momentos del fenómeno tematizado están siempre considerados y expuestos en un discurso, esto es, en una articulación que los separa, los distingue y los relaciona de algún modo. Esto, por ende, lleva consigo a menudo una ilusión atomística o analítica, que nos hace considerar el fenómeno en cuestión como un compuesto articulado, como una suma de partes en una cierta relación lógica.

Si tomamos lo anterior en conjunto y le adjuntamos las ya mencionadas posibilidades de hablar de oídas que se dan en toda tematización, tenemos que la posibilidad de un discurso fenomenológico, que se atenga a su asunto sin tergiversarlo ni deformarlo, se ve seriamente entorpecida desde dentro y por

su propio gesto. Desde el punto de vista del contenido, del en qué consista lo tratado, disponemos de una buena cantidad de interpretaciones y acercamientos a ello que se presentan en el ámbito discursivo como determinaciones legítimas. En lo relativo al sentido de ser de aquello tratado, tenemos de antemano una tendencia a tomarlo como un objeto dado, además de como un todo articulado y compuesto de partes objetivas. En cuanto al modo como tratarlo, parece asumirse que se trata de constatar y presentar las partes que lo componen, sus componentes objetivos y la relación objetiva que los une.

4. El lenguaje de la tematización filosófica como indicación formal

Lo dicho hasta aquí tal vez permite empezar a vislumbrar por qué la función metódica de los conceptos filosóficos tiene que ser muy peculiar, por qué consiste en indicar formalmente, así como también por qué dicha función es, según dice Heidegger, en buena medida “defensiva” (cf. Heidegger, 1995: 64). En efecto, ella intentaría hacer frente o dificultar los prejuicios objetivistas y logicistas que el lenguaje trae consigo, especialmente en su uso filosófico y, más en general, la posibilidad de autonomía inherente al lenguaje en toda tematización, filosófica o no. Se trataría de apuntar a la concreta y actual ejecución (*Vollzug*) de la experiencia como término de llegada y lugar de plenificación del discurso. Veamos esto ya para terminar.

Tenemos, en resumen, que es posible perder pie en lo que se pretende poner de relieve conceptualmente tanto porque uno se deja llevar por las interpretaciones temáticas ya dadas en los discursos, como por las tesis ontológicas implícitas en el lenguaje y la postura tematizadora, como por la forma de desplegarse del lenguaje en una articulación que distingue y relaciona. Estos tres obstáculos son los que principalmente afectan al intento de una tematización originaria. Nos parece que Heidegger los reconoció a la perfección, como atestigua entre otras muchas cosas su discusión con Natorp y el reconocimiento de las objeciones de éste



a la fenomenología de Husserl.⁶ Por ello considera que el lenguaje filosófico sólo puede cumplir su particular función metódica si es tal que, teniendo en cuenta las dificultades mencionadas, actúa indicando formalmente aquello que pretende poner de relieve. La indicación formal funcionaría como un recurso fenomenológico en ese sentido, impidiendo que la tematización originaria deje de ser tal. La posibilidad de mantenerse en una tematización guiada originariamente por la concreta experiencia de aquello de lo que hace cuestión es algo que debe ser mantenido y salvaguardado todo el tiempo, desde el inicio y la puesta en marcha de la investigación, sobre todo, hasta la comunicación a otros de la misma. Las ilusiones señaladas, al deberse al uso temático del lenguaje, se encuentran y actúan en cualquiera de los distintos momentos de una investigación filosófica: su efectucción, la acuñación conceptual a la que se llega y la comunicación de todo ello.

En el momento de la *efectuación*, la indicación formal rinde otorgando una dirección previa al acceso y a la consideración del fenómeno, si bien dejando abierto su carácter. La indicación pretende asegurar un acceso adecuado y originario y, por ende, evitar prejuicios que dirijan ya desde el principio una mirada inadecuada al asunto en cuestión. Sin embargo, como su propia determinación podría traer otros prejuicios y, además, no es seguro que el primer acceso haya hecho justicia del todo al fenómeno que se pretende tematizar, es necesario dejar abierta la posibilidad de corregirse en ese sentido. Esta función –que actúa en toda investigación fenomenológica y es mencionada por Heidegger ya desde sus primeros cursos, al hablar de la indicación formal como *Ansatzmethode* (cf. Heidegger, 1994a: 134 y 141)– es la más destacada también en *Ser y tiempo*. En dicha obra se acentúa especialmente este *carácter provisional* de la indicación, que lleva a Heidegger a hacerla explícita tanto en el tránsito de la primera a la segunda sección, como en el §63 de esa segunda sección. En

⁶ Cf. por ejemplo Heidegger, 1999: 99-ss. La discusión con Natorp versa, en efecto, sobre las deformaciones que se dan necesariamente en la teoría y en el uso teórico del lenguaje.

el primer caso, se trata de mostrar lo incompleto del trato que se le ha dado al fenómeno *Dasein* en la primera sección de la obra –el *Dasein* en su modo impropio– y la necesidad de superar la parcialidad de los análisis que ésta contiene (cf. Heidegger, 2001: 232). En el segundo se trata de juzgar si, una vez completados dichos análisis, la indicación formal que se tomó como acceso al *Dasein* –a saber, el *Dasein* como existencia en cada caso mía y como poder ser– ha permitido o más bien ha impedido mostrar al *Dasein* originariamente (véase Heidegger, 2001: 311-313).

En lo que respecta al momento de la *acuñación de conceptos*, la función principal de la indicación formal consiste en recordar que lo decisivo del concepto al que se llega es su dependencia de una cierta forma de tratar e “intuir” el fenómeno. Como dice Heidegger ya en el *Kriegsnotsemester*, el concepto “trae consigo su procedencia” (Heidegger, 1999: 117). Esta función consiste en hacer notar dónde –en qué particular forma de trato– tiene sentido y se plenifica el concepto acuñado. Como la primera, también ella actúa en toda tematización filosófica, pero su rendimiento es especialmente destacado en el curso de 1929/30 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Allí deja claro Heidegger que los conceptos filosóficos tienen la función de señalar la necesidad de un cierto cambio de actitud –él lo llama una “transformación” (Heidegger, 1983: 423)– para acceder a lo indicado mediante ellos. En el contexto del citado curso, el malentendido que se pretende evitar es, ante todo, ese que antes hemos denominado ilusión ontológica (aunque también alude a la que hemos llamado logicista). Se trata para Heidegger de poner freno de algún modo a la tendencia a tomar todo lo expresado en la tematización en el sentido ontológico de sustancia, como si se tratara de un objeto dado, meramente “*vorhanden*” (Heidegger, 1983: 422, 428 y 432). En el momento de la acuñación del concepto debe tenerse en cuenta esta inevitable ilusión y ponerle freno. Esto se intenta mediante una caracterización formal del fenómeno en cuestión, caracterización que tiene el sentido de dejar abierta y como una tarea a cumplir en cada caso la determinación del carácter propio de lo así mentado. En este sentido dice Heidegger que todos los



conceptos acuñados filosóficamente son indicadores formales y que “sólo cuando son tomados así ofrecen la auténtica posibilidad de concebir (*begreifen*)” (Heidegger, 1983: 425).

Esto último es también de importancia para el momento de la *comunicación*: se debe poner ciertos obstáculos a que lo comunicado en el discurso caiga en las formas de interpretación obvias que son propias de éste. Heidegger, haciéndose eco de Kant, habla en este sentido de una cierta indolencia (*Behäbigkeit*) del entendimiento vulgar, consistente en esa tendencia a tomarlo todo como contenidos a los que se accede en el modo del tener noticia de ellos (Heidegger, 1983: 423 y 426). Al hablar aquí de entendimiento común, Heidegger no se refiere principalmente a aquellos que se dedican a otras ocupaciones y no a la filosofía, sino ante todo a quienes pretenden hacer filosofía pero toman a ésta como una ocupación. Se trata, en sus palabras, de un entendimiento común “del que todos nosotros estamos afectados y que cree filosofar al leer libros filosóficos o escribir sobre ellos y argumentar” (Heidegger, 1983: 426). La indicación formal debe ayudar en alguna medida a limitar la posibilidad de tomar los conceptos filosóficos como contenidos que pueden nivelarse y amoldarse a un cierto modo de “acceder” a ellos y “comprenderlos”.⁷ Que esa tendencia es incontenible parece ser algo que Heidegger no sólo cree, sino que incluso explica por las tendencias del mismo *Dasein*.

Tal vez la indicación formal pueda leerse, desde este punto de vista, como un elemento metódico que llama la atención sobre una cierta forma de tratar con cuestiones filosóficas, una forma en la que, incluso por detalladamente que se trabajen a veces los textos, no se está dispuesto a poner en juego la *Grundhaltung* que el filosofar exige: el cuestionamiento que intenta dar con la cosa en su concreción más absoluta y atenerse a ella en todo decir. Como señala Heidegger, “de nada sirve toda la agudeza de la interpreta-

⁷ En nuestro tiempo, quizá la forma más dominante de ese trato sea la que los asume como contenidos textuales accesibles a una comprensión filológico-histórica.

ción (*Scharfsinn der Auffassung*) ni todo el énfasis (*Eindringlichkeit*) de la exposición si no acontece, en cada caso, la transformación del *Dasein*" (Heidegger, 1983: 433). Lo que la indicación ante todo indica es la necesidad de que *cada cual* se desprenda de los esquemas de comprensión habituales de cara a comprender adecuadamente lo que los conceptos filosóficos traen consigo.

5. Conclusión. Obertura crítica

Como puede apreciarse, el intento de este trabajo ha consistido en mostrar la necesidad de una particular comprensión del lenguaje filosófico. Partiendo de la pretensión filosófica –consistente en ser una tematización originaria, que se atenga por completo a lo tematizado– y de las ilusiones y deformaciones que tienen lugar necesariamente en la tematización y su uso del lenguaje, sería preciso dar un sentido metódico concreto al lenguaje filosófico tal que permita deshacer tales ilusiones o al menos poner de relieve la necesidad de un cierto ejercicio a fin de no dejarse llevar por ellas. Este sería el sentido de la indicación formal que, lejos de ser una doctrina heideggeriana, como a veces se la presenta (al hablar de la “doctrina de la indicación formal”), sería una clarificación interna del sentido del lenguaje filosófico, hecha a la luz de las pretensiones de la filosofía y de la peculiaridad de su ejercicio. No sería preciso, por ende, presuponer doctrina alguna sobre nada para llegar a la conclusión *ejecutiva* de que el lenguaje de la filosofía indica y, además, indica formalmente.

No obstante, cabe preguntarse si Heidegger llega a esa conclusión por estos motivos estructurales que estamos aduciendo o no. En otras palabras, cabe preguntar si no hay algo así como una teoría o concepción del *Dasein* y de la relación entre el modo de ser del *Dasein* y el de la filosofía, entre los que Heidegger ve un paralelismo, en la base de esta concepción del lenguaje filosófico. De ser así, tendríamos que justificar esa concepción y no hacerla pasar por fenomenológica sin más, trasgrediendo el sentido formal de la fenomenología y adaptando dicho sentido a una concepción particular, supuestamente fenomenológica.



Al apuntar esto pretendemos, ya para terminar, abrir la puerta a la posibilidad de una confrontación con esta posición y sus derivados. Pues, desde luego, resulta problemático asumir que la concepción de la filosofía que hemos intentado exponer de manera formal se corresponda sin más con lo que se conoce como filosofía hermenéutica. Ésta parece chocar más bien con lo afirmado por nosotros. En efecto, si lo que hemos introducido en las páginas anteriores es correcto, resultaría chocante una tesis que afirmase sin más que la situación pre-temática misma es ya lingüística, está discursivamente articulada. Parece problemático asumir sin más distinciones que tanto la situación de la que parte el decir ‘práctico’ como la situación de llegada a la que apunta el decir temático tengan el mismo modo de ser que el lenguaje. En el primer caso, al considerar que la situación de partida de todo decir sea ella misma ya lingüística, se estaría afirmando que el lenguaje no se limita a ser el medio por el que se hace notar algo, sino también el carácter de la situación originaria en que se basa el decir no temático. Asimismo, en el segundo caso, el lenguaje no constituiría únicamente el medio de la tematización, sino que caracterizaría también el modo de ser de lo tematizado.

Asumir esto parece problemático y parece también chocar con lo mostrado aquí. Sin embargo, esto parece ser lo que afirma la concepción hermenéutica de la filosofía que encarnan a su manera Heidegger y Gadamer. La primera tesis, sobre el carácter articulado de la situación de arraigo ‘práctica’, se encontraría en los conceptos heideggerianos de “como hermenéutico” (*hermeneutisches als*) y “habla” (*Rede*). La segunda, sobre la lingüisticidad de lo tratado, estaría también en la idea gadameriana del objeto hermenéutico. Por ende, y como tareas a realizar, parece necesario llevar a cabo distinciones que muestren los diferentes sentidos en que se habla aquí de articulación y lingüisticidad, así como preguntarse si no se estarán confundiendo o reduciendo injustificadamente distintos ámbitos.⁸

⁸ A intentar de dilucidar en alguna medida estos aspectos hemos dedicado los trabajos De Lara (2010) y De Lara (2011).

Bibliografía

- De Lara, F. (2010), “Zu den Sachen selbst? Sache und Erkenntnis in der hermeneutischen Wende der Phänomenologie”, en: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 9, 75-96.
- . (2011), “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica”, en: De Lara, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Madrid: Plaza y Valdés, 203-223.
- Gadamer, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode I*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Heidegger, M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann (GA 29/30).
- . (1994a), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Klostermann (GA 61).
- . (1994b), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Klostermann (GA 20).
- . (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M.: Klostermann, (GA 60).
- . (1996), *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann (GA 9).
- . (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann (GA 56/57).
- . (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.



BREVES NOTAS PARA ENTENDER EL
NEOKANTISMO MARBURGUÉS DE
HEIDEGGER

Luis Ignacio Rojas Godina
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

He de confesar (...) que he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás hubiera sospechado de él.

E. Cassirer en Davos, 1929

1. Antecedentes

A pesar de su acuñación extrafilosófica, –tal vez simplemente a filosofica– las expresiones “filosofía continental” y “filosofía analítica” se utiliza de manera cada vez más frecuente. Si quisiéramos hacer un uso filosóficamente productivo de al menos una de ellas, habría que comenzar por tomar en un sentido metafórico lo que dicha expresión nos indica. Eso nos permitiría poner atención en lo que hoy en día parece un truismo: la filosofía es incomprendible sin su historia. Así, podríamos decir que el estado actual del mundo filosófico resultaría incomprendible sin la intervención de las constantes luchas de fuerzas titánicas que a través de milenios han dado forma a un núcleo en torno al cual se han conformado capas sobre capas de doctrinas filosóficas, que, unas veces de manera lenta y constante y otras de forma estrepitosa, han conformado



el paisaje actual de la filosofía en el que nos ha tocado vivir –de la misma manera en que resultaría incomprendible el estado actual de la orografía terrestre si no se toma en cuenta la intervención de las incansables transformaciones a las que ha sido sometido nuestro planeta desde su origen, a través del titánico choque de fuerzas que ha esculpido las montañas, creado los mares, las islas y los continentes–.

En este sentido, uno de los acontecimientos más determinantes de los últimos cien años fue el choque cataclísmico ocurrido en el año de 1929 entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en Davos, el cual fue visto por la posteridad como el momento definitivo de la ruptura entre el modo de hacer filosofía que hasta entonces había dominado casi por completo la escena filosófica en gran parte de Europa durante la segunda mitad del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, el neokantismo, y la nueva filosofía encabezada por la fenomenología trascendental de E. Husserl y, también para entonces, por la fenomenología hermenéutica del propio Heidegger.¹ Muchos años después de haber sido testigo de semejante evento, en la época en que fue alumno de Heidegger en la universidad de Friburgo, Emmanuel Levinas comentó en una entrevista que “un joven estudiante podía tener la impresión de asistir a la creación y al fin del mundo” (Poirié, 1987: 126).

Sin embargo, sólo pudo romperse lo que alguna vez estuvo vinculado de uno u otro modo. En efecto, la relaciones entre neokantianos y fenomenólogos en las dos primeras décadas del siglo XX fueron amplias y fecundas. Actualmente, cada una de

¹ Por si esto no fuera suficiente, Michael Friedman en su obra *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* sostiene que el encuentro en Davos no sólo fue decisivo para marcar el rompimiento entre el neokantismo y la fenomenología, sino también resulta ser determinante en nuestra comprensión de la “separación de lo que hoy llamamos la tradición analítica y la tradición continental de la filosofía” (Friedman, 2000: xi). El dossier sobre los “efectos” del encuentro en Davos es extenso. Recientemente Peter Gordon en su *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* llevó a cabo el que quizás sea el análisis más amplio del asunto, tanto en su sentido filosófico como en relación a sus efectos en la historia reciente de las ideas.

estas tradiciones filosóficas conforma un imponente campo de investigación que tanto historiadores como filósofos no terminan de abarcar con la mirada. Pero, aunque una comprensión exhaustiva de las profundas e intrincadas relaciones entre neokantismo y fenomenología sea tal vez una tarea del futuro, es necesario reconocer que desde mediados del siglo pasado se han llevado a cabo importantes investigaciones que han ayudado a desenmarañar aquello que vincula y separa a algunos de los más importantes neokantianos con los dos pilares de la fenomenología.² Así, por ejemplo, se ha podido dar cuenta del papel decisivo que tuvo la filosofía de Paul Natorp en el pensamiento de Husserl, primero, para el giro hacia una fenomenología trascendental, y luego, en el desarrollo de una fenomenología genética, así también se ha hecho comprensible el lugar que tiene al inicio del camino filosófico del joven Heidegger la confrontación de éste con dos de los exponentes del llamado neokantismo del sudeste de Alemania o escuela de Baden, Heinrich Rickert y Emil Lask. El propósito de estas breves notas consiste en llevar a cabo un trabajo exploratorio en torno a la continuidad y ruptura entre el pensamiento de Heidegger y la escuela neokantiana de Marburgo, especialmente Natorp. Para ello, primero, expondremos algunas pistas importantes que señalan la importancia de la relación de Heidegger con dicha escuela y el que fue uno de sus máximos exponentes. En segundo lugar, haremos una breve reseña del método trascendental de Cohen y su expansión en Natorp. Finalmente, presentaremos brevemente los puntos más importantes de la apropiación y crítica que lleva a cabo Heidegger de dicho método.

2. Algunas pistas sobre el “neokantismo” de Heidegger

Al inicio del famoso encuentro en Davos, Cassirer abrió la discusión de la siguiente manera:

² Desde el mismo origen de la fenomenología, ésta se identificó a sí misma como en franca oposición a los principios básicos del neokantismo. Como obras pioneras se pueden mencionar las investigaciones de Kern (cf. Kern, 1964) y Lehmann (cf. Lehmann, 1963/1964).



¿Qué entiende Heidegger por neokantismo? (...) ¿Qué se imagina Heidegger cuando en lugar de la crítica neokantiana emplea [su] propia [crítica] fenomenológica? El neokantismo es el chivo expiatorio de la nueva filosofía. (...) Agradecería una aclaración acerca de dónde realmente existe la oposición. En mi opinión, no existe oposición esencial alguna. El concepto de 'neokantismo' se ha de tomar no substancial, sino funcionalmente. No se trata de una clase de filosofía como un sistema doctrinal dogmático, sino de una dirección del planteamiento de la cuestión (*Fragstellung*). He de confesar que a este respecto que he visto en Heidegger a un neokantiano como jamás hubiera sospechado de él (Heidegger, 1981: 211).³

¿Cómo debemos entender esta declaración? Quizás, para aquellos que fueron testigos del emblemático evento, sólo se trató de una mera provocación del último de los neokantianos contra la crítica virulenta de Heidegger. En cambio, para nosotros, lo dicho por Cassirer no puede ser tomando a la ligera; especialmente, si consideramos que éste conocía al menos desde 1923 la propuesta heideggeriana de una analítica existencial (cf. Heidegger, 2003: 76) y que hacia 1928 ya había podido estudiar *Ser y tiempo*, publicado el año anterior, tal y como hacen constar los borradores para una crítica de dicha obra, los cuales habrían sido utilizados en un cuarto volumen nunca publicado de su *Filosofía de las formas simbólicas* (cf. Krois, 1983: 148).

Colocarse en la situación adecuada para tratar de entender este neokantismo achacado a Heidegger, requiere enfocar nuestra atención en la relación que éste tuvo con la escuela neokantiana de Marburgo, lugar en el que Cassirer se doctoró bajo la tutela de Paul Natorp, y donde Heidegger, por mediación del propio Natorp y de Husserl, ocupó, primero, de 1923 a 1927, una cátedra extraordinaria en filosofía y, luego, de 1927 a 1928, la cátedra ordinaria en filosofía, misma que perteneció a Natorp y, anteriormente, a Herrman Cohen, pilares de dicha escuela neokantiana.

³ Las cursivas son nuestras y hemos modificado ligeramente la traducción.

Cuatro indicaciones importantes nos motivan a considerar que la relación de Heidegger con la escuela de Marburgo, en especial con Natorp, es clave para entender adecuadamente esta imputación, y en este sentido, mucho más importante que su relación con la escuela de Baden.

a) La primera indicación la encontramos en la respuesta inmediata de Heidegger a las interrogantes de Cassirer en el debate en Davos:

Si en primer lugar tuviera que empezar citando nombres, diría: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Lo que hay de común en el neokantismo sólo se puede entender partiendo de su origen. La confusión de la filosofía respecto a la pregunta “¿qué le queda aún de todo el conocimiento? se halla en su génesis” (...) Queda todavía el conocimiento de la ciencia, no del ente. Y a este respecto se entiende que se regresa a Kant (...) Incluso el propio Husserl, entre 1900 y 1910, cayó en cierto sentido en los brazos del neokantismo. Entiendo por neokantismo la concepción de la crítica de la razón pura que explica la parte de la razón pura que lleva a la dialéctica trascendental, como teoría del conocimiento con relación a la ciencia natural (Heidegger, 1981: 211).

Además de la conocida definición del neokantismo como una simplificación de la filosofía en una teoría del conocimiento que deja de lado toda problemática ontológica, la problemática fundamental de la filosofía según Heidegger, cabe destacar en esta respuesta una importante omisión, Natorp no está en la lista de neokantianos; lo que resulta sorprendente cuando hasta Husserl es incluido dentro del neokantismo.⁴ De hecho, de acuerdo con el

⁴ Esta observación se repetirá muchos años después –pero esta vez se hace explícito que el neokantismo de Husserl viene de Natorp– en el seminario sobre la conferencia *Tiempo y ser* de 1962: “El propio Husserl (...) cayó bajo el influjo de Natorp y consumó el viraje a la fenomenología trascendental, que alcanzó su primer punto de altura en las *Ideas*. (...) Esta irrupción de la filosofía (en la figura del neokantismo) en la fenomenología tuvo por consecuencia que Scheler y muchos otros se separaran de Husserl” (Heidegger, 200: 64).



protocolo de la discusión, Natorp no es mencionado ni una sola vez por Heidegger en todo el evento.⁵

b) La segunda indicación la encontramos en una entrevista hecha a Gadamer pocos meses antes de su muerte. Cabe recordar que él también se doctoró en Marburgo con Natorp y además fue alumno de Heidegger, primero en Friburgo, al ser enviado allí para comprobar la probidad filosófica de éste, y luego en Marburgo:

La llegada de Heidegger a Marburgo, también fue una difícil situación para él. Por un lado, tuvo que desplazar a Hartmann, por otro lado, Paul Natorp aún estaba allí. Natorp todavía le sobrevivió año y medio más, y eso en verdad fue de importante influencia. Aún hoy en día estoy convencido de que no hemos hecho lo suficiente para comprender la influencia del Natorp tardío en el joven Heidegger (Kemmann, 2009: 446).

Hablar del Natorp tardío implica apartarse de la definición que Heidegger ofrece del neokantismo –misma que ha proliferado desde entonces y que incluso podría decirse que ha devenido la definición estándar del neokantismo–, en cuanto una doctrina dogmática del conocimiento científico, que sólo ve en Kant a un “teórico de la teoría matemático-física del conocimiento” (Heidegger, 1981: 211). Esto mismo es lo que quiere hacer Cassirer en su réplica a la primera intervención de Heidegger en la discusión en Davos, ya que ni él ni Cohen ni Natorp conciben a la filosofía *qua ancilla scientiae*: “(...) ante todo he reconocido la posición de la ciencia natural matemática, pero ésta sólo ha de fungir como paradigma, no como la totalidad del problema. Y lo mismo vale para Natorp” (Heidegger, 1981: 212).⁶

En efecto, la postura más radical en este sentido la encontramos en Natorp, para quien “la verdadera filosofía como la ciencia verda-

⁵ Esta indicación se la debemos a Massimo Ferrari y su *Paul Natorp. “The Missing Link” in der Davoser Debatte* (cf. Ferrari, 2002: 216–233).

⁶ Como veremos más adelante, la crítica de Heidegger no se limita a una ramplona oposición entre teoría del conocimiento científico y ontología.

dera no son ningún ‘factum’ sino un ‘fieri’ perpetuo” (Cassirer, 1925: 273); su propio pensamiento es reflejo de esta situación. Si bien sus primeras investigaciones estuvieron orientadas hacia las condiciones trascendentales de posibilidad de la objetividad científica, pronto se distanció de esto, y en una de sus últimas obras, *Lecciones sobre filosofía práctica* de 1925, afirma que el asunto primordial de la filosofía “no es la ciencia o la conciencia, sino sencillamente el ser” (Natorp, 1925: 5). Para él, en esta “filosofía primera” yace el verdadero sentido de lo trascendental, esto es, “la superación del sujeto y el objeto entendidos como ‘el primer’ problema de la filosofía” (Ferrari, 2002: 226). Del mismo modo, la filosofía comprendida como pesquisa radical del “protosentido (Ursinn) del ser” (Natorp, 1925: 7) de ninguna manera puede concebirse como una abducción (Descartes) o abstracción (Fichte) de la vida.

Si la filosofía quiere ser radical, hasta los cimientos, hasta el meditar (Bessinen) que cuestionando se remonta hasta lo último alcanzable, entonces ella no querrá sustraerse de la vida (...), sino que ella deberá apuntar a la vida en y desde la verdad. De modo que la meditación filosófica es en sí misma vida, a saber, meditación de la vida misma sobre no otra cosa que ella misma, la vida (Natorp, 1958: 2–3).

Resulta fácil reconocer el “carácter familiar” de estas ideas del Natorp tardío con la concepción de la filosofía como ciencia originaria de la vida (cf. Heidegger, 1992a: 36, 79), la crítica al carácter derivado de la relación sujeto-objeto (cf. Heidegger, 1992a: 145–147) y su carácter ontológicamente no fundamental (cf. Heidegger, 2003: 228–229), y por supuesto, con la pregunta por el ser en cuanto el asunto primordial de la filosofía (cf. Heidegger, 2003: 25). No obstante, esta familiaridad no es suficiente para considerar que la problemática filosófica que se reconoce como propia y original de Heidegger se encuentra motivada o se origina en la filosofía de Natorp. Para discernir si este es el caso o no lo es, necesitamos regresar más atrás, al origen de la relación de Heidegger con Natorp.

c) La tercera pista la encontramos en las cartas de Natorp a Husserl y de éste a Heidegger, así como en las cartas de re-



comendación que éste escribió para defender la candidatura de Heidegger para profesor titular o asociado en diferentes universidades alemanas.⁷ Gracias a ella sabemos que Natorp, hacia 1922, tenía una buena impresión de la tesis de habilitación de Heidegger (publicada en 1916), *La doctrina de las categorías y el significado de Duns Escoto*,⁸ así como de la hoy famosa introducción a Aristóteles que Heidegger tuvo que escribir de manera apresurada en septiembre del mismo año, por encargo del famoso profesor de Marburgo, conocida también como el “Informe Natorp”.⁹

Pero, para nosotros, lo que resulta relevante es que en la carta del 9 de noviembre de 1922, Natorp expresa a su viejo amigo que en dicho texto encuentra reflejadas algunas de sus propias ideas sobre el desarrollo histórico del espíritu alemán (cf. Husserl, 1994b: 163), mismas que fueron esbozadas en su obra de 1918 *La misión alemana en el mundo. Pautas para una filosofía de la historia*. La observación de Natorp no es fortuita en la medida en que Husserl recomienda dicha obra a Heidegger en una carta del 28 de marzo de 1918, en la cual, también se habla de la “profundidad del genio de Natorp” (Husserl, 1994a: 130).

Unos meses después, en la carta del 10 de octubre de 1918, Husserl vuelve a escribir a su joven amigo acerca de Natorp. Esta vez para comunicarle que se encontraba leyendo su obra titulada

⁷ Gracias a dichas cartas podemos saber de la intensa participación política de Natorp y Husserl en la vida universitaria, a través de la cual lograron inferir directa o indirectamente en quiénes ocuparían algunas de las cátedras universitarias que ellos consideraban claves (Gotinga, Marburgo, Heidelberg, Friburgo, Múnich) en la vida intelectual de la filosofía alemana posterior a la Gran Guerra.

⁸ En la carta a Georg Misch del 31 de mayo de 1922 Husserl señala que: “Natorp tiene en alta estima el libro, tanto como yo” (Husserl, 1994b: 130).

⁹ En la carta del 30 de octubre de 1922, Natorp comunica a Husserl sus primeras impresiones sobre el texto de Heidegger: “Hartmann y yo leímos el extracto de Heidegger con muchísimo interés y encontramos en ello aquello que esperábamos a partir de sus indicaciones anteriores” (Husserl, 1994b: 163).

Psicología general y publicada en 1912; obra que a decir del fundador de la fenomenología está “en contra” de su filosofía (Husserl, 1994a: 133). En la misma carta también hace referencia a la *Introducción a la psicología* de 1888, “un libro genial y profundo” en el que Natorp “desarrolla por primera vez la idea de la psicología reconstructiva” (Husserl, 1994a: 133). Las indicaciones de esta carta “llegaron a ser una especie de programa de investigación para Heidegger” (Kisiel, 2002: 30), tal y como lo demuestra el lugar central que ellas ocupan en su crítica de Natorp a Husserl y, en general, su apropiación y discusión con la filosofía trascendental natorpiana durante su labor docente en Friburgo en el semestre de posguerra de 1919 y el semestre de invierno de 1919–1920.¹⁰

¹⁰ A través de los cursos publicados en el marco de las obras completas de Heidegger, sabemos que, en realidad, desde la época de doctorado y habilitación, él ya conocía algunas de los trabajos de Natorp, tales como *Kant und die Marburger Schule* (1912), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) (cf. Heidegger, 1978: 1, 167, 231). Y también podemos afirmar que durante la década que va de 1919 a 1929 él llegó a conocer y discutir una parte importante de la obra del filósofo marburgués: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (1884), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) (cf. Heidegger, 2004: 13, 271); *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen* (1893), *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1905 y 1921) (cf. Heidegger, 1993a: 14, 96); *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* (1888) (cf. Heidegger, 1993a: 17); *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1917/1918) (cf. Heidegger, 2005: 124); *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems* (1918) (cf. Heidegger, 1987: 146); *Bruno Bauchs Immanuel Kant und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus* (1918) (cf. Heidegger, 1993b: 102); *Vorlesungen über praktische Philosophie* (1925) (cf. Heidegger, 1991: 309). Su dominio de la filosofía natorpiana también se hace patente en su “Nota necrológica de Paul Natorp”, leída al inicio del curso de invierno de 1924–1925 (cf. Heidegger, 1992b: 1–5) y, finalmente, en la breve “Historia del la cátedra de filosofía desde 1866” de la Universidad de Marburgo, publicada en 1927 (cf. Heidegger, 1991: 304–311).



3. Rasgos fundamentales de la recepción heideggeriana de la filosofía trascendental de Natorp

En su primer curso como profesor asistente en Friburgo, titulado *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger declara que Natorp es “el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología” (Heidegger, 2005: 122), pero al mismo tiempo desarrolla una serie importante de objeciones a Natorp a partir de aquello que en la fenomenología husserliana no resulta afectado por la crítica de éste. Dicha crítica a la crítica de Natorp fue ampliada por el joven profesor en un seminario que dedica a la obra ya mencionada de aquél durante el semestre de invierno 1919–1920 (cf. Xolocotzi, 2011: 60), cuyos resultados quedaron expuestos en el curso titulado *Problemas fundamentales de la fenomenología* del mismo semestre (cf. Heidegger, 1992a: 224–230).

Entender adecuadamente la intrincada relación entre el pensamiento heideggeriano en estado naciente y la filosofía trascendental de Natorp implica que pongamos atención en las intuiciones fundamentales que hacen del neokantismo defendido por Natorp un modo de cuestionamiento filosófico, a saber, el método trascendental.

3.1 De Cohen a Natorp

El punto de partida filosófico de Natorp está determinado por Cohen y su idea del sentido del quehacer filosófico, desarrollada a partir de su crítica al núcleo de la interpretación aristotélica de las formas platónicas en su *Platos Ideenlehre und die Mathematik*¹¹ de 1878 y la consecuente interpretación de la historia de la filosofía que nace de ello, especialmente de Kant. El resultado de esta interpretación es que Kant, a través de su giro copernicano, no hace otra cosa que refundar a la filosofía sobre la base que ya

¹¹ Motivos importantes de esta crítica los encontramos en la *Wissenschaftslehre* (1837) de Bolzano y en el tercer tomo de la *Logik* (1843) de Lotze.

había alcanzado Platón, a saber, la filosofía sólo puede ser concebida como la tarea que parte de lo determinado y se remonta a lo indeterminado pero determinante, cuyo proceso de determinación es una “efectuación (*Leistung*) del pensamiento” (Natorp, 2004: 135). Dicho de otro modo, para Cohen los hechos de la experiencia no son un *factum brutum*, sino que presuponen la efectuación del pensamiento, y por ello resultan en principio cognoscibles. Como señala Cassirer, para Cohen el caso paradigmático es el conocimiento científico o, como también lo llama Cohen, el *factum* de la ciencia (cf. Cohen, 1984: 32). Dicho *factum* es entendido como el producto del proceso cognoscitivo de la “adquisición de conocimiento (*Kenntnisnahme*). El conocimiento es entonces considerado según su valor factual, y es sinónimo del contenido de aquello que hemos adquirido cognitivamente” (Cohen, 1997: 1). De manera que la tarea trascendental filosófica consiste en investigar las condiciones de posibilidad de esta adquisición en el pensamiento, y para ser más exactos, en la validez y en las leyes de la validez del pensamiento. Pero esto es sólo el principio del problema, pues la determinación del pensar no se limita al conocimiento científico sino que es tan amplio como la totalidad del ser. De modo que para él, “el ser es el ser del pensamiento. En consecuencia, el pensamiento, en tanto que pensamiento del ser, es pensamiento del conocimiento” (Cohen, 1997: 15); es justo esta identidad lo que en última instancia hace posible la tarea trascendental de la filosofía.

El punto clave de esta interpretación de la identidad entre ser y pensar entendida como el ser “del” pensar es que en ella se efectúa una destrucción del “equilibrio entre intuición y pensamiento que Kant había afirmado”; esto se debe a que se “trata de disolver el momento de la intuición en la cognición en cuanto un momento de la determinación del pensamiento” (Holzhey, 2009: 25).¹² De modo que, para Cohen, el conocer (*Erkennen*), entendido en cuanto efectuación del pensar, de ningún modo puede ser considerado

¹² Heidegger era plenamente consciente de esta “disolución de la estética trascendental en la lógica” (Heidegger, 1981: 127).



como un “suceso psíquico o social, sino en cuanto una verdad proposicional articulable” (Holtzhey, 2009, 25: 39).¹³

Ahora bien, Natorp considera su propia filosofía como una continuación y expansión de la de Cohen, si bien ello implica corregir las importantes limitaciones filosóficas de su maestro.¹⁴ Él estaba de acuerdo en que el pensamiento en cuanto principio de determinación no se limitaba al conocimiento científico, sino que eran tan amplio como el todo del ser, y en que la filosofía tenía que apartarse radicalmente de una interpretación psicológica del pensamiento.¹⁵

Pero, para Natorp, si bien el método trascendental desarrollado por su maestro consistía en “la determinación de objetivaciones y sus condiciones por medio de actos subjetivos”, esto se llevaba a cabo “precisamente a través de una objetivación de los mismos” (Luft, 2009: 64). De modo que Natorp consideraba que era necesario desarrollar una investigación de la subjetividad en cuanto tal, una psicología conducida a través de un método trascendental propio y distinto a toda ciencia objetiva, en la que se logra tematizar dicha subjetividad en cuanto tal, es decir, de forma no objetivada (cf. Natorp, 1888: 44).

¹³ Las cursivas son nuestras. Como señaló recientemente H. Holtzhey “en lugar de una teoría de la ciencia, en verdad Cohen elabora la tesis teórica primordial de que todas las determinaciones de ser son productos del pensar puro”, lo que trae como resultado un “idealismo de la lógica” (Holtzhey, 1986: 41). De manera correspondiente, la crítica de Heidegger al neokantismo de Marburgo, entonces, no es tanto una crítica “por dejar de lado unos asuntos de la filosofía para favorecer otros”, sino, precisamente, una crítica a esta “desontologización” de la cuestión trascendental a través de una absolutización de la lógica.

¹⁴ La superación del esquema “sujeto-objeto”, la prioridad de la cuestión del ser y la prioridad de la vida sobre la teoría son entonces para Natorp el último desarrollo de esta expansión (cf. Natorp, 1958: 70).

¹⁵ Las objeciones al psicologismo es uno de los primeros puntos en común que Natorp reconoce entre él y el Husserl de los *Prolegómenos* de 1900, si bien el neokantismo “no tiene nada que aprender” de la fenomenología en este respecto (Natorp, 1912b: 128).

No obstante, para Natorp, la objetivación de la subjetividad no podría ser pensada como un mero error o descuido, sino como el resultado de la naturaleza objetivante de la subjetividad misma. Para él, la subjetividad no puede ser comprendida “substancialmente” sino sólo en cuanto una relación, misma que la tradición ha denominado “consciencia” (*Bewusstsein*). Para Husserl, dicha relación está constituida por tres momentos: “1. el algo de lo que hay conciencia; 2. aquello que tiene conciencia o toma conciencia de algo; 3. la relación entre los dos: el hecho de que alguien tenga conciencia de algo. Para abreviar llamo yo al primero, contenido, al segundo yo y a lo tercero concientividad (*Bewußtheit*)” (Natorp, 1912a: 24).

Dice Natorp que dicha relación resulta irreductible y a su vez “asimétrica”, puesto que el “yo” o aquello que tiene consciencia “no se opone a un término que es homogéneo a él, sino como un término que es absolutamente incomparable a él. El contenido no es precisamente consciente del yo como el yo es consciente del contenido” (Natorp, 1912a: 28). El resultado de esto es que no es posible una tematización intuitiva, directa, del yo, del sujeto, esto es, que él devenga un “contenido” para una consciencia, pues en esta tematización él dejaría de ser lo que él es, quedaría, como ya se dijo, objetivado. En otras palabras, “cuando yo me pongo justo frente a mí mismo con el fin de contemplarme como un objeto, yo me coloco de cierta manera fuera de mí mismo” (Natorp, 1912a: 30).

Para Natorp la reflexión de sí en cuanto acceso directo a la subjetividad es pues una objetivación de la misma y considera imposible una tematización directa o intuitiva de la subjetividad y que ella sólo se hace accesible de manera indirecta, esto es, a través de un método reconstrucción no intuitivo (cf. Natorp, 1912a: 189ss). Natorp llama a este método en la primera versión de su psicología “reducción”: “sobre las representaciones científicas así como las representaciones no científicas tales como la fantasía, pero también las regiones del sentimiento, deseo y voluntad... la misma tarea es impuesta [a saber], la de la reducción de la representación siempre ya objetivada de alguna u otra manera, a



la conciencia” (Natorp, 1912a: 88). A partir de esta consideración Natorp llevará a cabo una crítica radical a la fenomenología husserliana y su método de acceso a la subjetividad tanto en las *Investigaciones lógicas* (1900/1901) como en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) (cf. Natorp, 1888: 280 ss. y Natorp, 1973: 42).

3.2 De Natorp a Heidegger

En su curso de posguerra, Heidegger pone en marcha su idea de la fenomenología en cuanto la ciencia originaria de la vida. El primer paso en el desarrollo de dicha ciencia originaria está dado neokantianamente. Es decir, Heidegger comienza por un *factum* y desea remontarse a las condiciones de posibilidad de éste. No obstante, dicho *factum* no es el de la ciencia, como en Cohen, sino la facticidad de la vida misma y el método a través del cual se quiere dar cuenta de dicho ello no es a través de una objetivación de la misma (cf. Heidegger, 2005: 77–85).

En este sentido, para Heidegger, la crítica de Natorp al método trascendental de Husserl es válida y constituye el punto de partida de su propio idea de la fenomenología (cf. Heidegger, 2005: 119–124). El método fenomenológico husserliano logra acceder a la esfera de las vivencias, pero a través de cierta objetivación o, en palabras de Heidegger, “teorización” de las vivencias (Heidegger, 2005: 122). No obstante, Heidegger considera que la alternativa natorpiana de acceso resulta igualmente cuestionable que aquello mismo que él pretende criticar (cf. Heidegger, 2005: 129–132). Es justo en este punto en el que él retoma la convicción husserliana de que sí es posible un acceso intuitivo-inmediato no objetivante a la esfera de las vivencias, esto es, una intuición de las mismas, una apropiación o visión directa de la facticidad de la vida en su carácter original. Dicha visión la denomina “intuición hermenéutica” (Heidegger, 2005: 141–142), misma que sólo es presentada en la lección del semestre de posguerra de 1919.

La justificación de esta “intuición hermenéutica” como fundamento de una fenomenología hermenéutica comienza a ser desa-

rollada por Heidegger en el curso del semestre posterior, mismo en el que se profundiza la crítica a Natorp y se intenta demostrar que el modo en que Natorp comprende a la subjetividad, esto es, en cuanto la relación de la consciencialidad entre un objeto y un yo, resulta un fenómeno derivado en relación a la vida fáctica, y precisamente, constituye la fuente de toda desvivificación de la vida (cf. Heidegger, 1992a: 145, 155).

La clave de dicha justificación, y como tal, la “fuente” de la intuición hermenéutica, radicada en la naturaleza auto-consciente de la vida en su facticidad. Con ello, no debemos entender, dice Heidegger, que, contrariamente a lo que piensa Natorp, yo ya siempre soy un objeto para mí mismo, sino más bien, que de manera anterior a toda objetivación, a toda teoría, mi vida se desenvuelve en el trato cotidiano con el mundo en un “tener-me-a-mí-mismo” (*Michselbsthaben*) (cf. Heidegger, 1992a: 164–165). Es este saber no reflexivo de sí o *self-awareness*, esta aperturidad de la vida consigo misma, lo que conforma el hilo conductor que va desde estas primeras lecciones hasta la analítica existencial del Dasein de *Ser y tiempo*.

4. Nota final

Si Heidegger puede ser considerado un neokantiano más, aún resulta cuestionable. Pero como hemos visto a través de estas notas, la relación de Heidegger con el neokantismo y especialmente con Natorp resultó sumamente productiva en el desarrollo de su filosofía. En resumen, podemos decir que dicha relación se dio tanto en un sentido positivo como en uno crítico negativo. Esto es, por un lado, Heidegger hace suyo el método trascendental de los neokantianos, y por otro, somete dicho método a una profunda reelaboración depurándolo de todo aquello que resulta cuestionable a la luz de lo que él considera los principios básicos de la fenomenología.

En este sentido, la relación con Cohen y Natorp no es distinta a aquella con Rickert, Lask, Husserl, Dilthey, Scheler, Jaspers, etcétera, es decir, el meteórico y fulgurante ascenso de Heidegger.



ger desde sus primeras lecciones hasta su primera gran cumbre representada por la obra de 1927, resulta incomprensible si no se toma en cuenta lo que podríamos llamar la “fricción” causada entre el propio Heidegger y la atmósfera filosófica de la época, lo cual no implica que el pensamiento heideggeriano sea reducible a una especie de super-eclecticismo, sino que más bien implica reconocer que este carácter erístico de su pensamiento resultó extraordinariamente productivo en su modo de hacer filosofía.

Bibliografía

- Cassirer, E. (1925), ‘Paul Natorp. 24. Januar 1854 – 17. August 1924’, *Kant-Studien*, 30/3/4, 273–98.
- Cohen, H. (1984), *Werke: Band 5, I. Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und Seine Geschichte; II. Einleitung mit Kritischem Nachtrag Zur “Geschichte Des Materialismus” von F.A. Lange*, H. Holzhey, Hildesheim, eds., Zürich: Georg Olms.
- . (1997), *Werke: Band 6, System der Philosophie 1. Teil Logik der reinen Erkenntnis*, H. Holzhey, H. Holzhey, ed. Hildesheim, eds., Zürich: Georg Olms.
- Ferrari, M. (2002), ‘Paul Natorp. ‘The Missing Link’ in der Davosier Debate’, en Cassirer-Heidegger. *70 Jahre Davoser Disputation*, D. Kaegi, y E. Rudolph. Cassirer-Forschungen 9, 216–33. Hamburg: Meiner.
- Friedman, M. (2000), *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Heidegger, M. (1978), *Frühe Schriften*, F. W. von Herrmann, ed. Gesamtausgabe, vol. 1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . (1981), *Kant y el Problema de la Metafísica*, G. Ibscher Roth, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie: Mit einer Nachschrift der Vorlesung “Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums”*. B. Heimbüchel, ed., Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*. von Herrmann, ed. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

- Heidegger, M. (1992a), *Grundprobleme der Phänomenologie: (Wintersemester 1919/20)*, H.-H. Gander, ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (1992b), *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . (1993a), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- . (1993b), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der Philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (2001), *Tiempo y Ser*, M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque, trad. Madrid: Tecnos.
- . (2003), *Ser y Tiempo*, J. E. Rivera C., trad. Madrid: Trotta.
- . (2004), *Lógica. La Pregunta por la Verdad*, J. A. Ciria, trad. Madrid: Alianza.
- . (2005), *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*, J. ú. A. Escudero, trad. Barcelona: Herder.
- Holtzhey, H. (2009), 'Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs', en *Heidegger und der Neukantianismus*, C. Strube. Studien und Materialien zum Neukantianismus, 35–49. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- . (1986), *Cohen und Natorp. Band 1. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der*. Basel/Stuttgart: Schwabe & CO. AG.
- . (2009), 'Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition', en R. A. Makkreel, y S. Luft, eds., *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, 25–40. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1994a), *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*. Husserliana: Edmund Husserl Dokumente. K. Schuhmann, ed. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- . (1994b), *Briefwechsel. Band V: Die Neukantianer*. Husserliana: Edmund Husserl Dokumente. K. Schuhmann, ed. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Kemmann, A. (2009), 'Ein Interview mit Hans-Georg Gadamer' en *Heidegger über Rhetorik*, J. Kooperschmidt, 439–56. München: Fink.



- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Kiesel, T. (2002), *Heidegger's Way to Thought. Critical and Interpretative Signposts*. New York-London: Continuum.
- Krois, J. M. (1983), 'Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger', *Philosophy & Rethoric*, 16/3, 147–59.
- Lehmann, K. (1963/1964), 'Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)', *Philosophisches Jahrbuch* (München), 71, 331–57.
- Luft, S. (2009), 'Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and Question of Subjectivity' en R. A. Makkreel y S. Luft, eds., *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, 59–91. Bloomington: Indiana University Press.
- Natorp, P. (1888), *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i.B.: Mohr.
- . (1912a), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erste Buch, Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr.
- . (1912b), 'Kant und die Marburger Schule', *Kant-Studien*, 17, 193–221.
- . (1925), *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie.
- . (1958), *Philosophische Systematik*, H. Natorp. Hamburg: Meiner.
- . (1973), "Husserls 'Ideen zur einer reinen Phänomenologie'" en H. Noack, ed., *Husserl*, 36–60. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . (2004), *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism*, V. Politis, y J. Connolly, posfacio de, A. Laks. *International Plato studies*, vol. 18. Sankt Augustin: Academia.
- Poirié, F. (1987), *Emmanuel Lévinas, Qui Êtes Vous?* Lyon: Editions La Manufacture.
- Xolocotzi, Á. (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Puebla: Itaca-BUAP.

SOBRE LA NOCIÓN DE A PRIORI EN LA ESTRUCTURA “SER-EN-EL-MUNDO” DEL DASEIN

Pilar Gilardi
Universidad Panamericana

La pregunta que guía la ponencia que a continuación leeré surge de la reflexión que para mí ha suscitado el constante empleo del término *a priori* que Heidegger lleva a cabo a lo largo de *Ser y tiempo* y que obliga a una lectura de carácter hermenéutico. En particular me refiero a los párrafos 12, 14 y 18, consagrados al ser-en-el-mundo y a la mundaneidad del mundo.

¿Qué sentido tiene este *a priori* o *previo* en Heidegger? ¿A qué apunta? ¿Qué sentido tiene, cuando el filósofo alemán afirma en la introducción de la primera sección de *Ser y tiempo* que “(...) como punto de partida fijado a la investigación, deberá ponerse al descubierto en el Dasein una estructura fundamental: el estar-en-el-mundo. Este ‘*a priori*’ de la interpretación del Dasein no es una determinación reconstruida de fragmentos, sino una estructura originaria y siempre total” (Heidegger, 2002: 65). O más adelante al inicio del párrafo 12 cuando indica que “(...) las determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2002: 79).



De las preguntas anteriores surge una más: ¿de qué manera este *a priori* viene de Kant? Supone, digámoslo así, ¿una presencia kantiana en *Ser y tiempo*? Es bien conocida la relación que Heidegger establece con los autores de la tradición: son grandes interlocutores para su pensamiento. Pero en esta labor que él mismo llama “destrucción de la historia de la filosofía”, se apropia de determinadas nociones fundamentales por un lado “tomando” y por el otro resignificando radicalmente.

En lo que sigue, no pretendo llevar a cabo una comparación exhaustiva sobre la comprensión del *a priori* en ambos pensadores, comparación que exigiría ahondar en lo más profundo de su filosofía y que, desde luego, excede los límites y propósitos del presente trabajo. Lo que en cambio sí pretendo pensar es la resignificación que Heidegger lleva a cabo de esta noción.

Por ello preguntémosnos ahora: ¿qué es lo que Kant entiende por *a priori*?, ¿qué es lo que dicha noción pretende “explicar”? La pregunta fundamental de la filosofía kantiana versa sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. Así, Kant afirma: “La investigación trascendental se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*” (Kant, 2002: 58).

Preguntar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en el contexto kantiano, implica analizar las condiciones mínimas de racionalidad, a esto alude justamente la estrategia de la llamada revolución copernicana. Esta estrategia propone que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento y así debe analizarse la estructura cognitiva de las acciones humanas, como la fuente de ciertas condiciones, las cuales deben ser satisfechas por todo lo que es representado como objeto en dichas acciones (Mendiola, 2008: 97,98). La investigación no parte pues, de los objetos como aquello que estuviera ahí, con independencia de la conciencia, esperando ser conocido, sino que ha de fijar la atención en el modo como ésta los conoce. Dicho de otra manera, indagar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento es indagar sobre las condiciones que posibilitan la comparecencia del objeto. El énfasis está, pues, en las condiciones de posibilidad

del conocimiento en general, no de éste u otro conocimiento sino de las condiciones que hacen posible el conocimiento mismo. Estas condiciones no proceden ellas mismas de la experiencia, sino que la posibilitan.

Cuando Kant afirma: “Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (...) no por ello todo él procede de la experiencia” (Kant, 2002: 41, 42), es importante distinguir el significado de los términos: *comienzo* y *procedencia*. El primero alude, como es bien sabido, al hecho de que no hay conocimiento antes de la experiencia misma; en este sentido, Kant no difiere de Aristóteles: no hay nada en el entendimiento que no haya pasado antes por nuestros sentidos. El término *comienzo* refiere al orden cronológico. Pero en este sentido no se hace referencia al conocimiento como tal sino a los conocimientos, como contenidos del conocimiento. Sin embargo, –he aquí la cuestión fundamental– cuando se afirma que nuestro conocimiento no *procede* de la experiencia, lo que se quiere poner de manifiesto es que nuestro conocimiento no adquiere su constitución de ésta misma (cf. Martínez, 1989: 13-18). Es precisamente este sentido de a priori el que nos interesa retener aquí.

Con el término *procedencia* no sólo se debe evitar hacer alusión al orden de lo cronológico, tampoco indicar que pudieran existir algunos conocimientos que puedan provenir de la experiencia y otros no. Lo que se pretende es retrotraer el análisis al ámbito del principio, de tal manera que lo que se intenta mostrar es la aprioridad del conocimiento mismo. Mostrar la aprioridad del conocimiento implica mostrar las condiciones que lo hacen posible, esto es, aquello que lo constituye más allá de lo concreto y singular. “Lo que lo hace posible” es lo que constituye, sin ser a su vez lo constituido. Lo que constituye, en su carácter de principio, no aparece. Justamente, en este no aparecer radica su carácter de principio, porque si apareciera sería *algo*, un ente, y precisamente el principio no es un ente, sino la condición del mismo.¹

¹ Cf. Leyte, 2006. Conferencia pronunciada en el marco del congreso “Schelling- Heidegger”, Friburgo, con el título “Pensar tiempo”. En dicha conferencia, A. Leyte recorre la noción de principio desde Kant, pasando



Cuando Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento se está preguntando por la constitución misma de éste, y en la medida en que en dicha constitución va la posibilidad de la comparecencia de lo ente, la pregunta kantiana no puede reducirse, según Heidegger, a una mera cuestión de teoría del conocimiento; y por ello afirmará que la cuestión trascendental es otro modo de plantear la pregunta ontológica.²

por el idealismo, hasta llegar a Heidegger. El recorrido resulta iluminador porque por un lado explica lo que ha de entenderse por principio y, por el otro, muestra la radical diferencia que dicho término reviste en el idealismo y en Heidegger. Esta diferencia con respecto al idealismo nos permite comprender el horizonte en el que Heidegger lleva a cabo su pensar: “En realidad lo que está en juego al determinar el estatuto de lo a priori como condición de posibilidad, es la noción de principio. Principio así entendido, no tiene valor deductivo alguno, no se identifica con la noción de génesis. La condición de posibilidad es punto de partida, condición *sine qua non* para que se cumpla lo que es, pero no como proceso, no genético. Esta última idea de principio sería la propia del idealismo. Principio en el sentido que intentamos delimitar consiste única y exclusivamente en describir cómo es algo, y no cómo ocurre algo. Kant y Heidegger coincidirían en la idea de principio como punto de partida; en Heidegger éste es necesariamente fáctico, la finitud del Dasein así lo exigiría”.

² En efecto, desde la interpretación heideggeriana de Kant, la investigación trascendental es otro modo de plantear la problemática del ser. Cf. Heidegger, M. (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México: FCE. En adelante *KPM*. Heidegger hace explícita esta idea en distintos pasajes. Citaremos aquí sólo algunos: “El problema de la posibilidad interna de tal conocimiento se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente” (p. 19). “Al plantear el problema de la trascendencia no se reemplaza la metafísica por una ‘teoría del conocimiento’, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología” (p. 25). “Se ha señalado como tarea de la fundamentación de la *metaphysica generalis* la de revelar el fundamento de la posibilidad interna de la esencia de la síntesis ontológica. El conocimiento ontológico se ha revelado como lo que constituye la trascendencia” (p. 107). “A Kant le importaba sobre todo el hacer visible la trascendencia, para poder aclarar, a partir de ahí, la esencia del conocimiento trascendental (ontológico)] [...]” (p. 143).

De tal forma, se puede afirmar que en la filosofía kantiana la cuestión sobre la constitución del conocimiento no se aborda desde su génesis fáctica; en otras palabras, no se trata de una *quaestio facti*, sino de una *quaestio iuris* (cf. Martínez, 1989: 13-14). En este sentido, la cuestión de la posibilidad del conocimiento no tiene que ver con ningún dato empírico, porque cualquiera que fuese el dato empírico en cuestión sería incapaz de explicar por sí mismo la constitución del conocimiento. Dicha cuestión no alude a un contenido determinado sino a una relación determinada, a una estructura tal, en la cual “dado A es necesario que haya B”. Se trata, en efecto, de una relación de absoluta dependencia que, por decirlo así, garantiza la validez del conocimiento. Una vez más: no de este o ese otro conocimiento, sino del conocimiento en general. Se trata de poner de manifiesto la constitución de dicha validez. Validez que es a priori. A priori, es decir, el que dicha relación sea posible, sin estar condicionada por ningún dato sensible, sino a la inversa.

Kant intenta retraer el análisis al ámbito del conocimiento porque reconoce en dicho fenómeno el acceso primario y privilegiado hacia el mundo. Preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento implica preguntarse por el punto de partida, por el principio de todo filosofar. Principio que como ya lo hemos señalado no puede encontrarse en los meros datos empíricos.

Ahora bien, los términos “estructura” y “a priori” ya señalados, adquieren en Heidegger un sentido particular. Siendo coherentes con la totalidad del planteamiento heideggeriano hemos de reconocer que éstos se inscriben en el horizonte fenomenológico-hermenéutico. Pero, ¿en qué consiste la transformación que dicho horizonte supone respecto del horizonte trascendental que Kant propone?

En primer lugar hay que decir que, aunque en el planteamiento trascendental Heidegger ve un modo de formular la pregunta por el ser, el lugar desde el cual Kant plantea la pregunta fundamental de la filosofía no es el mismo que el de Heidegger. El primero tiene la mirada en el problema de la constitución del conocimiento, mientras que el segundo, como es bien sabido, en la pregunta por el ser.



Y sin embargo, el estatuto de lo *a priori* como aquello que hace posible la comparecencia sin a su vez aparecer, resulta determinante para el pensamiento heideggeriano. Podemos decir que es este carácter posibilitante que no aparece, el que Heidegger retoma. En efecto, ambos pensadores reconocen la necesidad de retrotraer la filosofía al ámbito de lo más originario, del principio, y éste no puede identificarse con lo ente. En Kant lo que constituye la experiencia empírica no proviene de ella misma. En Heidegger, aunque todo ser es ser del ente, no puede reducirse a él. De allí el reconocimiento de la llamada diferencia ontológica y su denuncia sobre el olvido del ser. En ambos pensadores la consideración del *a priori* tiene que ver con la creencia de que la filosofía no se juega en la mera yuxtaposición de elementos, sino en la búsqueda de una unidad previa. Unidad que en Kant viene dada por una instancia subjetiva no temporal y en Heidegger por el tiempo mismo. Por ello mientras la búsqueda kantiana implica retrotraer el análisis al ámbito del conocimiento puro, en Heidegger, aunque el análisis también se ha retrotraído al ámbito de la comparecencia, este retrotraer implica encontrarse con la estructura irrebalsable del hombre como ser-en-el-mundo y no como sujeto puro. De tal modo, la pregunta trascendental, que tenía como objetivo preguntarse por el modo del conocimiento en cuanto a priori, es reformulada por Heidegger en estos términos: se mantiene la noción de a priori como condición de posibilidad, como anterioridad posibilitante; pero a partir de la noción de intencionalidad es entendido como dirección o referencia, de tal manera que el a priori está ligado irremediabilmente al mundo. Así, preguntarnos por el modo de nuestro conocimiento, en cuanto es posible a priori, en Heidegger sería: en cuanto es posible desde la inmersión del Dasein en el mundo.

De lo anterior se desprende que con el término *a priori* se pretende poner de manifiesto que la estructura ser-en-el-mundo no refiere a un tipo de relación empírica, de carácter derivado, sino que, por el contrario, es lo que posibilita toda relación. Justamente, podríamos decir que el ser-en-el-mundo es punto de partida o condición de toda relación. Nada sucede, digámoslo

así, fuera de este ámbito de encuentro. La estructura ser-en-el-mundo revela esa ineludible pertenencia al mundo, pertenencia que se hace manifiesta en la facticidad propia del Dasein, esto es, en el estar inmediata e irremediamente ligado a los entes (cf. Heidegger, 2002: 82). De tal forma, como punto de partida de la analítica y por ende de la ontología fundamental, con dicha estructura Heidegger sitúa de manera definitiva la idea que tiene de la filosofía y lo que puede o debe esperarse de ésta.

Recordemos que la existencia como modo de ser del Dasein refiere a este estar expulsado fuera de sí, proyectado hacia fuera. La noción de existencia implica ya al mundo. Pero el mundo no es “algo” que nos estuviera aguardando; el mundo no es un ente o el conjunto de entes, sino el resultado de este modo de ser, de este tender a... Siendo, el Dasein “hace” o “tiene” mundo y es por esto que Heidegger afirma que el mundo es un carácter del Dasein (cf. Heidegger, 2002: 92). Con ello no se quiere decir que el hombre “edifique” o “construya” al mundo, sino que la referencialidad constitutiva del Dasein lo implica. La relación Dasein y mundo debe entenderse ontológicamente; esto es, no sólo como la relación de un sujeto inmerso en un mundo, sino como “anterior” a esta relación, (de ahí su carácter *a priori*), ser-en-el-mundo no tiene carácter constituido sino constituyente.

Al analizar la mundaneidad del mundo, Heidegger repite que éste no ha de entenderse como ente o como conjunto de entes sino como aquello que está siempre presente en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo esté en forma temática. El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano (cf. Heidegger, 2002: 109).

Y lo está de manera eminentemente práctica, de tal forma que todo lo que me es dado me es dado ya significativamente. Por ello no sería correcto pensar que nosotros ponemos u otorgamos sentido a las cosas que nos rodean. No hay un primer momento de descubrimiento y un segundo momento en el que damos o colocamos sentido a las cosas. El sentido es anterior, previo, a priori, es el horizonte desde el cual me es dado todo lo que es.



No está por un lado el sentido y por el otro los entes. El ente me es dado *a una* con el sentido.

En el trato, modo de comportamiento originario del estar en el mundo, aquello que me es dado, me es dado como parte de un contexto, de un plexo referencial. Cuando trato con un ente determinado, por ejemplo, un lápiz, éste me es dado inmediatamente como un ente *para escribir o para pintar*. El ente se me revela al revelarse su sentido, por ello, primero no me es dado un ente “lápiz” al que en un segundo momento yo le añado el significado “para escribir”. El ente no es distinto de su sentido: yo sé qué es el lápiz cuando “a una” sé que sirve para escribir, Heidegger señala: “Y esto no hay que entenderlo como si en primer lugar hubiera algo vacío de significado a lo que se le adhiriera un significado, sino que lo que en primer lugar está ‘dado’ –en un sentido que aún hay que determinar– es eso para escribir, para salir y entrar, para alumbrar, para sentarse; escribir, salir y entrar, sentarse y similares son por tanto algo en lo que nos movemos ya de entrada: lo que conocemos cuando conocemos bien y lo que aprendemos son estos ‘para qué’ (Heidegger, 2004:120).

Dijimos que el ente intramundano forma parte de un contexto o una totalidad respectiva, ahora hay que señalar que ésta remonta, en último término, “(...) a un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más (...) sino un ente cuyo ser tiene el carácter del ser-en-el-mundo y a cuya constitución de ser pertenece la mundaneidad misma” (Heidegger, 2002: 110).

La relación del Dasein con el ente intramundano, señala Heidegger, está caracterizada por un “aprorístico dejar ser (*Bewendenlassen*), éste es comprendido como la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca” (Heidegger, 2002: 111). Con la expresión “dejar ser” el filósofo alemán indica que el Dasein no produce el ser sino que lo “deja venir al encuentro”. Pero este “dejar” no tiene de ninguna manera carácter volitivo, sino estructural. Por ello agrega más adelante: “El haber-desde-siempre-dejado-ser, que deja en libertad apuntando a la condición respectiva, es un *pretérito perfecto a priori* que caracteriza el modo de ser del Dasein mismo (Heidegger, 2002: 111).

En una cita a pie de página Heidegger explica lo que con dicho modo del tiempo, esto es, con el *pretérito perfecto a priori*, quiere poner de manifiesto. Pretérito perfecto alude, efectivamente al pasado, pero no como lo concluido y terminado, no como algo ónticamente pasado, sino lo *cada vez previo*, aquello a que somos remitidos hacia atrás en la pregunta por el ente en cuanto tal; en vez de perfecto a priori, agrega Heidegger, podría decirse también: perfecto ontológico o trascendental (Heidegger, 2002: 111).

Llama la atención la última oración de la cita señalada: *perfecto ontológico o trascendental*, ¿cuál es el carácter de este “o”? ¿se refiere a que es lo mismo el perfecto ontológico que lo trascendental? Habría que responder, de acuerdo al sentido de a priori que hemos venido señalando y que Heidegger recupera de Kant, que sí. Sí en el sentido de aquello que posibilita sin identificarse con lo posibilitado, como aquello que permite la comparecencia sin a su vez comparecer. En Kant esta diferencia refiere a lo trascendental y lo empírico, mientras que en Heidegger a lo ontológico y lo óntico. Diferencia, que en ninguno de los dos autores debe comprenderse como una especie de relación entre un ámbito o un reino separado del otro. Ni lo trascendental se da al margen de lo empírico, ni lo ontológico al margen de lo óntico.

Así, el ser-en-el-mundo como estructura *a priori* es condición de posibilidad de todo encuentro con lo ente. Como estructura es unitaria, no está compuesta por elementos yuxtapuestos ni se explica a partir de la relación con los entes. Es la plataforma, no entendida como supuesto, desde la cual es posible todo encuentro, eminentemente significativo, con los entes intramundanos.

Ser-en-el-mundo no es el resultado de una deducción o una demostración, sino el reconocimiento de una situación irrebachable del encuentro estructural de Dasein y mundo.



Bibliografía

- Heidegger, M. (2002), *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- . (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Ibscher Roth, México: FCE.
- . (2002), *Interpretaciones fundamentales sobre Aristóteles, (Informe Natorop)*, tr. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta.
- . (2004), *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciria, Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2002), *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara.
- Leyte, A. (2006), conferencia pronunciada en el marco del congreso “Schelling- Heidegger”, Friburgo, con el título “Pensar tiempo”.
- . (2004), “Dos en Kant”, en: *Sileno 16*, Madrid.
- Martínez Marzoa, F. (1989), *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos.
- Mendiola, Carlos. (2008), *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, (2008), México: Universidad Iberoamericana.
- Volpi, F. (1988), *Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote*, en Volpi (ed.), *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, La Haya.
- . (1984), *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, en *Theoria* 4.
- . (2004), “Kant y el Oriente de la razón”, en *Sileno 16*, Madrid.
- Xolocotzi, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica*, México: Plaza y Valdés-UIA.

LA FILOSOFÍA NEGATIVA DE HEIDEGGER.
LA NEGATIVIDAD DEL DASEIN COMO
FUNDAMENTO DE SU LIBERTAD

Consuelo González Cruz
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

La razón por la que he llamado filosofía negativa a la labor heideggeriana en *Ser y tiempo* se debe a un rasgo fundamental que caracteriza dicha labor: el encomio de la vía negativa como acceso al develamiento del ser del Dasein, atravesado por una negatividad que se muestra en el ámbito de la acción humana singular. Se trata pues de dos sentidos de negatividad que atañen al mismo ente en el que se da la apertura al ser: uno respecto al ente y otro respecto a la descripción de ese ente. En *Ser y tiempo*, Heidegger afirma: “todo auténtico método se apoya en una adecuada mirada previa sobre la estructura fundamental del ‘objeto’ o dominio de objetos que han de ser patentizados. Toda auténtica reflexión metodológica –que hay que distinguir cuidadosamente de vacías consideraciones técnicas– también nos da, por consiguiente, información acerca del modo de ser del ente temático” (Heidegger, 1997: 322). Con ello queda señalada la estrecha dependencia entre método y objeto. En el presente texto



menciono algunas características del método fenomenológico; no obstante, la intención fundamental es centrarme en el 'objeto' que determina las características de su tratamiento.¹ Siguiendo a Heidegger, en lo referente a la claridad que proporcionan los "testimonios preontológicos", recorro a las tragedias de *Antígona* y a *Agamenón*.

Es preciso aclarar lo siguiente: con la palabra 'negatividad' no se alude a algún tipo de misticismo, no es exaltación de la ambigüedad o resignación ante la equivocidad; con ella se intenta expresar un rasgo esencial del fenómeno, que exige la conformación del lenguaje que lo aborda.

Con este carácter de "negatividad" que posee la filosofía heideggeriana hago una lejana referencia a la llamada teología negativa o apofática y cuya característica principal fue la renuncia a pronunciar cualquier discurso positivo sobre Dios. La manera de conocerlo se apoyaba principalmente en las descripciones de lo que no era. No obstante, esta "negatividad" es exigida a los conceptos debido al "objeto" de la fenomenología. En la teología negativa el agotamiento del lenguaje expresaba la distancia insalvable entre Dios y el hombre, pues el objeto de la teología era inalcanzable. Heidegger coincidiría, aunque por otras razones, en esta característica de su "objeto":² inalcanzable e indetermina-

¹ En *Fenomenología de la vida fáctica*, Ángel Xolocotzi describe de manera completa y detallada los rasgos metódicos de la filosofía heideggeriana que se van configurando desde las primeras obras del autor alemán. En ese libro se muestra la diferencia entre el método fenomenológico husserliano y la fenomenología hermenéutica. Asimismo, las diferencias que existen entre ésta, la cosmovisión y las filosofías de la vida. Tal exposición es necesaria para tener claramente los parámetros en los que se mueve el método heideggeriano. Como he mencionado, el énfasis en este escrito será más en el 'objeto' que en el método.

² En la fenomenología hermenéutica la idea de 'objeto' no está vinculada a lo teórico; se puede hablar en cambio de 'objeto temático' (Heidegger, 1997: §7c), el cual no tiene carácter de 'cosa' sino de 'significatividad' (cf. Xolocotzi, 2004).

ble.³ El ser es eminentemente fenómeno y a éste le pertenece la posibilidad del ocultamiento y del desocultamiento. El ser no es un ente y por ello mismo no puede ser objeto de conocimiento alguno; por lo menos no del conocimiento que trata sobre entes. El conocimiento al que se renuncia es aquel que brinda todo objeto sustancial y que lo hace “alcanzable” y “determinable”. “La fenomenología no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar lo que en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia de los fenómenos quiere decir un modo tal de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación” (Heidegger, 1997: 57).

1. Observaciones sobre el método

La fenomenología tiene tres momentos señalados: reconducción (o reducción), reconstrucción y destrucción,⁴ Todos los momentos tienen en vista la indicación formal: hallar conceptos filosóficos que no despojen a la vida fáctica (Dasein) de su carácter ejecutante. Y si bien la reconstrucción es el momento más “propositivo” del método, justamente cuida evitar que su interpretación sea ajena al carácter particular e histórico de su objeto. En *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger dice: “El método fenomenológico trabaja especialmente con negaciones”,⁵ su carácter repulsivo se

³ Esta noción de indeterminación no tiene que ver con la afirmación también fuertemente arraigada de que el ser es lo más “indeterminado”, como algo alejado de la concreción, algo que sobrevolara en forma de generalidad suprema sobre la concreción. Cf. Heidegger, 1997: §1, Los prejuicios sobre el ser.

⁴ En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) y en el § 7 de ST se realizan observaciones explícitas; no obstante, reflexiones sobre el método se pueden encontrar a lo largo de varias de sus obras. Para el breve resumen me baso también en Xolocotzi, 2004.

⁵ GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), citado en Xolocotzi, 2004:144.



muestra con la reconducción y la destrucción. Son dos momentos en los que se repele interpretaciones derivadas. El primero para reconducirse del ente al ser del ente; el segundo para abordar críticamente conceptos heredados que, por su obviedad, se imponen a todo intento de construcción sistemática de los fenómenos.⁶ Antes de la exposición de cualquier existenciario, es común hallar una larga lista que nos previene de las definiciones que nos colocarían en un falso o derivado punto de partida, esto es, en un error metodológico, lo cual no contribuiría a desocultar el ámbito originario del ser del Dasein. Pero se trata de conceptos tan arraigados en la tradición que justamente por eso resultan difíciles de cuestionar; de ahí que una correcta exposición fenomenológica de los conceptos tenga que ir acompañada de la enumeración de aquellas ideas que serían derivadas del ámbito originario.

El momento de la reconducción señala que hay que ir del ente al ser del ente, lo cual significa que no se puede abordar el ser "directamente", pues el ser no se da sin el ente, "ser es siempre el ser de un ente" (Heidegger, 1997:32). Y existe un ente que precisamente "sirve" mediante su apertura como lugar de la manifestación del ser: el Dasein. A este ente debe referirse inevitablemente todo conocimiento fenomenológico. ¿Cómo se muestra esta apertura al ser en el Dasein y por qué tiene la negatividad esta posibilidad de determinar el método de descripción?

⁶ A estos conceptos Heidegger los caracteriza como derivados o artificiosos. Más allá de la descalificación de tales conceptos, que puede o no tener lugar, Heidegger busca señalar el ámbito anterior a dichos conceptos. Un ámbito que no fue visto y que llevó a una errónea interpretación del hombre y del ser. Así pues, dichos conceptos serían erróneos, derivados o artificiales, pero en todo caso "verdaderos"; son un fenómeno positivo en tanto hablan ya del ser mismo del ente que los acuña. Como pilar de estos conceptos derivados tiene Heidegger a la noción de sustancia (*ousía*). La idea de fenómeno positivo se vincula al de apariencia y debe ser comprendido como lo que oculta y desoculta, pues "cuanto hay de apariencia, tanto hay de 'ser'" (Heidegger, 1997: §7c).

2. Apertura de ser: la negatividad en el canto trágico de *Antígona*

En la primera parte de *Ser y tiempo* describe Heidegger la aperturidad del ser-en-el-mundo y sus existenciaros fundamentales: comprensión, disposición afectiva y lenguaje. Apenas en el § 58 habla de culpa y negatividad; no obstante, es muy fácil que dichos conceptos queden opacados por la variedad y complejidad de conceptos que expone en toda la obra.⁷ En varios momentos Heidegger insiste en que no debe considerarse al hombre como alma, sujeto, persona, esto es, como algo sustancial, o bien, como conciencia; precisamente porque “la culpabilidad ha de poder determinar la existencia”, y “la idea de ‘culpable’ lleva consigo el carácter de *no*” (Heidegger, 1997: 302). Esto es, sin culpa y negatividad podríamos limitarnos a decir que Heidegger define al Dasein como el ente arrojado que puede comprender, el ente que dispone de afectividad y de lenguaje y que es ser para la muerte, y con ello no entender completamente la esencia de ese ente. Quizás por eso Heidegger recurre al proyecto poético-pensante de los trágicos y los Presocráticos. Desde este proyecto poético podemos obtener otra interpretación que quizás contribuya a la mayor claridad del concepto de culpa y negatividad que se abordan en *Ser y tiempo*.

Desde mi perspectiva, la lectura que Heidegger hace del primer canto del coro en el poema de Antígona (vv. 332-372), resulta muy esclarecedor para referirnos al ente que resiste todo tipo de definiciones sustanciales. Ahí Heidegger recuerda que el coro “define” al hombre como “lo más pavoroso de lo pavoroso” (*tò deinótaton*, das Unheimliche).⁸ En el poema se describe el comportamiento

⁷ En cursos posteriores Heidegger dirá que el lenguaje de *Ser y tiempo* preserva del lenguaje de la metafísica.

⁸ En la traducción Heidegger sigue a Hölderlin. En cuanto a la interpretación, señala lo determinante de los trabajos del filólogo alemán Karl Reinhardt, a quien sigue en sus estudios sobre los trágicos (*Antígona y Edipo*) así como en su lectura sobre Parménides y Heráclito. Cf. Tine-Valentin Hribar, “Das etische Wesen der Antigone. Die Zwiesprache zwischen Heidegger und Sophokles”, en Papenfuss/ Pöggeler, 1989: 43-53.



del hombre. Tal comportamiento nos brindará la información que ninguna descripción o definición de hombre nos daría. El poema comienza con esta frase “Muchas cosas son pavorosas, nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor.” A partir de ahí se describe la audacia del hombre de abandonar la tierra firme para cruzar los abisales mares; de actuar con violencia hacia la Tierra y roturarla; de arrancar la vida de su orden y capturar y domar a los animales. El hombre se acostumbra al son de la palabra y a la omnicomprensión. Heidegger explica que lo pavoroso reside en que el hombre trasciende los límites habituales y familiares, ejerce violencia y se lanza hacia la nada. El hombre avanza hacia todos los dominios del ente (al imperar que somete) y precisamente al hacerlo es arrojado fuera de todo camino. Finalmente el hombre no puede contra la muerte; sin embargo, se hace notar que no es la muerte lo único indomeñable: la nada se halla en todo su camino, al final de todas sus empresas (Heidegger, 1999: 136-142).

Los entes (mar, tierra, animales) imperan rodeando y sosteniendo al hombre, acosándolo e incitándolo “desde fuera”. El lenguaje, las pasiones, la comprensión, en cambio, imperan atravesándolo e impregnándolo como aquello que el hombre debe asumir propiamente en cuanto aquel ente que es él mismo, son el “desde dentro” que lo domina. “Este imperar que lo atraviesa no pierde nada de su fuerza sometedora por el hecho de que el hombre mismo lo tome bajo su poder inmediato y lo use como tal. De ahí que lo pavoroso del lenguaje y de las pasiones sólo se oculta como aquello en lo cual el hombre, por ser histórico está inmerso, mientras que a él le parece que él mismo es quien dispone de ellos (...) el carácter pavoroso de estos poderes reside en que aparentemente son familiares y habituales” (Heidegger, 1999: 144). Por eso el héroe es la figura más pavorosa, porque en ellos se muestra claramente la apariencia del dominio del hombre sobre el lenguaje y la comprensión; cuando se relata los caminos que recorre, pareciera que él es quien ha sometido a su entorno, que él es quien ha inventado el lenguaje. “¿Cómo podría haber inventado jamás lo que impera en su interior y a partir de lo que él mismo puede ser realmente hombre?” (Heidegger, 1999: 144).

El canto nos revela de manera poética la concepción del hombre griego; lo que obtenemos es una mirada a su comportamiento, por eso dice Heidegger que difícilmente cabe aquí una suma de caracteres que revelen la finitud, lo pavoroso, la nada que circunda tal comportamiento. La pregunta por el ser humano no será nunca la pregunta por el fundamento de lo ente, sino la pregunta por el dominio de lo ente en tanto superación de la nada. Un ente que supera a la nada pero que siempre está amenazado por ella.

Ahora bien, ¿cómo se muestra lo anterior en *Ser y tiempo*? ¿Dónde hallaríamos esta alusión a la apariencia y a lo pavoroso? En la primera parte de esta obra, Heidegger describe el comportamiento cotidiano del hombre. El Dasein es ser-en-el-mundo. Habita fundamentalmente en la familiaridad del mundo.⁹ Esta primera parte describiría un modo aparente del Dasein. Sólo en la segunda parte de la obra hallaríamos los conceptos que señalan la totalidad o verdad del ser de este ente y que, como he mencionado, se vincula a las ideas de libertad y culpabilidad.

3. Importancia de la libertad y reservas para su uso

Heidegger es categórico en la relación que establece entre culpa y libertad. La manera de describir cada uno de estos conceptos tiene que pasar por desestimar cualquier intento de definición tradicional de los mismos. Si bien la libertad ocupa muy pocos pasajes, no sucede lo mismo con el concepto de culpa, que vincula al concepto de negatividad.

Cuando preguntamos por la caracterización heideggeriana de la libertad, encontramos que si bien existen algunas referencias en *Ser y tiempo*, no se trata de un tema al que le dedique suficiente explicitud. Son más bien otros conceptos como angustia, propiedad, llamada de la conciencia, culpa, los que se mantienen en el centro de atención del análisis heideggeriano. La libertad

⁹ Cabe recordar que el tratamiento de la angustia tiene también lugar ya en esta primera parte. Un elemento que será directriz en la exposición de la segunda parte.



es mencionada explícita pero brevemente. No obstante, sabemos que en la indagación que Heidegger lleva a cabo por la pregunta del ser del Dasein, va desglosando varias de las determinaciones ontológicas que acaban articulándose en un todo estructural, remitiendo unas a otras. Pero llama la atención que el concepto de libertad no sea objeto de una mención más notoria, aun cuando sabemos que a Heidegger se le puede caracterizar como el renovador de la filosofía práctica contemporánea y que en *Ser y tiempo* el cuidado como ser del Dasein es la traducción fenomenológica de la acción prudente en Aristóteles.¹⁰ Esta resistencia se explica, sin embargo, por el peligro de incorrecta interpretación a la que nos desliza fácilmente la idea de libertad, un concepto tan exitoso como desgastado. No obstante, aunque Heidegger usa con recato el concepto, deja ver la importancia del mismo.

La libertad existencial expresa de manera contundente el ser originario del Dasein. Sin embargo, que el Dasein sea el lugar de manifestación del ser, el cual es eminentemente fenómeno, supone también el carácter fenoménico del propio ser del Dasein, y con ello, el carácter de ocultamiento/desocultamiento, apariencia y ser. Estas posibilidades son asumidas por Heidegger en la exposición del "ser" del Dasein. La lucha constante contra las interpretaciones teóricas o vulgares es propia de la fenomenología. Las interpretaciones que el Dasein tiene de sí mismo hablan de él, lo describen, de ahí que constituyan un fenómeno positivo, porque es a la par un modo de ocultamiento y desocultamiento, que revela algo que le pertenece al Dasein mismo: la tendencia al ocultamiento de su más propio ser. La fenomenología asume dicha tarea expresada ya en su concepto de verdad: "lo que en el orden de las conexiones de fundamentación ontológico-existenciales es lo último, pasa óptica y fácticamente por ser lo primero y más inmediato. Pero la necesidad de este *factum* se funda, a su vez, en el modo de ser

¹⁰ Dos autores que han tratado esta temática son F. Volpi y A. Vigo. Del primero existen varios artículos, pero su obra más completa es *Heidegger e Aristotele* (Volpi, 1984). Del segundo: *Arqueología y aletheología, y otros estudios heideggerianos* (Vigo, 2008).

del Dasein mismo”¹¹ (Heidegger, 1997: § 44b.) En el recorrido que tiene en mira la pregunta del ser del Dasein, Heidegger realiza una crítica a muchas de las concepciones teóricas y vulgares del Dasein.¹² Ambas pueden conducirnos a la apariencia de captar plenamente el ser del Dasein y el ser mismo; ambas concepciones del ser humano, la teórica y la vulgar o común, son un fenómeno positivo, pero debe poder diferenciarse de otro ámbito que si bien no es el más originario, es más auténtico que los otros; es decir, puede dar información más “precisa” del ser del Dasein. Este ámbito más originario, auténtico y no visto por muchos es el de la cotidianidad obvia y familiar; y justamente porque en ella “la interpretación queda menos expuesta a una autocomprensión artificial”, constituye el punto de partida de *Ser y tiempo*.

4. La caída: fruición y apariencia¹³

Que el Dasein sea apertura de ser debe tenerse presente para evitar una lectura antropocéntrica. La aperturidad de este ente se realiza fundamentalmente de dos maneras: en la propiedad y en la impropiidad, cuya diferencia reside fundamentalmente en el énfasis que adquiere el sí-mismo en cada caso. ¿A qué se refiere este énfasis en sí mismo? ¿de qué tipo de “sí-mismo” se habla? La mismidad alude a la propia situación, y con ello a la culpa de la que hablaremos más adelante.

La etapa preparatoria del análisis del Dasein expone el ser-en-el-mundo como estructura fundamental del ser del Dasein. Con ella se expresa que el Dasein habita el mundo de una manera familiar. Nunca es primero un sujeto separado de todo, que tuviera que acercarse y crear puentes con lo que lo rodea. El modo inicial

¹¹ En este párrafo el tema es la verdad y aperturidad.

¹² El difícil y largo desmontaje de algunas de estas concepciones del hombre y el ser lo realiza ampliamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24).

¹³ En este apartado comento principalmente los §§ 27 y 35-38 de *Ser y tiempo*.



en el que el Dasein se halla es en-el-mundo; en una relación de ser hacia tres direcciones fundamentales: las cosas que lo rodean, los otros, y hacia sí mismo. En cada una de estas direcciones el Dasein se absorbe y se dispersa, se ocupa de ellas de manera positiva o deficiente.

La relación de ser en cada una de estas direcciones es posible por la apertura del Dasein al ser mediante la comprensión afectiva y el lenguaje. Si el Dasein se relaciona con el ser de lo que le rodea es porque la comprensión le abre a cada momento un posible modo de ser, el Dasein comprende e interpreta en una u otra dirección su ser posible. La disposición afectiva, por su parte, abre al Dasein a su condición de arrojado, a su facticidad, esto es, al hecho de "que es" y que su ser es una carga; no obstante, los estados de ánimo se presentan generalmente esquivando esa facticidad. Comprensión y afectividad se hallan articulados por el lenguaje: un todo de significaciones que otorga sentido al ser-en-el-mundo y hace posible la comunicación existencial.

El Dasein comprende afectivamente el ser de lo que le rodea sin reparos e interrupciones porque habita un mundo familiar, en el que está como en casa. Y generalmente no se percata de ello pues en la cotidianidad se absorbe en lo urgente y en lo que se le presenta. Se abandona con regocijo en lo aspectual del mundo; desde su ser le viene la tendencia a entretenerse en ello sin que pretenda apropiarse genuinamente de lo visto. Al predominio de lo presente como garantía de 'lo que es', Heidegger lo nombra caída. Ella alude a la movilidad, torbellino y despeñamiento del ser del Dasein.

Dicha caída es inevitable, en tanto existencia, facticidad y caída conforman el ser del Dasein. Esto se refuerza cuando Heidegger propone la cotidianidad como horizonte fenoménico del análisis del Dasein y vincula a ella el fenómeno del uno, la manera en que se abre el ámbito de lo público.

La fuerza de la caída se debe a que el uno proporciona normas, modos de vida ideales, en fin, toda una amplia posibilidad de interpretaciones que evitan el cuestionamiento del Dasein y por ello le brindan tranquilidad. La comprensión que tiene lugar

en la vida social es esencialmente facilitadora pues no tiene que profundizar en el ser del ente del que se habla. Por ello acaba situándose en generalidades, o mejor dicho, es preciso que se sitúe en ellas con vistas a una convivencia con los otros. Mientras se comprenda todo, se hable y se discuta, se opine, el Dasein adquiere el deleite de haber sabido, de haber leído, de haber comprendido; todo lo cual le brindará finalmente la certeza de una vida plenamente vivida. Esta comprensión media protege del esfuerzo o fracaso que acompañan toda auténtica apropiación; se halla lejos de los tiempos que requiere toda genuina realización. Si ésta se da, nadie lo sabe; y si se nota, el uno hace que se pierda inmediatamente.

El Dasein singular cuenta también siempre con una interpretación de sí mismo que el uno le proporciona y que lo hace único e irrepetible. Todo ello a costa de una continua vigilancia entre unos y otros, de una continua tensión de un Dasein que procura acercarse a quienes lo superan, o alejarse de aquellos que son inferiores. Así, la identidad depende fundamentalmente de un continuo medir la distancia con los otros y no de las propias posibilidades. Con ello, el Dasein olvida su propio ser, su condición de arrojado, pues la libertad que le ofrece el uno hace que para él todo sea posible.

Heidegger hace del uno (*das Man*) un existencialista. El mundo público requiere un Dasein promedio para su funcionamiento. En el uso de los medios de transporte y de comunicación se dirige a un Dasein sustituible. Es insensible a las diferencias y por eso funciona. Y precisamente para el Dasein que también es ser-cada-vez-mío y que tiene que cargar con su ser, el abandono en el mundo de lo público se convierte en una tentación a la que fácilmente cede. En la caída el Dasein está como en casa, tranquilo e incuestionado, pues se ha dado la espalda a sí mismo.

Este modo de ser, tan común y cotidiano, permanecería incuestionado; pero sucede que en el momento menos esperado se presenta la angustia. En forma de desazón (*Unheimlichkeit*) o sinsentido, el mundo se abre desde la inhospitalidad. Lo familiar y cotidiano pierden su fuerza, lo que lleva a sospechar que quizás



lo más originario no sea la familiaridad del mundo sino el no-estar-en casa. Esto explica que el Dasein se aferre continuamente al mundo de lo público y familiar, porque la angustia le revela la carga de su ser.

5. Negatividad de la libertad originaria

La libertad tiene como fundamento la negatividad que atraviesa al Dasein. Sin embargo, inmediata y cotidianamente el Dasein evade la negatividad y huye hacia la familiaridad del uno y la tranquilidad que le brinda. Una libertad originaria en el Dasein sólo es posible cuando el Dasein mismo se posibilita para ello mediante la culpabilidad, esto es, una libertad ontológicamente bien comprendida sólo es posible cuando el Dasein se hace culpable de la nihilidad que lo atraviesa. En este sentido la angustia tiene un papel metódico relevante, pues conjura el peligro de una interpretación voluntarista cuando se habla de que el Dasein mismo tiene que posibilitarse para su ser culpable. Esto es, algo tan poco controlable o manejable como el estado de ánimo es lo que abre al Dasein a la posibilidad de la propiedad e impropiiedad. "La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para... (...propensio in...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre" (Heidegger, 1997: 210).

Esto contrasta con la libertad ofrecida por el uno, que brinda opciones concretas y asequibles para todos. En cambio, la llamada de la conciencia no habla de nada concreto, y sin embargo, sólo puede ser comprendida por quien quiere tener conciencia, quien quiere despertarse del letargo envolvente del uno. La llamada no dice nada pero atañe a la radical singularidad del Dasein (Heidegger, 1997: §58).

Cuando el Dasein salta de una a otra posibilidad entre las que sobre él se precipitan, se halla lejos de sí mismo, desconoce su propio ser; puede todo, pero nada propiamente. La angustia le arrebató al Dasein la posibilidad de interpretarse desde el estado

interpretativo público; lo lleva a la singularidad de comprenderse desde lo que él es. Esta singularidad no se expresa como conjunto de caracteres constatables sino como situación.

La negatividad atraviesa al Dasein. No todo le es posible, y esto principalmente en dos sentidos: desde su condición de arrojado (yecto) y desde la posibilidades que le son posibles concretamente a él (proyecto). El Dasein es posibilidad arrojada: "ha venido a dar a determinadas posibilidades; por ser el poder ser que es, ha dejado pasar algunas, renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar" (Heidegger, 1997:168), y siempre es transparente para sí mismo en algún grado de explicitud, es decir, esto no se le oculta totalmente, aunque el Dasein pretenda no saber y, con ello, no cargar con sus determinaciones.

En la condición de arrojado se muestra el estar abandonada la existencia al ente, se muestra la facticidad como tal, "el cómo en el que el Dasein existe es algo a lo que ese Dasein se ha visto llevado de una forma y otra, por sí mismo, por los otros, por las circunstancias, por la casualidad, o por todo ello a la vez" (Heidegger, 2001: 353). Su círculo social es un determinado círculo; cuenta con determinadas condiciones de acceso y aproximación a las cosas que le rodean y la propia relación consigo mismo está restringida a modos que no están del todo en sus manos. Y la revelación desazonante de la angustia es que no decidió existir y que tampoco hay razón para que exista (Heidegger, 2001: 347). Sus acciones no cumplen con una misión o una finalidad determinada ontológicamente, es decir, todas sus obras son prescindibles en sentido esencial.

La negatividad que lo atraviesa se muestra en que no eligió las condiciones que lo conforman y en que, en tanto proyecto, tiene que renunciar a más de una posibilidad. Toda elección en alguna de las direcciones en las que se dispersa (con los otros, con las cosas o consigo mismo) supone una renuncia de las otras y por ello, generalmente, un desequilibrio.

De ahí que la libertad, si bien está libre de las ilusiones del uno, es una libertad acosada por la angustia. Y justamente aquí se hace necesaria la culpabilidad.



6. La necesaria culpabilidad: un testimonio preontológico

El uso que hace Heidegger del concepto de culpa pasa por varias aclaraciones que pretenden evitar que este concepto sea entendido como comúnmente se le interpreta. La voz de la conciencia reprende y amonesta de una culpa, pero ésta no surge por la acción y omisión de algo concreto. El sentido ontológico de la culpa hace referencia a una falta, a un ser que en su totalidad revela una carencia o deficiencia. Ante la carencia se es "responsable o se es el causante". El sentido ontológico de esta actitud que puede reconocerse en todas las nociones derivadas de culpabilidad es el de "ser fundamento de esa carencia". Pero se trata de una carencia que nosotros mismos no causamos, de la que no somos responsables pero de la que debemos hacernos responsables, es decir cargar con ella. La deficiencia no remite a algo concreto, se expresa en que el Dasein *no* puso él mismo su Ahí y en que *no* se da a sí mismo en todas sus posibilidades. En este sentido señalamos a la negatividad que atraviesa el ser del Dasein y que lo hace culpable. La culpa, dice Heidegger, nos convierte en fundamento de una nihilidad. Esto es: "El Dasein tiene que proyectarse en las posibilidades en las que se halla arrojado. Ser fundamento significa no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio" (Heidegger, 1997: §58).

Aunque Heidegger habla expresamente de la tragedia en cursos posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, me parece que el recurso a dichos textos como testimonios preontológicos brinda una claridad contundente de la que carecería cualquier explicación contemporánea de la culpa y la condición de arrojado. En referencia al pensar poetizante de Parménides, dice de los Presocráticos algo que también puede decirse de los trágicos: ellos dan cuenta de la lucha contra la apariencia, en ellos resuena el ser unido con la apariencia, como para los científicos resuena hoy la creación del universo. Con lo escandaloso de las condiciones que tiene que asumir el héroe, en este caso *Agamenón*, podremos apreciar el tipo de culpa y libertad de la que hablamos.

En varias de las tragedias, se habla del destino como aquello que determina al héroe de manera absoluta. No obstante, la ala-

banza que hace el coro respecto a varias actividades del héroe es signo inequívoco de la creencia en un ámbito de libertad.¹⁴ Cada uno de los personajes es arrastrado por la fortuna pero también él mismo contribuye a su propia suerte. Sin embargo, cabe reconocer que en Agamenón, por ej., el coro afirma que es de importancia primordial el último día de la vida, pues “cuando el destino de un hombre sigue derecho su camino, <con repentina mala fortuna> choca con un escollo que no se veía”. Sabemos que Agamenón es el encargado de la expedición hacia Troya para vengar el rapto de Helena, esposa de su hermano Menelao. Al comienzo de la tragedia se cuenta una historia. La diosa Artemisa, en venganza contra Zeus, hace que se atoren las naves de Agamenón. A cambio de que la tripulación se salve, exige el sacrificio de Ifigenia, hija del rey, y que también va entre los marineros que se dirigen a la guerra. Agamenón se encuentra en una dificultad, tiene que optar entre dos situaciones que lo desgarrarán, pues si elige no sacrificar a su hija, de cualquier manera ella morirá junto con todos los tripulantes de las embarcaciones, la guerra se perderá y Zeus no será honrado. Así que decide sacrificar a Ifigenia y continúa con la guerra. Después de varias batallas y pasado un tiempo obtiene la victoria y regresa a su casa en donde Clitemnestra –quien además ya tiene a Egisto por amante– lo espera para vengar a su hija. Se habla de un exceso de triunfos y de un recibimiento ostentoso que puede provocar la envidia de los dioses. Sin embargo, no hay claras muestras de que el exceso de triunfo lleve al fracaso que le espera. Antes bien, parecería ser la propia conducta de Agamenón la que desencadena las desgracias. Al principio de la tragedia escuchamos el reproche a Agamenón por la muerte de

¹⁴ Paul Ricoeur lo expresa como sigue: “Es cierto que la tragedia tiene como tema la acción, como oiremos decir a Hegel después; la tragedia es obra de los propios agentes y de su individualidad. Pero, como atestigua la *Antígona* de Sófocles, estos agentes están al servicio de grandezas espirituales que no sólo los sobrepasan, sino que, a su vez, abren caminos a energías arcaicas y míticas, que son también las fuentes inmemoriales del infortunio”, “Lo trágico de la acción” (Interludio) (Ricoeur, 2003: 261).



Ifigenia, no sólo de parte de Clitemnestra sino también del coro. Éste hace una larga recapitulación con todo detalle de la manera en que murió Ifigenia: si bien Agamenón estaba constreñido a matar a su hija, hay una recriminación a la manera en que lo hizo, dando muestra de cierto desprendimiento fácil del vínculo sanguíneo que lo unía a su hija; el trato que le da, no parece ser de alguien que se duele de lo que sucede sino más bien de alguien que ya ha renunciado al conflicto y al dolor que tal situación le producen. El rey llega confiado a su casa pero se sorprende por los exagerados recibimientos. Finalmente muere a manos de su esposa.

El caso de Agamenón señala una característica que prevalece en muchos de los héroes trágicos: a las grandes hazañas las sorprende la mala fortuna. Como afirma el coro, es de importancia fundamental el último día de nuestra vida, porque en cualquier momento puede suceder algo que destruya las victorias del héroe; esto es, el hombre está amenazado desde siempre por la nada que lo rodea. Especialmente del héroe podríamos esperar el cumplimiento de grandes misiones. No obstante, en la tragedia la desgracia es señal de la contingencia aún de los más dotados –o precisamente en ellos–; se hace presente como muerte, como amputación de capacidades, como frustración y fracaso (Nussbaum, 2004). Heidegger lo señala expresamente como definitivo de lo humano. No se trata de algo que acontezca de fuera y ocasionalmente, el Dasein es “el ser para la muerte”, va hacia la nada, pero también proviene de ella. Puede suceder que el héroe no alcance la victoria, pero al menos ¿hay razón para justificar las acciones que emprende?, ¿qué lo motiva a actuar? Hay algo menos perceptible, un escollo fundamental que hace imposible explicar clara y distintamente por qué Agamenón parte a Troya.

Uno buscará en vano si intenta hallar la razón por la cual el rey tiene que ofrecer a su hija para satisfacer la petición de la diosa Artemisa. No hay explicación “racional” posible para la desgracia que acaece sobre Agamenón. No sabemos bien a bien a qué se debe la ira de la diosa contra Zeus. Eso no se dice en ninguna parte de la tragedia. Ahora, si miramos a Clitemnestra, tenemos la sospecha de que el asesinato que comete no se debe a una sola

causa sino a que además ella tiene un amante que se quiere vengar de Agamenón pero también a que éste ha llegado acompañado de Cassandra, su esclava y amante. Algunos hallan la explicación de la desgracia del rey en Atreo, abuelo de Agamenón, que mató a sus sobrinos y los preparó para que Tiestes, el padre de ellos, se los comiera. Sólo que en otro momento podemos enterarnos de que Tiestes tenía amoríos con la esposa de Atreo y que quizás esa sea la razón por la cual... Podemos buscar e inevitablemente nos toparemos con una genealogía y mitología de dioses y diosas inmiscuidos con mortales, en conflicto entre ellos. El motivo inmediato es el rapto de la esposa de su hermano, pero ¿es eso una causa suficientemente justificable para acabar sufriendo la muerte de su hija, el repudio de su mujer, y la propia muerte a manos de ésta? Por supuesto, nadie sabe lo que le espera. Y en este no saber, en esta contingencia tiene lugar y sentido la acción humana. Podría ser que en esta maraña que se abre al infinito, se intente mostrar precisamente lo inexplicable de la situación en la que cualquier agente decisorio se halla al momento de realizar alguna determinación. Si miramos a la analítica existencial, podremos ver que la condición de arrojado es precisamente hallarse determinado por factores y circunstancias que no elegimos pero desde las cuales debemos hacernos "culpables", como culpable es Agamenón de matar a Ifigenia. Así, los dioses griegos y sus conflictos son el tejido que configura el trasfondo "sin sentido" que amenaza o ilumina el destino del héroe, la condición de arrojado es aquel trasfondo desde el cual estamos obligados a actuar.

Heidegger elige la palabra culpa y no "responsabilidad", quizás para hacer énfasis en que las circunstancias involucran a todo nuestro ser, y por ellas debemos responder: no estamos disculpados de hacerlo; y no tiene sentido alguno buscar una razón o hallar en ella una excusa de lo que somos.

Ser culpable es apropiarse retrospectivamente de lo que uno mismo no provocó, bien sea para asumirlo, conformarse o escapar de ello. La verdad de la existencia es para Heidegger la propiedad, con ella el Dasein va de la apariencia hacia la verdad que no garantiza triunfo alguno. Heidegger menciona a Edipo como



ejemplo de quien corre de la apariencia a la verdad, huye de la alienación que lo arranca de sí mismo y lo cierra a "ser el que es", marcha en busca de su más propia verdad o posibilidad, "aunque sólo sea la posibilidad de un auténtico fracaso" (cf. Heidegger, 1999: 101,102).

En la medida en que la negatividad como rasgo esencial del fenómeno sea comprendido, se tendrá claro por qué Heidegger se ve constreñido a la utilización de los indicadores formales o existenciaris y que reflejarían esa "negatividad" propia del Dasein. Como he dicho, son dos sentidos de negatividad: uno que impregna el método descriptivo y que se retrae ante el lenguaje filosófico común, y otro, causante del primero, que "habita" en el Dasein. En Heidegger no podríamos hablar de un agotamiento del lenguaje –como tal vez lo haría la teología negativa– pero sí de un empeño de no servirse de conceptos que cerrarían la verdad del fenómeno. El esfuerzo de Heidegger sobrepasa las coordenadas relativamente comunes del lenguaje filosófico, en principio nos sorprende con la muy conocida y escandalosa violencia que ejerce sobre el lenguaje –y que indigna no a pocos–, pero puede suceder que la costumbre de su lenguaje fomente peligrosamente la confianza o la certeza de que realmente hemos comprendido lo que quiere decir.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1999), *Introducción a la metafísica*, Trad. Angela Áckermann, Barcelona: Gedisa.
- . (2001), *Introducción a la filosofía*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra.
- . (1997), *Ser y tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- . (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. García Norro. Madrid: Trotta.
- Nussbaum, M. (2004), *La fragilidad del bien*, Trad. Antonio Ballesteros, Madrid: La Balsa de la Medusa.

- Pöggeler, O. (1989), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 3, Frankfurt am Main.
- Ricoeur, P. (2003), *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.
- Vigo, A. (2008), *Arqueología y aletheiología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos.
- Volpi, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne Editrice.
- Xolocotzi, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica*, México: Plaza y Valdés-UIA.



CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS
EN TORNO A *LO VOLUNTARIO Y LO
INVOLUNTARIO* DE PAUL RICŒUR

Ricardo Gibu
Ángel Xolocotzi
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Lo voluntario y lo involuntario fue el primer gran trabajo filosófico de Paul Ricœur, defendido primero como tesis doctoral en la Sorbona en 1950 y publicado ese mismo año en París por la editorial Aubier-Montaigne. Se trata del primer volumen de un amplio proyecto dedicado a la *Filosofía de la voluntad* que tenía como objetivo, desde una perspectiva fenomenológica, realizar un análisis de la voluntad y de la afectividad poniendo entre paréntesis, a través de la reducción eidética, el mal moral y la trascendencia con el fin de destacar “las posibilidades fundamentales del hombre” (Ricœur, 2009: 20). Nuestro objetivo en este trabajo será valorar la relevancia de esta obra desde una perspectiva hermenéutica. Dicho en otros términos, analizaremos en qué medida una obra cuyo objetivo es elaborar una antropología filosófica a partir de la estructura voluntario-involuntario puede tener, de modo implícito, un alcance hermenéutico y entroncarse con aquel “giro” iniciado explícitamente por Ricœur en 1960 en esta dirección (Grondin, 2008: 107-108).



1. Redefinición de la intencionalidad fenomenológica

Una primera cuestión a abordar será el papel que cumple el método fenomenológico en esta obra. Haciendo referencia a la “regla de oro” de la intencionalidad fenomenológica, Ricœur tomaba distancia tanto de la pretensión platonizante orientada a captar el concepto universal de lo voluntario como del intento naturalista de reducir los actos a meros hechos, con el fin de explicitar el sentido, esto es, el “principio de inteligibilidad de las grandes funciones voluntarias e involuntarias” (Ricœur, 2009: 19). La orientación hacia el sentido implica una forma de acceder a la realidad que, coincidiendo con la descripción fenomenológica, es capaz de aprehender la complejidad de lo que se dona. Describir es comprender, y aquello que lo hace posible no es la capacidad de descomponer la realidad en sus elementos mínimos, tal como sucede en el explicar, sino la de captar aquel principio objetivo que unifica la multiplicidad de elementos que se manifiestan. Es por esta razón que la descripción fenomenológica puede superar la aproximación dualista que tiende a identificar lo voluntario con el alma y lo involuntario con el cuerpo, y de echar abajo el muro que se levanta entre ellos. Gracias a la descripción ambas esferas aparecen como momentos distintos de una realidad común y pueden articularse en un único discurso sobre la subjetividad sin que ello suponga la desaparición u homogeneización de sus diferencias. Ricœur habla de una “reciprocidad de lo involuntario y de lo voluntario” para señalar que la comprensión de uno implica necesariamente al otro y que el intento de comprenderlos aisladamente resulta una empresa ininteligible. Reciprocidad, sin embargo, no significa simetría o equivalencia. La comprensión de esta relación se realiza “desde arriba”, de modo tal que “lejos de derivar lo voluntario de lo involuntario, es por el contrario, la comprensión de lo voluntario lo primero en el hombre. Yo me comprendo, en primer lugar, como aquel que dice ‘Yo quiero’” (Ricœur, 2009: 21). Sin embargo, el “yo quiero” sólo puede cumplirse a partir de la realidad ya determinada de lo involuntario, más precisamente, de motivos sobre los cuales decidir, de órganos

corporales que permiten el movimiento y de límites insuperables o absolutos, como la vida y el carácter, ante los cuales sólo cabe el consentimiento. En otras palabras, decir “yo quiero” significa también “yo decido”, “yo muevo mi cuerpo”, “yo consiento”. A partir de esta triple relación polar entre lo voluntario y lo involuntario se irá desplegando el estudio descriptivo de esta obra.

El recurso de Ricœur a la descripción eidética no implica una asunción total del método fenomenológico en este trabajo de 1950. En efecto, sostiene Ricœur que una descripción del querer y de lo querido no puede permanecer en el paréntesis de la reducción eidética, en la medida que pierde de vista la singularidad de tales actos, aquella solo comprensible en “el régimen concreto, histórico o (...) empírico de la realidad” (Ricœur, 1997: 27). Si el análisis de lo voluntario permaneciera en el ámbito de lo constituido por la conciencia intencional, algo se perdería. Se perdería lo singular y específico del “yo quiero”, esto es, el lapso temporal entre el yo y el sí a través del cual se abre paso la libertad. Por eso dice Ricœur que es preciso reconquistar totalmente el cogito, salirse de la reducción eidética para alcanzar el punto medular de su “realidad empírica”: la orientación de la voluntad en todas sus manifestaciones, incluso aquella hacia el mal y sus vaivenes bajo los impulsos de la pasión (Ricœur, 2009: 19). El hecho de que el análisis fenomenológico en *Lo voluntario y lo involuntario* quede restringido a la esfera volitiva del sujeto y no se extienda a la totalidad de su existencia, no responde simplemente a una decisión del investigador, sino a la imposibilidad constitutiva de reducir la existencia a condición de fenómeno. Ello significa que la misma noción de intencionalidad debe entenderse dentro de una realidad que la precede y que trasciende toda determinación objetiva y toda captación inmediata. Aquí se manifiesta la profunda deuda de Ricœur con la filosofía de la existencia, especialmente con Gabriel Marcel, a quien va dedicado este libro y de quien recibe su inspiración decisiva.¹ Salir de la reducción eidética significa tener

¹ “La méditation de l’œuvre de Gabriel Marcel est en effet à l’origine des analyses de ce livre” (Ricœur, 2009: 19).



como punto de partida la experiencia de la propia existencia que no puede ser otra que aquella que se cumple en el ser encarnado. Para el ser encarnado decir “yo soy” no significa en primer lugar “yo pienso”, sino “yo quiero”, “yo deseo”. La precedencia del cuerpo sobre el cual reposa este “yo quiero” significa una redefinición de la conciencia intencional en la línea de su no-intencionalidad. La pretensión de Ricœur de “reconquistar totalmente el cogito” apunta precisamente en esta dirección: al ámbito no constituido por éste, es decir, al espacio no manifiesto y no intencional del existir. Es precisamente en virtud de esta realidad no constituida por el sujeto que la existencia se abre a una exterioridad de la que el cuerpo es su indicio primero.

Existir para este cogito integral significa acoger una realidad de la que él no es su autor, asumir pasivamente un evento que no es fruto de ninguna decisión.² Significa también estar dentro y estar fuera, experimentarse a sí mismo y estar expuesto a una exterioridad a través del cuerpo. En tal sentido, la subjetividad es una realidad que derrota al solipsismo en tanto se expone irreversiblemente a la exterioridad, y derrota al naturalismo en tanto que es irreductible a la condición de “hecho” o cosa impersonal. Por ello cuando hablo de “mi” cuerpo no estoy haciendo uso de un lenguaje introspectivo en la medida que el cuerpo es en sí exterioridad. Soy, desde el cuerpo, un tú para el otro, antes incluso de un encuentro concreto con éste. Afirma Ricœur: “Reconocerme a mí, es anticipar mi expresión para otro” (Ricœur, 2009: 28). Esta anticipación implica ya una apertura originaria al otro, una determinación del cogito en relación con el tú. La perspectiva que ofrece la “existencia carnal” o encarnada del cogito, aquella del cuerpo-sujeto, implica tanto una introspección como una extrospección. Ambas formas de mirar son actos que se realizan en la vida del sujeto, en la experiencia

² “Pero mi nacimiento me habla, por lo demás, de mi existencia como de algo recibido; no sólo como algo que encontré *ahí*, sino como algo que me dieron *otros*; he sido traído al mundo (...) sin embargo, ignoro lo que significa esta donación que me convierte en heredero de mi propia vida” (Ricœur, 2004a: 81).

unitaria del yo de la que reciben su impronta personal. Si nos quedáramos sólo en la perspectiva del cuerpo-objeto los actos se convertirían en hechos desvinculándolos de toda subjetividad y de toda referencia a *alguien*. Esta interpretación “empirista” está sellada por su pretensión de homogeneizar los hechos internos y los hechos externos en el anonimato del “hay”. En ese sentido afirma Ricœur: “el empirismo es un discurso del *hay (il y a)*” (Ricœur, 2009: 28), un discurso sin sujeto que no guarda ninguna relación con el discurso del sujeto encarnado. Entre ambos discursos, el del cuerpo-objeto y el cuerpo-sujeto, no existe una frontera común. Sólo podemos ir del primero al segundo “a través de un salto que trascienda el orden de las cosas mientras que se va del segundo al primero por disminución y supresión” (Ricœur, 2009: 29). Ello significa que para captar al cogito de modo integral habría que mantenerse en este “salto”, es decir, en esta mirada personalizada en la que el sujeto jamás se suprime ni se desvincula de su cuerpo. En la comprensión del ser encarnado aprehendo esta desproporción, esta asimetría de planos que ninguna ciencia natural es capaz de ver ni medir. Y esta desproporción se manifiesta sobre todo en la iniciativa del yo, en la libertad personal que se traduce en la acción. Cuando el conocimiento empírico quiere reducir esta acción a un hecho pierde de vista precisamente lo más importante: la capacidad del yo de sobreponerse a condicionamientos de diversa índole (corporales, psicológicos o sociales) y de obrar libremente. Para captar la libertad es preciso “la conversión de la mirada y el descubrimiento del Cogito” (Ricœur, 2009: 30). En tal sentido, la mirada personalizada del sujeto encarnado comprende más de lo que ve, capta la distancia que se abre entre lo voluntario y lo involuntario, entre la actividad del yo y la pasividad de lo dado, y, por otro lado, comprende el modo cómo tal distancia es superada a través de las acciones significativas del sujeto.

2. ¿Continuidad o discontinuidad?: entre eidética y poética

Las dos últimas partes de la *Filosofía de la voluntad* debían completar la empresa iniciada con *Lo voluntario y lo involuntario*, es



decir, llenar aquella laguna de la fenomenología de Husserl ligada a la primacía del carácter teórico de la intencionalidad en desmedro del carácter existencial e histórico del “yo quiero”. En el segundo volumen de la *Filosofía de la voluntad*, Ricœur, según el plan concebido en el prefacio de *Lo voluntario y lo involuntario*, debía realizar una reflexión sobre el régimen de la mala voluntad y de las pasiones, mientras que en el tercero, abordaría la relación del querer humano con la trascendencia en el sentido jaspersiano del término (1997). Él mismo reconocerá en su *Autobiografía* que este proyecto se cumplió a medias. Afirmar que “*La simbólica del mal* (1960) no realiza sino parcialmente el proyecto de la segunda parte, en la medida en que permanece en el umbral de una empírica de las pasiones” (Ricœur, 1997: 27). En cuanto a la poética de la trascendencia afirma que jamás la ha escrito, aunque reconoce que hay obras como *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y narración* (1982-1985) en las que desarrolla aspectos de esta cuestión (1997).

A pesar de no haber realizado este ambicioso proyecto tal como lo había previsto, la decisión de abordar el problema del mal³ no de manera directa, sino a través del rodeo de los símbolos y los mitos, abriría el camino a Ricœur a la hermenéutica filosófica.⁴ Este giro hacia la hermenéutica no era una sorpresa para el atento lector de *Lo voluntario y lo involuntario*. El filósofo de Valence es explícito al momento de señalar que el mal moral así como la inocencia permanecían fuera de esta eidética del hombre y debían ser abordadas en una *poética de la voluntad*. “La

³ Sobre todo en *La simbólica del mal*, segundo libro de *Finitud y culpabilidad* (1960) correspondiente al segundo volumen de la *Filosofía de la voluntad*.

⁴ Afirmar Jean Grondin: “[la hermenéutica] aparece con fuerza en el segundo tomo, continuación del estudio anterior, *Finitude et culpabilité* (Finitud y culpabilidad), 1960, y más precisamente en el libro segundo de esta obra, consagrado a la “Simbólica del mal”. Aquí es donde se produce su “giro hermenéutico” o lo que él llamará más tarde su “injerto de hermenéutica en la fenomenología” (Grondin, 2008: 107-108).

inocencia –señalaba Ricœur en este trabajo de 1950– no está en las estructuras (...) ella está en el hombre concreto y total, al igual que la falta (*faute*). Además la inocencia no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, sino a una *mítica concreta*” (Ricœur, 2009: 46). Y en la nota al pie de página, precisaba: “Esta mítica concreta pertenece ya a la *Poética de la voluntad*”.⁵ La diferencia entre una eidética y una poética reside básicamente en su punto de partida. Mientras que la primera inicia su análisis poniendo entre paréntesis la materia de toda decisión para remitirse a la estructura subjetiva en su determinación esencial y pura, la segunda se origina en la “confesión” que el hombre hace, a través de los símbolos, de su culpa y de su deseo de redención. La opción por esta vía indirecta queda justificada en virtud del carácter no manifiesto y, por tanto, no descriptible de la condición moral del hombre, máxime tratándose de un evento, como el mal, sellado por el disimulo y la falta de transparencia. Describir algo semejante, afirma Ricœur, “requiere la mediación de un lenguaje específico, el lenguaje de los símbolos. Sin la ayuda de ese lenguaje, la experiencia sigue manteniéndose muda, oscura y encerrada en sus propias contradicciones implícitas” (Ricœur, 2004b: 311). El recurso a este lenguaje porta en sí la posibilidad de la actividad hermenéutica que tendrá como primera tarea hacer inteligible una lógica de objetivaciones encarnada en los símbolos.⁶

Ahora bien, si la manifestación del “hombre completo” se realiza con la aparición del símbolo y, ulteriormente, con la tarea hermenéutica de interpretar la confesión contenida en éste, ¿qué relación podría haber entre la antropología filosófica desarrollada por Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario* y la antropología

⁵ “Cette mythique concrète appartient déjà à la *Poétique de la Volonté* (...) Au reste, la faute elle-même, en pénétrant dans la région du sacré, participe déjà à la *Poétique* (...)” (Ricœur, 2009: 46).

⁶ J. Grondin considera que esta definición está en una línea cercana a la de Dilthey: “La première herméneutique des symboles de Ricœur doit, en effet, beaucoup à Dilthey, même si Ricœur en élargit considérablement le sens” (Grondin, 2003: 89).



hermenéutica elaborada en *La simbólica del mal*? ¿No aparecería la comprensión del hombre, surgida de la culpa y de la interpretación de los símbolos, más “realista” respecto de aquella que se desarrolla en la pureza de la descripción eidética? El propio Ricœur había señalado que “el injerto de la hermenéutica en la fenomenología” se había iniciado con “el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas” contenido en *La Simbólica del mal*.⁷ Para responder a esta difícil cuestión es preciso considerar previamente si existe o no alguna relación entre la eidética y la poética, y si la hubiere, cómo se da tal relación.

Es en la conclusión al libro *El hombre falible*, donde Ricœur desarrolla los argumentos centrales para comprender esta relación. Señala allí el filósofo francés que el primer dato de la experiencia no es el ámbito originario de lo eidético, sino el estado de desvío y de extravío que supone el mal moral y la culpa. Podemos descubrir lo originario gracias a lo no-originario, gracias al estado real y concreto de la persona que nos conduce intencionalmente a lo originario. Afirma Ricœur: “lo originario se trasluce siempre “a través de “lo degradado”, es decir, “sólo a través de la condición actualmente mala del corazón del hombre se puede discernir una condición más originaria que cualquier maldad” (Ricœur, 2004a: 162).⁸ Si lo primero es la condición antropológica que expresa la

⁷ Afirma Ricœur: “Esta segunda decisión contenía en germen lo que llamaría más tarde el injerto de la hermenéutica en la fenomenología. Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas (...) El sujeto, afirmé, no se conoce a sí mismo directamente, sino sólo a través de los signos depositados en su memoria y su imaginario por las grandes culturas” (Ricœur, 1997: 34).

⁸ “A través del odio y la lucha, se puede vislumbrar la estructura intersubjetiva del respeto (...) a través del malentendido y la mentira, la estructura originaria del habla revela la identidad y la alteridad de las conciencias; lo mismo ocurre con la triple demanda de tener, de poder y de valer, percibidas a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria” (Ricœur, 2004a: 162).

poética, ¿cuál es el estatuto de la eidética? ¿No habría que considerarla una descripción desexistencializada en el ámbito de un sujeto trascendental? Desde lo ya visto en el análisis metodológico de *Lo voluntario y lo involuntario*, más precisamente, desde el intento de Ricœur de comprender la conciencia intencional a partir de su desbordamiento obrado por la existencia encarnada, se hace imposible referirse a la eidética en estos términos. La puesta entre paréntesis de la existencia, más que una eliminación, responde a la pretensión de explicitar la relación voluntario-involuntario en su esencialidad y pureza, es decir, en el marco de una existencia posible. Precisamente ésta es la característica principal de la eidética: ceñirse al ámbito de la posibilidad, a aquella condición humana previa a cualquier decisión y, por tanto, a cualquier culpa. El hiato metodológico entre la eidética y la poética no es otra cosa que la expresión del hiato vigente al interior del hombre entre lo originario y lo no-originario, entre lo posible y lo real. Este hiato sólo puede superarse en aquel “salto” por el que el hombre pasa de la posibilidad del mal a su realización, del estado originario a la culpa. De allí que la culpa no pueda ser descrita de manera directa y que recurra a un método, el hermenéutico, proporcional al salto, es decir, centrado en la “confesión” que la conciencia realiza y en los símbolos del mal que la expresan. Sería erróneo pensar que la inauguración de este rodeo a través de los símbolos implique una ruptura insalvable respecto a la eidética, y la instauración de dos discursos inconmensurables. Para Ricœur, la delimitación obrada en la eidética cumple una función hermenéutica decisiva en el yo real. En efecto, sólo “a partir” de lo originario puedo reconocer el mal en tanto mal, puedo descubrir la perversidad de vivir extraviado y degradado. Ello significa que el símbolo es expresión de un anhelo enraizado en lo originario de una situación imposible debido a la culpa. En tal sentido, el mito de la inocencia no es más que la expresión del anhelo del hombre de un estado originario anterior al error y al desvío. Es expresión de lo originario en un contexto fantástico que jamás podrá ser, pero que al mismo tiempo señala lo que el hombre es, debe ser y quiere ser.



3. Libertad y Símbolo

La descripción eidética llevada a cabo en *Lo voluntario y lo involuntario* puede ser un correctivo para todas aquellas interpretaciones que intentan comprender el sentido del deseo y del querer únicamente desde la *poética* de la voluntad, así como reducir el ejercicio hermenéutico a la esfera del hombre culpable. Que la culpa se constituya en la ocasión para remitirse a lo originario y para crear un símbolo que sea expresión de un anhelo imposible, sólo confirma la condición de un sujeto contingente capaz de decidir sobre el bien o el mal, no demuestra la razón de esa decisión. Es precisamente en esta condición de contingencia y vulnerabilidad donde debemos dirigirnos para responder por esta orientación desiderativa del hombre. *Lo voluntario y lo involuntario* parte precisamente de la experiencia del “yo quiero” en un intento de explicitar los elementos presentes en este dinamismo. La tesis central de esta obra es que lo voluntario está unido de modo indisoluble a lo involuntario, es decir, que todo acto humano voluntario se apoya siempre en un dato humano involuntario; y por otro lado, que lo involuntario sólo adquiere significación plena a partir de lo voluntario. La imposibilidad de cancelar o eliminar este elemento involuntario, hace que el querer humano no pueda dominar absolutamente su objeto ni crearlo a través de un *fiat* único y definitivo. Dicho de otro modo, un sujeto que quiere es un sujeto que sólo puede alcanzar su objeto a partir de una realidad que él no ha creado ni constituido, una realidad que le precede y que, por tanto, es involuntario. Esta distancia originaria, anterior a la culpa, entre el querer y el objeto del querer es el signo de nuestra finitud y de nuestra falibilidad, o para utilizar una expresión de Ricœur, signo de un cogito quebrado o herido (2009). Expresión de esta condición es el triple orden en el que aparece el “yo quiero”: 1) “yo decido”, 2) “yo me esfuerzo”, y 3) “yo consiento”. En cada uno de ellos, se actualiza el encuentro del polo de la actividad y del de la pasividad. Así, la decisión sólo es posible en virtud de elementos involuntarios: un proyecto viable, un yo identificado con éste y una motivación. El esfuerzo puede

realizarse en función de mi cuerpo, de las emociones y con apoyo de los hábitos. Finalmente, el consentimiento es también un acto voluntario, un aceptar una situación irreversible e inevitable (*involuntario absoluto*) como el carácter, la vida y el inconsciente. Analicemos más detenidamente el acto de decidir y veamos en qué medida su dinamismo puede vincularse con la actividad hermenéutica.

Lo propio de toda decisión es significar, con una intención vacía o no realizada, una acción futura que depende de mí y que está en mi poder. En tal sentido, toda decisión es una especie de juicio en la medida que contiene un acto significativo. Así como el juicio de existencia cuya significación puedo comprender sin necesidad de tener el objeto ante mí, así también la decisión contiene una significación, pero esta vez la de una acción a realizar por mí. Son dos momentos los que caracterizan la decisión. En primer lugar, a través de ella tomo posición respecto a la realización de un proyecto. En segundo lugar, tomo posición respecto a mi papel en la realización del proyecto, es decir, aparezco en el proyecto, me comprometo a ser protagonista de la acción proyectada. Estos dos momentos quedan unidos a través del sentimiento de poder. “Yo que quiero, puedo. Yo que decido hacer, soy capaz de hacer”⁹ (Ricœur, 2009: 72). En la medida que el proyecto impulsa la conciencia hacia el futuro, el futuro mismo se convierte en el *proyecto* de la conciencia. Es “en” el futuro donde la conciencia está llamada a realizar y configurar su existencia. De este modo, los proyectos parciales y singulares del sujeto deben pensarse en el marco más amplio del futuro en el que éste va a desplegarse. La orientación hacia el futuro, en tal sentido, no puede reducirse a la suma de actos tales como el querer, desear, prometer, etcétera, sino debe comprenderse como una *situación fundamental* del sujeto

⁹ “...décider c’est désigner une action *propre*. Le moi figure dans le projet comme celui que fera et qui peut faire. Je me projette moi-même dans l’action à faire. Avant toute réflexion sur le moi qui projette, le moi se «met» lui-même «en cause», il s’insère dans le dessein de l’action à faire; au sens propre il *s’engage*” (Ricœur, 2009: 86).



vinculada a una anticipación originaria. Una anticipación que no está a mi alcance satisfacer. La temporalidad futura de la conciencia pertenece, por tanto, al orden de lo involuntario absoluto ante el cual sólo cabe el consentimiento.

Que sea un involuntario absoluto no indica que la temporalidad futura esté cerrada a la libertad. Es precisamente en esta temporalidad donde cobra todo su valor lo posible de la libertad. Pero lo posible está siempre determinado por un orden real conformado por condiciones viables e inviables, por ocasiones y prohibiciones. “Así es el mundo para el agente voluntario: un conjunto complejo de resistencias y puntos de apoyo, de muros y de caminos” (Ricoeur, 2009: 79). Es en este complejo de realidades donde lo posible se abre espacio. Así, desde el punto de vista lógico y teórico, siempre lo real precede a lo posible. Pero si nos atenemos al punto de vista de la conciencia temporal, podemos descubrir que un acontecimiento deviene posible en la medida que nace de un proyecto configurado por un sujeto. A través de la apertura al futuro, el hombre es capaz de revertir el orden de las cosas y hacer que lo posible preceda lo real. Sin embargo, no basta el proyecto para que lo posible se haga real, no basta el acuerdo entre mis posibilidades y las posibilidades del mundo. El punto decisivo para que lo posible se torne real es que ambas dimensiones queden unificadas a través del movimiento voluntario, más precisamente, a través de la acción. En tal sentido, lo posible no es sólo lo que yo quiero o lo que yo proyecto, sino lo que yo puedo. Así entendido, lo posible adquiere una consistencia y un espesor ontológico que apunta a lo real por medio de mi acción corporal. Por ello lo posible no refiere sólo a una acción, sino al yo de esa acción. Haciendo real lo posible yo mismo quedo transformado en virtud de mi implicación en el proyecto. Esta transformación significa, por un lado, abrir una vía para mi propia existencia, un porvenir que de algún modo el proyecto anticipaba. Por otro, significa cerrar otras vías, precisar más los referentes existenciales en los que yo mismo me he situado. De este modo, mi propia existencia deviene signo de un proyecto hecho realidad, “símbolo” concreto de una intención que se gestó en la dinámica del querer.

Si bien Ricœur no utiliza en *Lo voluntario y lo involuntario* el término “símbolo” para referirse al hombre transformado a partir de su acción, no carece de sentido establecer un vínculo entre las reflexiones antropológicas desarrolladas en esta obra y los trabajos hermenéuticos que el filósofo de Valence realizará más adelante, especialmente, en *Finitud y culpabilidad* (1960). Intentaremos en esta parte final del trabajo establecer algunos puntos de encuentro que permitan justificar esa relación. Para ello analizaremos: A) el significado que Ricœur ofrece del “símbolo”, B) la posibilidad de una hermenéutica a partir del símbolo, y C) la relación entre esta hermenéutica y la libertad humana.

A) Son varias las razones por las que el estudio del símbolo deviene un asunto complejo. Una de ellas refiere a la amplitud de sus zonas de emergencia. Con Ricœur podemos señalar tres dimensiones privilegiadas en donde los símbolos hacen su aparición: la cósmico-religiosa, la onírica y la poética (Ricœur, 2004b: 176). En la medida que todo símbolo auténtico se vincula de alguna u otra forma a estas tres dimensiones¹⁰ y que la convergencia del simbolismo religioso, del simbolismo onírico y el simbolismo poético es un hecho confirmado a través de la historia, Ricœur considera válido, “hasta cierto punto”, *distinguir* el símbolo de aquello que no lo es. Señalaremos a continuación algunas características derivadas de esta distinción.

En primer lugar, *el símbolo es signo*, es decir, es una expresión que apunta más allá de sí mismo y comunica un sentido donado por el sujeto. De este modo, los elementos del universo (el agua, el fuego, el cielo) o las cosas del mundo (el árbol, la casa) son insertados en una dimensión nueva en la que adquieren una significación simbólica. Sin embargo, no todo signo es símbolo. En efecto, *el símbolo contiene una excedencia de sentido* de la que los

¹⁰ “No hay tres formas incomunicables de símbolos; la estructura de la imagen poética es asimismo la del sueño, cuando éste extrae de los jirones de nuestro pasado una profecía de nuestro devenir, y la de las hierofanías que hacen manifiesto lo sagrado en el cielo y las aguas, la vegetación y las piedras” (Ricœur, 2004b: 179).



signos convencionales carecen. Si los signos técnicos contienen un sentido transparente y exento de ambigüedad, los símbolos llevan en sí una excedencia que oculta una doble intencionalidad: la literal y la no-literal. Así, por ejemplo, la intencionalidad literal de lo “sucio” busca señalar una cualidad de una cosa real o extramental. Se trata, sin embargo, de una convención que difiere de la cosa real nombrada. Sobre esta primera intencionalidad se levanta una segunda intencionalidad, la no-literal, que asume un significado novedoso a partir del primero. Lo “sucio” físico puede así dejar paso a lo “sucio” moral-espiritual, es decir, a la comprensión de una cierta situación del hombre respecto a lo sagrado que es precisamente la de ser impuro o mancillado. Este paso se realiza a través de la imaginación que deviene central en el ejercicio hermenéutico en tanto “modo indispensable en la investigación de lo posible” (Ricœur, 2004a: 163).¹¹ Por otro lado, el símbolo es *portador de una potencia inagotable de expresión*. Ser símbolo comporta la posibilidad de destruir el sentido literal de una expresión para que advenga una potencia y una eficacia significativa anterior a cualquier palabra y a cualquier articulación lingüística. Esta anterioridad del símbolo respecto al lenguaje hablado, no indica que sea ajeno al lenguaje, sino que expresa la fuerza de la que deriva toda palabra. Así, por ejemplo, “lo sagrado” se manifiesta en una experiencia pre-lingüística que lo distingue de la palabra que lo enuncia, pero al mismo tiempo tiene el poder de crear la infinidad de formas lingüísticas que lo nombran. Ricœur expresa esta idea con la frase “el símbolo da que pensar”. Con ello señala que el símbolo tiene la capacidad de donar sentido ilimitadamente y, por ello, exponerse a una constante interpretación por parte del sujeto que lo acoge.¹²

¹¹ “Se podría decir, al estilo de la eidética husserliana, que la inocencia es la variación imaginativa que hace brotar la esencia de la constitución originaria, haciéndola aparecer *en* otra modalidad existencial” (Ricœur, 2004a: 163).

¹² Ser símbolo “es reunir en un nudo de presencia un conjunto de intenciones significativas que, antes que dar que hablar, dan que pensar” (Ricœur, 2004b: 176).

B) A partir de esta concepción del símbolo, ¿cuál puede ser, para Ricoeur, la tarea de la hermenéutica filosófica? La respuesta a esta pregunta queda expresada con claridad en la conclusión al libro *La simbólica del mal* titulada *El símbolo da que pensar*. La hermenéutica está llamada a interpretar los símbolos. Tal interpretación tiene que realizarse de tal forma que la excedencia significativa de la que hablábamos anteriormente no quede neutralizada ni homogeneizada con la palabra que lo interpreta. Ésta es precisamente la principal aporía a superar: “¿cómo se compagina la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento?” (Ricoeur, 2004b: 483). Para responder a esta cuestión Ricoeur propone el siguiente principio: “Hay que creer para comprender, hay que comprender para creer”. La primera parte de esta formulación sugiere que el intérprete debe insertarse en el sentido del símbolo, debe orientarse en dirección (*Worauhin*) a aquello que éste propone, no con la pretensión de identificarse psicológicamente con el creador del símbolo, como en la hermenéutica romántica, sino “con aquello a lo que aspira la vida, en resumidas cuentas, la del pensamiento con la cosa misma de la que se trata” (Ricoeur, 2004b: 485). La segunda parte de la formulación señala que de la interpretación se deriva una segunda forma de introducirse a la significación simbólica, una “segunda ingenuidad” que busca explicitar reflexivamente lo precomprendido.

Ambas exigencias implicadas en este principio (creer para comprender, comprender para creer) constituyen el movimiento único del círculo hermenéutico: “proceder de la precomprensión de aquello mismo que, el interpretar, trata de comprender” (Ricoeur, 2004b: 485). De este círculo no se deriva simplemente una comprensión del símbolo desde el símbolo, tal como sucede en algunas fenomenologías comparativas de las religiones (Eliade). La búsqueda de la coherencia y de la sistematicidad de los mundos simbólicos correspondería a un conocimiento que ha tomado distancia de la verdad y del significado del símbolo, de un sujeto no comprometido con éste. La hermenéutica del símbolo se inicia, por el contrario, de una creencia, de una precomprensión, de una relación apasionada con la verdad del símbolo, que no abandona



el momento crítico. Se trata de tomar parte en la visión a veces conflictiva, a veces desgarrada, a veces esperanzadora, de los símbolos para poder comprenderlos en su verdadera dimensión. Sólo a partir de esta participación existencial en el símbolo, el círculo hermenéutico puede realizar su posibilidad más alta.

C) Para Ricœur el círculo hermenéutico no es la última etapa de la hermenéutica. En la medida que el símbolo es expresión de un anhelo humano, es decir, de un querer tras las culpa, su verdadero sentido sólo se puede dar en el ámbito de la acción. La excedencia de sentido que el símbolo porta es una excedencia que apunta a la transformación del hombre. En tal sentido, el hermeneuta es invitado a una visión novedosa de la realidad en la cual su propia existencia está inmersa. Ricœur señala que esta solicitud por parte del símbolo es también la ocasión para una “apuesta” por parte del hermeneuta. “Apuesto que comprenderé mejor al hombre y la relación entre el ser del hombre y el ser de todos los entes, si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico” (Ricœur, 2004b: 488). Este es el campo específico de la hermenéutica filosófica. Desde allí puedo conformarme con la significación simbólica a partir de una interpretación creadora que me permite insertarme en la realidad de una forma novedosa, abrirme a posibilidades futuras de realización en las que yo soy el agente.

La hermenéutica filosófica permite atisbar una nueva característica del símbolo: manifestar la situación del hombre en el ser, insertarlo “en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere” (Ricœur, 2004b: 176). La imposibilidad de determinar objetivamente la relación que vincula la significación literal y la no-literal del símbolo, más que un defecto, obra en beneficio de la participación del sujeto en la significación que se abre a través de la realidad simbólica. Y esta participación se realiza no a través del conocimiento, sino a través del sentimiento cuya característica primordial es restablecer “continuamente nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que cualquier polaridad y que cualquier dualidad” (Ricœur, 2004a: 103). A diferencia de la analogía que nos permite reconocer una semejanza entre dos relaciones *desde fuera*, el símbolo inaugura un

movimiento que nos “arrastra” a la significación no-litera desde y gracias a la significación literal (Ricœur, 1988: 28). El símbolo, afirma Ricœur, “es el movimiento del sentido primario que hace que participemos del sentido latente y, de esa forma, nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la similitud” (Ricœur, 2004b: 30). Inmerso en esta significación simbólica, el sujeto acoge una orientación a partir de aquello que coincide con su modo de ser más permanente: “la altura o la profundidad, la dirección adelante o atrás, el espectáculo del cielo y la localización terrestre, la casa y el camino, el fuego y el viento, las piedras y el agua (...)” (Ricœur, 2004b: 35). El sujeto recibe así, del ejercicio hermenéutico, una posibilidad novedosa de realización en la medida que el querer es solicitado para la configuración de nuevas significaciones. El análisis del querer en *Lo voluntario y lo involuntario* encuentra aquí un ámbito de aplicación válido y una confirmación de su relevancia para la reflexión hermenéutica, especialmente, para aquella hermenéutica del sí mismo que explicitará Ricœur en sus últimas obras.

Bibliografía

- Dastur, F. (2004), “Volonté et liberté selon Paul Ricœur”, en M. Revault et F. Azouvi (ed.), *Paul Ricœur*, Paris: Ed. de l’Herne.
- Begué, M.F. (2003), *Paul Ricœur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos.
- Grondin, J. (2003), *Le tournant phénoménologique de l’herméneutique*. Paris: PUF.
- Grondin, J. (2008), *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Ladrière, J. (2004), “Expliquer et comprendre”, en M. Revault et F. Azouvi (ed.), *Paul Ricœur*, Paris: Ed. de l’Herne.
- Léonard, A. (1997), *El fundamento de la moral*. Madrid: BAC.
- Ricœur, P. (1988), “Palabra y símbolo” en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires: UCA-Prometeo (originalmente publicado en *Revue des Sciences Religieuses*, 49 [1975]).
- Ricœur, P. (1997), *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- Ricœur, P. (1999), "Approches de la personne», en *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris: Éd. du Seuil.
- Ricœur, P. (2004a), *Finitud y Culpabilidad. I. El hombre falible*. Madrid: Trotta.
- Ricœur, P. (2004b), *Finitud y Culpabilidad. II. La simbólica del mal*. Madrid: Trotta.
- Ricœur, P. (2009), *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éd. Points.

*ERFAHRUNG, DARSTELLUNG Y
SACHLICHKEIT: CLAVES PARA UN CONCEPTO
DE VERDAD EN LA HERMENÉUTICA DE
HANS-GEORG GADAMER**

*Mauricio Mancilla Muñoz
Universidad Austral de Chile*

1. Presentación

El propósito de este artículo es mostrar, hasta qué punto los conceptos *Erfahrung*, *Darstellung* y *Sachlichkeit* pueden ser entendidos como claves para un concepto hermenéutico de verdad en la obra de Hans-Georg Gadamer o, quizás, dicho de otro modo, una ampliación del concepto de verdad más allá del omnívoro y hegemónico dominio del espíritu científico. Para ello, habrá que examinar qué consecuencias tienen estos términos a la hora de considerar los límites y las condiciones de posibilidad del diálogo hermenéutico con la tradición. Con este fin, primero, se dilucidará el carácter eminentemente histórico de la experiencia hermenéutica (*hermeneutische Erfahrung*) y

*Trabajo producto del proyecto de investigación N° 11080218: “Experiencia y lenguaje: elementos para una ampliación del concepto de verdad en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”, financiado por FONDECYT para los años 2008-2011.



sus consecuencias a la hora de enfrentar la pregunta sobre la verdad. Segundo, se examinará la propuesta gadameriana de una revalorización de la obra de arte, a partir de los conceptos de juego (*Spiel*) y presentación (*Darstellung*). Por último, se mostrará que el leguaje (*Sprache*), en tanto suelo propio y original sobre el que se asienta la interpretación, entraña una nueva forma de “objetividad” (*Sachlichkeit*).

2. La experiencia como horizonte histórico de la interpretación

El fenómeno de la interpretación ha adquirido, en las últimas décadas, una importancia fundamental en la constitución de la relación del hombre y con su mundo. La imagen del hombre como un individuo que no puede renunciar a una interpretación de su propio acontecer adquiere mayor significado cuando la propia experiencia del mundo –y tal pareciera ser nuestro caso– se hace cada vez más problemática y compleja, dada la descomunal diversidad de mensajes y soportes comunicativos. Esto es lo que ha llevado a ver en la civilización actual un gigantesco sistema interpretativo (hermenéutico), caracterizado por una multiplicación caótica de mensajes que compiten entre sí, a tal punto que la metáfora de la interpretación se ha extendido a ámbitos inesperados. Sin embargo, no sólo el abundante material significativo de nuestra época acrecienta la complejidad de la interpretación, sino que la naturaleza misma de la transmisión cultural ya nos enfrenta a una amplia gama de sentidos posibles (cf. Capurro, 2000; Cornelius, 1996; Pérez Gutiérrez, 2000; Rubio, 2004).

Uno de los problemas fundamentales que se hace visible en la práctica interpretativa radica en establecer un criterio de verdad que pueda distinguir entre una interpretación de otra sin necesidad de recurrir al clásico argumento de la “adecuación” o “concordancia” del intelecto con la cosa. Descartes, entre otros, estableció la certeza subjetiva como el criterio de verdad al suspender el valor de las experiencias del mundo más inmediatas, desplazando el ámbito de verdad al supuesto de unas entidades

abstractas que ya no tienen una correspondencia real con lo experimentado en la vida cotidiana (cf. Descartes, 2002: 154-ss.). En cambio, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer no intenta elevarse por encima de la vida fáctica y de la praxis real para postular un punto de referencia absoluto desde el cual pudieran determinarse las condiciones de verdad de la experiencia, como tampoco exige una fundamentación trascendental para sus verdades, sino que plantea, alternativa a una “doctrina del método”, que la verdad surge de nuestra experiencia del mundo, la cual se encuentra enraizada en determinadas prácticas vitales y en concretas condiciones socio-históricas (Gadamer, 1990: 445). La hermenéutica no se refiere a ningún otro criterio de verdad que no sea el que emana de su propia praxis, esto es, de la propia experiencia en medio de una específica tradición histórica. Por ello, se puede afirmar, en palabras de Jean Grondin, que la hermenéutica ha “renunciado” a un criterio de verdad (1994: 176).

Se hace fundamental señalar que, para la filosofía hermenéutica, la noción de experiencia no debe entenderse según el modelo empirista o positivista que la reduce a la simple percepción sensible. La experiencia es entendida más bien como el movimiento fundamental de la existencia histórica de los hombres, que consiste en articular sentido al interior de las diversas esferas de la acción humana (la tradición y el pasado, la esfera de la naturaleza, el horizonte intersubjetivo, el conocimiento de sí mismo, etc.). El modo de ser del hombre, para la filosofía hermenéutica, consiste en estar siempre en situación de comprender, sea porque los individuos se reafirman en sus prácticas vitales, sea porque, ante acontecimientos inesperados, que rompen con los marcos habituales de significación, se esfuerzan por comprender, por dotar de sentido lo que en principio parece absurdo e impenetrable. La experiencia, en tanto movimiento general del comprender, no es en principio el desarrollo de un procedimiento metódico, sino que constituye la forma misma de existir.

El concepto hermenéutico de experiencia está en directa conexión con lo que Gadamer denomina principio de “repercusión



histórica” (*Wirkungsgeschichte*).¹ que trae como consecuencia una revaloración del papel fundamental de la tradición en la interpretación. Que toda comprensión se realiza desde nuestra peculiar historicidad será el principio inapelable de la hermenéutica filosófica. Dicho principio no es pues una limitación, sino el punto de partida y apoyo de todo comprender. Aún más, si la investigación filosófica del siglo XIX desarrolló la problemática de la razón histórica bajo el nombre de “conciencia histórica” (*histo-*

¹ Gadamer usa los términos “*Wirkungsgeschichte*” y “*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*” para caracterizar el momento estructural de la comprensión histórica. Dilthey había hablado ya de la *Wirkungszusammenhang* de los fenómenos históricos. Pero estos fenómenos sólo eran explicados desde la vivencia del sujeto, de donde deriva la importancia que él concedía a la autobiografía para la historia. El concepto gadameriano no se refiere tanto a los efectos o consecuencias del texto histórico, cuanto a su constitución objetiva en la cadena de interpretaciones que lo configuran. Por ello, no es fácil proponer una traducción de estos términos tan importantes en el pensamiento de Gadamer. Los traductores de *Wahrheit und Methode* al español han optado por las expresiones “historia efectual” y “conciencia de la historia efectual”, las cuales en el uso de nuestra lengua no aclaran el fondo de esta cuestión. Gianni Vattimo, por ejemplo, en su traducción italiana, ha preferido usar *determinazione storica* y *coscienza della determinazione storica*. Sin estar en total desacuerdo con Vattimo, considero que esta posibilidad reduce de modo taxativo el alcance de esta expresión. Paul Ricoeur, por su parte, ha optado traducir al francés por *histoire de l'effectivité* y *la conscience exposée aux effets de l'histoire*. A mi entender la última expresión resulta ser demasiado pasiva en relación al carácter móvil de la noción de Gadamer. Una de las posibilidades que más entusiasmo me ha causado es la propuesta por Jean Grondin, que traduce *le travail de l'histoire* y *la conscience du travail de l'histoire*. Ante la pregunta por qué hablar de un “trabajo de la historia”, Grondin explica que la palabra alemana *wirken* (en inglés *to work*), pertenece a la raíz indogermánica *uerg-*, que se remonta al término griego *ergon* (trabajar, hacer). Sin embargo, considero que tampoco expresan todo el fondo que traen consigo estos términos. Por mi parte propongo una traducción, que si bien no es fiel en términos de la traducción del verbo *wirken*, sí permite comprender mejor el todo de la expresión que Gadamer señala en sus obras. Las propuestas son: “repercusión de la historia” y “conciencia de la repercusión histórica”.

risches Bewußtsein),² Gadamer por su parte habla de “conciencia de la repercusión histórica” (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), la cual reclama al intérprete ser consciente de la propia posición hermenéutica, es decir, tener en cuenta los prejuicios y el papel que ellos juegan en la comprensión. Sin embargo, esto nos es tarea fácil, pues la “conciencia de la repercusión histórica”, que es “más ser que conciencia” (Gadamer, 1993a: 11), está constituida por una cierta ambigüedad, porque con ella “se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado” (Gadamer, 1993a: 444).

La tarea de comprender el horizonte histórico implica comenzar aclarando, lo que en el lenguaje del joven Heidegger se denomina, la “situación hermenéutica”, que obliga a plantear una reapropiación originaria de la vida humana y de su ser (Heidegger, 2003: 11). Examinando de manera más detallada esta problemática, Günter Figal, en su libro *Gegenständlichkeit*, afirma que la interpretación sólo puede ser realizada de acuerdo con las posibilidades siempre individuales del intérprete (2006: 87), quien lleva adelante su comprensión del pasado desde su más propio presente. Gadamer reafirma este principio al señalar que en la interpretación se da siempre una aplicación (*Anwendung*):³

² El origen de la expresión “conciencia histórica” (*historisches Bewußtsein*) se encuentra en la filosofía de Hegel, quien se refiere a ella como el concepto de experiencia que produce la “autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*). Sin embargo, será Wilhelm Dilthey quien desarrolle ampliamente esta expresión como la categoría principal que permite caracterizar el ámbito al cual se circunscribe la investigación de las ciencias del espíritu. Cf. von Renthe-Fink, 1971: 897-898.

³ Paul Ricoeur, por ejemplo, alude a la noción hermenéutica de aplicación (*Anwendung*), utilizada por Gadamer, al referirse al acto de lectura, entendida ésta bajo el nombre de apropiación (*Aneignung*). La apropiación, lejos de ser una forma de subjetivismo, conlleva un momento de desapropiación del *ego*. Se trata de un encuentro entre el conjunto de las pretensiones del texto, el horizonte que él abre, las posibilidades que él despliega, y otro horizonte, el horizonte de espera del lector. Cf. Ricoeur, 1981 a: 182-193.



“En la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete” (Gadamer, 1990: 313).

Gracias al fenómeno de la aplicación, inherente al planteamiento hermenéutico, Gadamer ve en la *episteme* un insatisfactorio universalismo y se inclina, en cambio, a favor de lo que Aristóteles llama *phronesis*, la racionalidad práctica. Por ello, habrá que mostrar qué sucede con el intérprete a través del proceso de comprensión, puesto que –como ha visto muy bien Grondin– la hermenéutica es saber distinto y más fundamental que el saber científico, pues en consideración a su objeto, no es un saber de algo distinto de nosotros, sino que es siempre un “saber de sí” (*Selbstwissen*) (2004: 14-15). De esta racionalidad práctica se obtiene una nueva racionalidad hermenéutica que no responde a reglas generales y aplicables a toda situación, sino que se confirma en la situación específica, que probablemente comparte elementos comunes con otras, pero que al mismo tiempo será única. La eticidad, como horizonte racional de la totalidad del actuar práctico, brinda una base a las pretensiones de verdad de un tipo de experiencia que no se realiza metódica ni empíricamente. Pero este tipo de experiencia no representa tan sólo otro ámbito de la experiencia al lado de la percepción sensible y de la ciencia, sino que ella representa un ámbito previo desde el cual surge toda experiencia posible de verdad (cf. Conill, 2006: 163 y ss.; Gadamer, 1990: 318 y ss.).

Gadamer no pretende negar la racionalidad del método científico, sino simplemente reivindicar otros modelos de racionalidad como la filosofía práctica o, como veremos más adelante, las consecuencias hermenéuticas de la verdad del arte. Es fundamental exponer los límites del conocimiento científico, porque su pretensión de monopolio encubre otras experiencias de verdad, al punto de volverlas irreconocibles. Es obvio que el método científico ofrece un camino viable hacia la verdad, lo cuestionable es la pretensión moderna de que la verdad pueda alcanzarse únicamente por esta vía. Si bien Gadamer no elabora de un modo sistemático un concepto hermenéutico de verdad, en su discurso subyace una comprensión práctica de la verdad (Grondin, 1994:

122). La verdad que nos devela la hermenéutica va más allá de un saber dominador de la realidad, al menos como la ha entendido la ciencia y técnica moderna; por el contrario, se trata de un saber que establece como norma –primera y última– la formación y la participación del intérprete con relación a su objeto.

3. La obra de arte como apertura de sentido

Según se puede leer en las páginas introductorias a *Verdad y método*, Gadamer se distancia del predominio del criterio de verdad impuesto por la investigación científica moderna, porque considera necesario reivindicar la legítima y paradigmática experiencia de verdad que se abre y despliega en la obra de arte (1990: 3). Por ello, el examen de la experiencia estética tiene por objeto mostrar, en primer lugar, que la tradicional oposición entre sujeto (productor o intérprete) y objeto (obra de arte) es responsable del olvido del valor del carácter de verdad que se encarna en las creaciones artísticas. Una experiencia de verdad en el arte sólo puede ser alcanzada a través de un desmontaje crítico de la expresión “conciencia estética” (*ästhetisches Bewusstsein*), que, sustentada en la subjetividad de la vivencia (*Erlebnis*), es la responsable de expandir indiscriminadamente una visión subjetiva del arte. Para la “conciencia estética”, la obra de arte no es más que una actualidad intemporal, de la cual separa todos los momentos no estéticos, disolviendo de esa manera la pertenencia de la obra a su mundo. La crítica de la “conciencia estética” tiene como tarea hermenéutica el objetivo de restablecer la vinculación entre obra, hombre y mundo (cf. Gadamer, 1993b: 16-17).

Gadamer se suma a la defensa del carácter veritativo e histórico de la obra de arte, que ya había desarrollado Heidegger a mediados de los años treinta.⁴ La obra de arte no puede ser considerada

⁴ Martin Heidegger, en su serie de conferencias que llevan por título *Der Ursprung des Kunstwerkes*, expone una fuerte crítica a la síntesis subjetiva del arte (Gadamer, 1987: 253). En ella se intenta salvar a la *obra de arte* de esta consideración decimonónica que la trata como una clase de objeto sensible supeditado a las necesidades particulares, propias de un sujeto



sólo como un suceso onírico, paralelo a la realidad, sino como una experiencia del mundo, al punto que se restituye la unidad indisoluble entre obra y mundo (Gadamer, 1990: 89). Gadamer no tiene la intención de hacer una aportación a la teoría del arte, sino que pretende restituir su *naturaleza ontológica*, por ello, defiende la experiencia de la obra de arte como una experiencia de sentido y de significado, donde la obra no queda sólo en manos del autor o del espectador, sino en su unidad de sentido y su constante dinámica recíproca. La obra no está ahí tan sólo como objeto de nuestra contemplación, sino que en tanto experiencia que se da en el mundo, modifica radicalmente a quien la experimenta. Lo que permanece y queda constante no es la subjetividad del que experimenta, sino la obra como tal. En este punto toma relevancia el modo de ser del juego (*Spiel*), que se caracteriza por poseer una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan (Gadamer, 1990: 107). El fenómeno del juego sirve a Gadamer como hilo conductor para determinar el modo de ser de la *obra de arte*, de la *experiencia histórica*, del *lenguaje* y de la *verdad*.

El sujeto del *juego* no son los *jugadores*, sino que a través de ellos el juego accede a su manifestación. El juego, al igual que la experiencia de arte, es la pura realización de un movimiento, cuyo acontecer tiene por única finalidad la autopresentación (*Selbstdarstellung*) (Gadamer, 1990: 113). Gadamer afirma “*todo jugar es un ser jugado*. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace señor de los jugadores” (Gadamer, 1990: 112). La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace señor de los jugadores. Y esto vale, incluso, para quien inventa su propio juego. Gadamer afirma: “El juego no tiene su ser en la conciencia o en la conducta de aquél que juega, sino

que se identifica con la obra producto de la experiencia vivida por un yo individual y solitario. Por el contrario, el principio de que parte Heidegger es que la obra de arte no debe ser entendida como una copia del mundo natural o del mundo de realizaciones humanas, sino como el lugar donde se hace visible el mundo. Cf. Heidegger, 1977.

que por el contrario atrae a éste a su círculo y lo llena de su espíritu. El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera” (Gadamer, 1990: 115). El concepto de juego como modelo muestra la independencia de la obra de arte con relación a su creador, incluso, su independencia con las leyes propias del arte y, por lo tanto, la imposibilidad de una determinación única del sujeto creador. El juego devela las bases estructurales de la independencia de la obra de arte, que se ve transformada en una unidad ontológica de sentido. Esta nueva esfera supera la moderna dicotomía representacionista y hace manifiesta la tarea de interpretación ligada principalmente al problema de la imagen (*Bild*).⁵ Ahora bien, con la finalidad de restituir la *naturaleza ontológica* de la obra de arte, Gadamer intentará responder a dos preguntas: primero, en qué sentido se distingue el cuadro de la copia (el problema de la imagen original); y segundo, cómo se produce en este sentido la referencia del cuadro a su mundo.

En lo que se refiere a la primera pregunta, Gadamer advierte que la supremacía de la *imagen original* por sobre la *copia* es tan sólo un problema aparente y esto se devela al concebir el modo propio de ser de la obra de arte como presentación (*Darstellung*),⁶

⁵ El término *Bild* en alemán puede significar tanto “cuadro”, “imagen”, “figura” y, al mismo tiempo, participa en la formación de los siguientes términos: *Abbild* (copia), verbo *bilden* (formar, imaginar), *Gebilde* (construir, construcción), *Bildung* (formación y cultura), el adjetivo *bildend*, *bildende Kunst* (artes plásticas). La doble tarea a la que nos enfrenta el problema de la imagen está dado principalmente por anular la distinción entre imagen original y su reproducción, puesto que ambas sólo tienen valor en tanto que en ellas el ser de la cosa es presentada.

⁶ El término “*Darstellung*” tiene un uso particular y significativo en la obra de Gadamer. Ha sido traducido al español preferentemente por “representación”. Si bien esta traducción no es del todo errada en la forma, desgraciadamente llama a contradicciones significativas con respecto al fondo de los planteamientos de Gadamer. El término “representación” se utiliza para caracterizar, en términos modernos, los contenidos mentales de las cosas, es decir, percepciones, recuerdos, fantasías, etc. Esto es lo que en alemán se dice con el término “*Vorstellung*”. Lo que Gadamer intenta mostrar



pues entiende que en las reproducciones lo que importa es la manifestación del lo mismo que se hace presente en el original. Por ejemplo, en la lectura pública de un poema, en la puesta en obra de una pieza teatral, la reproducción de una obra plástica, se da una relación ontológica entre *imagen originaria* y *copia*. Presentar no puede ser entendido sin más como la actividad de reproducir algo, puesto que implica exponerlo de una manera nueva produciendo determinados efectos en el original. Gadamer señala, con respecto a la copia, “su referencia al original no representa ninguna disminución de su autonomía óptica, hasta el punto de que por el contrario hemos tenido ocasión de hablar, por referencia a la imagen, de un incremento de ser (*Zuwachs an Sein*)”.⁷ Esto es lo que en *Verdad y método* se ha venido a llamar la valencia óptica de la imagen, donde el ser de la obra de arte accede a una nueva manifestación visible y llena de sentido.

Lo esencial de la *copia* es parecerse a la *imagen original*. En la copia hay una cancelación de su propio ser para sí al servicio de la total meditación de lo copiado. La *copia ideal* sería en este sentido la imagen de un espejo, pues posee realmente un ser evanescente (*verschwindend*).⁸ La *imagen reflejada* no tiene ningún

con *Darstellung* está muy lejos de ser un contenido mental, por ello es mejor traducir este término por “presentación”. Para mayores detalles al respecto: Cf. Grondin, 2007: 337-349; Rodríguez, 2010: 187-188.

⁷ Gadamer usa la expresión *Zuwachs an Sein*, para dar cuenta de un incremento de ser, que se experimenta en la imagen en la medida en que el contenido propio de ella se determina ontológicamente como emanación de una imagen original. El término alemán *Zuwachs* quiere expresar un crecimiento, es decir, el aumento, en contraposición a una disminución o retroceso (cf. Gadamer, 1990: 145).

⁸ *Verschwindend* resalta el carácter evanescente del reflejo en un espejo. Se puede traducir también por desaparecer. Puesto que la copia desaparece a favor del verdadero valor del la imagen, no el valor del original ni nada que se le parezca. La copia desaparece en favor de la imagen, por ello que Gadamer califica la esencia de la copia por la idea de la *autocancelación* (*Selbstaufhebung*). Le es propio al ser de la copia dejarse desaparecer en favor del ser de la cosa (cf. Gadamer, 1990: 143).

ser para sí, el espejo devuelve la imagen, hace visible lo que en él se refleja para alguien sólo mientras mira en el espejo. En esta línea Gadamer señala, que al igual que la imagen del espejo, “la copia se cancela a sí misma en el sentido de que funciona como un medio, y como cualquier medio pierde su función en cuanto alcanza su objetivo. Su ser para sí consiste en autosuprimirse (*Selbstaufhebung*) en esta forma. Esta autosupresión de la copia constituye un momento intencional de su propio ser” (Gadamer, 1990: 143). La presencia de la imagen no es ni una pura referencia ni una pura sustitución. El original (*Urbild*) está constituido como tal por la imagen (*Bild*) en el sentido de que sólo se ilumina en las imágenes que el arte nos da de ella. La nueva esfera abierta por la interpretación de Gadamer pone en evidencia la imposibilidad ontológica de escindir la imagen de lo presentado.

En lo que se refiere a la segunda pregunta, Gadamer remarca el hecho de que lo estético no puede estar regido tan sólo por la apariencia, puesto que si así fuera, sólo podría tener validez mientras no se dudase de la realidad de la apariencia. La verdad que trae consigo la experiencia del arte muestra que no hay una duplicación de la realidad, sino tan sólo un modo privilegiado de exponerla. La obra no sólo presenta la realidad, sino que la ejecuta haciéndola presente e interpretándola. Si bien toda presentación es presentación para alguien, tampoco cabe aquí la idea de un espectador originario, puesto que la obra goza de infinitud en la medida en que trasciende la conciencia y las intenciones del autor. La infinitud de la obra consiste justamente en su historicidad. Es una producción histórica con un significado y una consistencia que se presenta en otros acontecimientos históricos que son las interpretaciones y que plantea, por tanto, el problema de la mediación entre estos diferentes mundos. En este sentido, es de gran importancia lo señalado, puesto que, como veremos más adelante, este es el modo de ser que caracteriza el carácter especulativo del lenguaje. Ahí veremos que el lenguaje no duplica la realidad, sino que él no se diferencia de lo que presenta.



4. El lenguaje como *apertura del mundo*: el status de una nueva objetividad

A través de la experiencia estética se asiste en *Verdad y método* a un proceso donde se van ganando espacios que serán desarrollados, con nuevas posibilidades, en el análisis del lenguaje como centro de toda comprensión. A lo largo del siglo XX varios autores han coincidido en señalar que el lenguaje no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, tanto al pensamiento como a la realidad. El lenguaje está inserto en la comprensión del mundo y el cual es experiencia humana articulada lingüísticamente, de ahí se comprende “el que los hombres simplemente tengan *mundo*” (Gadamer, 1990: 446). La lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) se constituye en la condición ineludible de la interpretación y de la comprensión, el suelo común que une a todos los que hablan entre sí. Con la palabra “lingüisticidad” Gadamer evita hablar del lenguaje como si existiera sin más una multiplicidad de lenguas y por ello puntualiza: “no me refiero a una *qualitas occulta*, a un don, sino a un fundamento del hablar mismo que soporta todo y que al parecer constituye un algo común en todo paso posible hacia el lenguaje” (1995: 273).

Hay que comenzar preguntando: ¿En qué sentido puede afirmarse que el lenguaje es el medio de la experiencia hermenéutica? ¿Qué condiciones permiten esta mediación? ¿Cuál es el alcance o límite de esta mediación? Según Gadamer, el suelo propio y original sobre el que se asienta la interpretación es el lenguaje, constituyendo el verdadero centro de su discurso filosófico. Todos los elementos de la experiencia hermenéutica examinados ya en la primera parte de esta investigación, son sólo posibles en virtud del lenguaje y en el lenguaje. La interpretación deberá ser entendida como un diálogo, y por ello, la concreción de la “conciencia de la repercusión histórica” se hace manifiesta en el estatuto lingüístico de lo transmitido en el lenguaje: “La esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de

manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística (Gadamer, 1990: 393).

Gadamer advierte que no hay una experiencia sin palabras, es decir, no hay un conocimiento pre-lingüístico del mundo: hablar y pensar, palabra y cosa, constituyen una unidad indisoluble. Mientras el mundo se presenta en el lenguaje, el lenguaje sólo es lenguaje cuando “presenta el mundo” (*die Welt darstellt*) (Gadamer, 1990: 446). El valor de la hermenéutica de Gadamer reside en su concepción del lenguaje como presentación (*Darstellung*), en tanto que el mundo, las cosas, son accesibles por medio de él. Si se parte de la premisa de que el habla se comporta especulativamente en cuanto a que las palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser, habrá que afirmar que la lógica de la hermenéutica se sustenta en la estructura especulativa del lenguaje expuesta por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (Gadamer, 1980: 46). La especularidad del lenguaje implica que la interpretación no constituye una segunda existencia de la cosa, sino que en ella la cosa llega a ser en plenitud. Aquí se devela la peculiar “objetividad” (*Sachlichkeit*) constitutiva del lenguaje, en tanto que la cosa, “el asunto” (*die Sache*) del que se habla, “accede” para nosotros “en el lenguaje” (*zur Sprache kommt*) (Gadamer, 1990: 478; 1993a: 334). De esta particular objetividad, producto de la mutua pertenencia entre lenguaje y mundo, se funda la posibilidad de formular enunciados. No hay una anterioridad del lenguaje respecto de las cosas, ni viceversa, siempre hay simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*). En ese nuevo cuerpo de sentido que se abre y se manifiesta en el lenguaje se hace presente la verdad de nuestra situación en el mundo.

El carácter especulativo del lenguaje radica en presentar las cosas que acceden al lenguaje tal como ellas son. Esto quiere decir que la estructura propia del lenguaje se adecua a nuestra finitud, con lo cual participa de la lógica de todo acontecer y logra dar expresión a la tensión interna del pensamiento. Al recuperar la hermenéutica el carácter especulativo del lenguaje a partir de la noción de “presentación”, se pone en evidencia que el enunciado, aquel lugar donde reside la verdad para la ciencia



moderna, no puede decir todo lo que hay, ya que la interpretación de la palabra desencadena un proceso de sentido infinito, no reductible a un concepto unívoco. No hay diálogo que concluya, que conduzca a un acuerdo total y siempre queda abierta a una nueva interpretación. La experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, por ello la dialéctica de pregunta y respuesta es la lógica concreta del trabajo hermenéutico. Acercarse a un texto es reconstruir la pregunta de la cual él es respuesta, más allá de las intenciones conscientes del autor. La finalidad del diálogo, siguiendo a Platón, consiste en develar la verdad de la cosa acerca de la que se conversa y que une a los dialogantes (cf. Platón, 1992: 343d).

Tomando en consideración la relación de Gadamer con Platón, se puede afirmar que la dialéctica de pregunta y respuesta funda la comunidad con la cosa que hace posible una lógica hermenéutica (cf. Gadamer, 1990: 368 y ss.). Paul Ricoeur en su ensayo “Logique herméneutique?”, advierte que la hermenéutica no se puede sustraer a la cuestión kantiana de las condiciones de posibilidad de su propio discurso, sin embargo, se ha de tener en cuenta que la hermenéutica reconoce la imposibilidad de una transparencia total (1981b: 182). Por ello, en Gadamer tiene lugar un cambio importante en la noción de verdad que pasa de ser concordancia entre intelecto y cosa, a ser concordancia entre cosa y prejuicio en el plano ontológico y concordancia entre significado e interpretación en el plano textual (cf. Grondin, 1999: 176; 2003: 224). Como ya se ha señalado más arriba, lo que se muestra, por ejemplo, en un espejo es la imagen de lo presentado, su imagen y no la del espejo. No hay una segunda existencia en la imagen, sino tan sólo la cosa que es presentada. Esto mismo ocurre en el lenguaje, el cual retrocede a favor de aquello que presenta. Los horizontes se funden posibilitando la unión de puntos de vista diferentes y por ello la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, el cual llega así a desaparecer. La interpretación no puede producir un segundo significado, que se añadiría al propio del texto, porque la interpretación desaparece cuando el sentido del texto llega a la expresión.

El particular giro lingüístico propuesto por la hermenéutica plantea la indisoluble relación entre lenguaje y mundo, bajo el precepto que siempre se gana una dimensión nueva de apertura de los presuntos horizontes históricos. El diálogo hermenéutico es posible gracias a un lenguaje común, donde autor y lector, texto e intérprete, se funden con el propósito de poner en movimiento el asunto que conduce el discurso y que, como lo ha mostrado paradigmáticamente Gadamer con el juego, está por encima de los intereses de los que participan del diálogo.

El giro lingüístico que ha impreso la filosofía hermenéutica nos enfrenta a un nuevo horizonte, donde la comprensión no puede ser entendida como un mero instrumento de la razón. Comprender es un modo de ser, un acontecer, es decir, un rendimiento de la propia palabra de la tradición, del ser que accede al lenguaje del intérprete. La comprensión, mediada por el lenguaje, sitúa siempre al intérprete “en medio” o “entre” (*Zwischen*), puesto que no hay comienzo ni final en sentido absoluto. La universalidad de experiencia hermenéutica es fruto de la irreductible finitud de toda comprensión, que devela el camino que le queda por recorrer. La mediación lingüística, es decir, el carácter especulativo del lenguaje, devela la indisoluble unidad entre yo y mundo, entre intérprete y texto. El acontecer mismo que da forma y posibilita la actividad hermenéutica, consiste en una dialéctica entre palabra y totalidad, una dialéctica de la que ésta procede y a la que se refiere: no sólo de lo dicho, sino también de lo no dicho, puesto que el principio de la universalidad de la hermenéutica sostiene que la cosa rebasa siempre al lenguaje que lo presenta. La verdad manifiesta en el lenguaje está lejos de fundar un conjunto de culturas paralelas e incommunicables que simplemente se toleran, sino que plantea que lo que se presenta en el lenguaje está potencialmente abierto a nuevos “escorzos” (*Abschattungen*), manifestaciones del mismo mundo, que se amplían progresivamente (Rodríguez, 2004: 237). Por ello, la mediación lingüística entre yo y mundo, entre finito e infinito (Gadamer, 1990: 462), no consiste en una dialéctica entre lo uno y lo múltiple, sino en la relación entre la palabra y la totalidad de la que ésta procede y a la que se refiere. Surge así



una dialéctica entre lo dicho y lo no dicho, que pone de manifiesto que la finitud del discurso humano consiste en que en él siempre queda una infinitud de sentido por desarrollar e interpretar.

Bibliografía

- Capurro, R. (2000), "Hermeneutics and the Phenomenon of Information", en: *Research in Philosophy and Technology*, 19, pp. 79-85.
- Conill, J. (2006), *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- Cornelius, I. (1996), "Information and Interpretation", en: Ingwersen, P. y Pors, N. O. (Eds.), Copenhagen: The Royal School of Librarianship, pp. 11-21.
- Descartes, R. (2002), *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, traducción Manuel García Morente, Madrid: Tecnos.
- Figal, G. (2006), *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1995), *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke X, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1993a), *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, Gesammelte Werke II, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1993b), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke VIII, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1990), *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1987), *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger*, Gesammelte Werke III, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Grondin, J. (2007), "L'arte comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limite d' un concept", en: *Études Germaniques*, 62/2, pp. 337-349.
- Grondin, J. (2004), "El legado de Gadamer", en: Acero, J. J. et al., *El legado de Gadamer*, Granada: Ediciones Universidad de Granada.

- Grondin, J. (2003), *Introducción a Gadamer*, traducción Constantino Ruiz-Garrido, Barcelona: Editorial Herder.
- Grondin, J. (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, traducción Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Editorial Herder.
- Grondin, J. (1994), *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff*, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.
- Heidegger, M. (2003), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, M. (1977), *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Pérez, M. (2000), *El fenómeno de la información. Una aproximación conceptual al flujo informativo*, Madrid: Trotta.
- Platón (1992), *Diálogos. Dudosos, apócrifos, Cartas*, Vol. VII, Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (1981 a), "Appropriation", en: Thompson, J. B. (Ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 182-193.
- Ricoeur, P. (1981 b), "Logique herméneutique?", en: Floistad, G. (Ed.), *Contemporary philosophy. A new survey*, Vol. 1, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 179-223.
- Rodríguez, R. (2010), *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid: Editorial Trotta.
- Rodríguez, R. (2004), *Del sujeto y la verdad*, Madrid: Editorial Síntesis.
- Rubio, J. M. (2004), "Hermenéutica y medios de comunicación", en: Acero, J. J. et al. (Eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Ediciones Universidad de Granada, pp. 519-535.
- Von Renthe-Fink, L. (1971), "Bewußtsein, geschichtliches bzw. historisches", en: Ritter J. (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 1, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, pp. 897-898.



EN TORNO A UNA HERMENÉUTICA
DEL CONCEPTO DE ATENCIÓN EN LA
FILOSOFÍA WEILIANA

Célida Godina
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Para que tu mano derecha ignore lo que hace la
izquierda, habrá que esconderla de la conciencia.
Simone Weil

El encuentro con Simone Weil (sw) ha sido para mí revelador, esto es porque siento que su filosofar está muy cerca del mío. Por fortuna su pensamiento no está de moda. Mi experiencia vital la explico a partir de la lectura de Simone porque, como sabemos, para poder interpretar, para producir comprensión, se debe tener ya comprendido lo que se va a interpretar. Es pues a partir de mi existencia que quiero hablarles sobre la atención, categoría central de esta filósofa francesa, nacida en 1909 y fallecida, hace 67 años, el 24 de agosto de 1943. De esta filósofa, pensadora y mística francesa, comparto la idea de que la reflexión filosófica debe realizarse a partir de la vida misma. Congelar el conocimiento de un autor o portar una cultura libresca, que no liga la teoría con la praxis, es no haber entendido el quehacer filosófico. Es de la mano de nuestra experiencia vivida que tenemos que filosofar para no olvidar que la fuente que nutre la filosofía es la realidad, sea ésta la que pisamos, la que observamos en el cielo o aquélla



que no podemos tocar por estar más allá de lo físico; pues en esta vida también se halla el misterio y lo trascendente.

Abro esta reflexión con una cita de la propia Simone Weil. En una carta que dirige a Antonio Atarés, en junio de 1941, dice:

Te agradezco que me hayas hablado de tu vida cotidiana. ¿Echas de menos aún los pájaros del Pirineo? Yo no sé si el silencio no es más hermoso que todos los cantos. En un amplio paisaje, cuando el sol se pone o cuando amanece, no hay armonía más completa que el silencio. Incluso si los hombres hablan y hacen ruido alrededor, se oye el silencio que planea por encima y se extiende tan lejos como el cielo. Soy feliz de que tengas agua pura, el agua pura es algo bello. En África las noches deben ser muy claras y llenas de estrellas. ¿Las miras mucho?, ¿las conoces? Platón decía que la vista es verdaderamente valiosa porque nos hace conocer las estrellas, los planetas, la luna, el sol. Por mi parte me avergüenza decir que apenas conozco las constelaciones y sus nombres. Hace algunos meses me procuré un planisferio para acabar con mi ignorancia, pero no lo estudié porque pensé después que no necesitaba libros para mirar el cielo y que mirándolo a menudo y durante mucho tiempo puedo llegar a reconocer sin ayuda los grupos de estrellas y el movimiento del cielo como los pastores que inventaron la astronomía hace miles de años. No hay mayor gozo para mí que mirar el cielo una noche clara, con una atención tan concentrada que todos los demás pensamientos desaparecen. Entonces se diría que las estrellas entran en el alma.

En su obra *Echar raíces* dice lo siguiente:

Mientras el hombre soporta tener el alma llena de sus propios pensamientos, de sus ideas personales, está enteramente sometido hasta en sus más íntimos pensamientos a la coerción de las necesidades y al juego mecánico de la fuerza. Y yerra si cree que es de otro modo, pero todo cambia cuando en virtud de una atención auténtica vacía su alma para dejar que entren en ella los pensamientos de la sabiduría eterna. Entonces lleva en sí misma las mismas ideas a las que está sometida la fuerza.

El esfuerzo de lo escrito es lo que llamaba Simone “nombrar la experiencia, poner experiencia en palabras”. Quiero señalar que una de sus preocupaciones es despojar el pensamiento y la acción de las adhesiones idólatras que desvían su vocación para nutrir estructuras sociales opresivas, es decir, que la atención no tiene que ver con hombres y mujeres que se aíslan, se recogen espiritualmente, sino también con gestos de un individuo comprometido en un contexto social determinado. Hablar de atención creadora en SW es, entonces, abrirse al mundo y su acontecer diario, darse tiempo para mirar, escuchar, dejar de pensar en primera persona para implicarse en los problemas del otro.

Cuando hablo de que estamos obligados a poner atención, estoy hablando de detener esta hiperactividad que el mundo tecnológico nos ha impuesto, y quiere que abandonemos el pensamiento, el recogimiento, el silencio, la meditación, el ocio, el juego, la verdadera amistad, la conversación, para que el trabajo domine nuestra existencia y la productividad-consumo sean nuestra razón de ser. Para SW es entonces ceder el terreno a la pasividad, al olvido de las cosas esenciales.

¿Pero qué significa poner atención, según esta filósofa? ¿Qué es lo que llama nuestra atención? ¿Quiénes son objeto de nuestra atención?

Significa desprendernos de las mentiras de la imaginación y del ensueño que excluye el amor, para que obre en nosotros la realidad misma. ¿Y qué nos enseña esto? Que no hay bien aquí abajo, que todo “lo que aquí abajo se presenta como bien finito es limitado, se agota y una vez agotado deja ver al desnudo la necesidad”. Esa atención creadora sólo puede darse cuando estamos en silencio y en armonía con nosotros mismos. Cuando dejamos que este silencio, que este vacío nos posea, podemos aprender a escuchar otras palabras, palabras no vacuas, no carentes de significado sino que tengan sentido, como cuando leemos poesía, oímos música o como cuando aprendimos a hablar. Estar atento es estar vigilando prácticamente el acontecer social.

Una de las cosas que obsesionan a Weil es comprender, con un sentido revelador y moral, aquello que lleva de la comprensión



a la acción (atenta y no pasiva) e involucra al otro como un valor humano inalienable. Esa vocación por la alteridad hace de ella una mística de la entrega. Su vida es casi un acto de sacrificio, un fuego que la consume lentamente bajo la combustión de su inconformismo y su irreverencia. Weil pone en tela de juicio los conceptos modernos de civilización (el “desarraigo”) y los ve como una herida que resulta de la violencia ejercida por la colonización contra aquellos que la historia no ha tomado en cuenta: las voces de esos oprimidos arrancados a su pasado, que no han tenido el tiempo de integrarse al presente; o la historia dominante de las religiones que han excluido a otras. Pero lo más importante es la vigencia de su crítica social y política que encuentro en sus escritos filosóficos. Para SW, la dignidad del ser humano es el pensamiento y la capacidad intelectual; perderlos es perder esa relación con la belleza del mundo como un bien supremo, sembrando dolor y desesperanza. El pensar es para Weil un ejercicio de trascendencia que estará siempre en contra de ese orden social y jerárquico que divide al mundo entre dominantes y dominados, pese a estar unidos por un mismo destino: la muerte. Su sentido de la irreverencia y su obsesión crítica no cesaron de activar en ella una sed de verdad y de trascendencia.

El orden social imperante impone la desatención como forma de vida a los problemas de la existencia humana; los banaliza, los manipula, los escamotea, los destierra para que los humanos no piensen, no vean, no oigan y sólo sigan los dictados de la razón instrumental. Un movimiento existencial de vital importancia es luchar por enseñar a prestar atención a partir de una ética negativa, es decir, si lo que satisface a la vida humana hoy es ver imágenes de éxito y felicidad, mostrémosle la deshumanización que late en nuestro entorno.

Tenemos la obligación de llamar la atención sobre el amor que merece la vida, nuestra vida y la vida de otros seres humanos. Es éste el significado profundo que toma en SW la palabra “atención”, que más que una actitud, es verdaderamente una virtud. La fina atención nos ayuda a observar con detenimiento la realidad social en que vivimos, una realidad donde no existe la compasión y la

solidaridad aparece rara vez, cuando ponemos atención: “Aquel, que reducido por la desdicha al estado de cosa inerte y pasiva, recupera, aunque sea sólo de forma temporal, el estado humano por la generosidad del otro” (Bea, 2010: 47).

La columna vertebral que sostiene el pensamiento de nuestra filósofa es la insatisfacción por el orden social que prevalece, hasta hoy en día: el capitalismo. Poner atención en las entrañas del capitalismo nos conduce a la acción. Si la acción no estuviera precedida por atención, “no sería acción sino movimiento del cuerpo en el sueño”. Lo importante es no permanecer en el sueño de la conciencia y de la acción. Se puede actuar soñando, cometer actos imaginarios y, no obstante, matar realmente. El asesinato sería quizás incluso un acto esencialmente imaginario. “La raíz del mal es la ensoñación”. Según Simone Weil, el remedio para esta inconsciencia se resume en una sola palabra: atención. Sin embargo, la atención parece ser un componente anodino de la experiencia corriente. Tal vez no sabemos lo que verdaderamente exige la atención; o quizá lo presentimos cuando la vemos en perspectiva. “Hay algo en nuestra alma que repele la verdadera atención mucho más violentamente que la carne repele la fatiga”. Esta repulsión no justifica la pasividad en absoluto, pero es necesario entenderla y superarla para actuar con eficacia y acierto. El pensamiento y la acción no deben limitarse a superar los obstáculos imaginarios sino someterlos a la prueba de la realidad.

El sufrimiento humano, la desesperación ante el mal, la violencia en el mundo y el dolor ajeno son los móviles que permiten a Simone actuar, caminar resueltamente a coadyuvar para hacerse cargo de los que sufren el abandono social del Estado y de los propios seres humanos: “Contemplar la desgracia ajena sin apartar la mirada, no sólo la mirada de los ojos, sino la mirada de la atención, a la cual pueden apartar la rebeldía, el sadismo, o cualquier clase de consuelo interior” (Bea, 2010: 60).

Simone aconseja estudiar la realidad a través de la experiencia directa y cotidiana. Lejos de recluirse en un salón de clase, o en el estudio de su casa y especular en el vacío, de conformarse con la información aportada o la investigación realizada en múltiples



bibliotecas y habiendo leído en distintos idiomas lo escrito por X número de pensadores, o de sistematizar opiniones ajenas, SW contrasta su pensamiento con la realidad, nos invita a pensar desde la realidad; una realidad histórica, es decir, diacrónica, arraigada en una época determinada. Sólo la realidad nutre nuestra reflexión. En el caso de SW vemos que al ser testigo de la virulenta historia de Europa, invita a reflexionar en una ética que se haga cargo del otro, del que sufre; nos invita a que visitemos la realidad para dar cuenta que sobrepasa a los libros que tenemos en nuestra mesa de estudio. Nosotros, testigos de un mundo roto, que a decir de G. Marcel se trata de un mundo donde todo se puede, todo se vale y todo se oculta, tenemos que reencantarlo, volver a constituir las razones para vivir. No podemos permitir que el mundo siga desvaneciéndose ante el espectáculo de la violencia cotidiana, ante la deshumanización de orden mundial que vemos repetirse en las notas principales de los diarios. Para sobrevivir en estas condiciones, el consejo de SW es no renunciar a la tarea de pensar por nosotros mismos; detenernos a reflexionar sobre nuestros quehaceres, sobre nuestra vida, tener conciencia de la tecnoburocracia que nos hace marchar a ritmos cada vez más acelerados. La mística de SW no se refiere a experiencias que evadan al individuo de la realidad y provoquen que se sienta extraño en el mundo. Todo lo contrario, la mística de esta filósofa incita a penetrar en el núcleo de lo real para comprenderlo y cambiarlo. Acude a san Juan de la Cruz para que abramos los ojos y nos alejemos de la ignorancia: “Miserable, que no comprendes nada. Ven conmigo y te enseñaré cosas que ni siquiera te imaginas” (Bea, 2010: 77).

Para SW toda hermenéutica genera una ética. Por tanto, enseñar a poner atención traerá un cambio de mentalidad que permitirá redescubrir el sentido sagrado del mundo, es decir, el sentido sagrado de la vida y la naturaleza. Si redescubrimos el sentido de lo sagrado de la vida humana cambiarán las relaciones del ser humano con la realidad y con el otro. La mística de SW es una mística de ojos abiertos, mística que le permite atender la realidad del mundo. Con los ojos cerrados el mundo nos es ajeno; con los ojos abiertos nos preocupamos por los acontecimientos del mundo.

La atención en SW no sólo es un principio espiritual ni responde a una vocación contemplativa, ni la mantiene absorta en una especulación intelectual, sino que forma parte del compromiso político tan presente en toda su vida. Para ella cualquier ejercicio de atención es importante porque desarrolla la capacidad para atender a alguien que sufre, que, de otro modo, nos pasaría desapercibido. La atención nos permite ver que el infortunado existe, no como una unidad más dentro de una serie, ni como un ejemplar de una categoría social que lleva la etiqueta de empleado informal, franelero, viene-viene, indigente, miserable, desdichado, desempleado, indígena, limpia parabrisas, traga fuego, sirvienta, etcétera, sino como un ser humano, parecido en todo a los demás.

Para SW su experiencia religiosa es una fuente de inspiración, un conocimiento, no reducible a argumentos racionales. Se trata de un impulso que la invita a actuar con una fuerza que surge de los adentros de la persona. Para SW, la experiencia religiosa se asemeja a su concepción de educación, cuyo objetivo principal no es transmitir conocimientos o doctrinas, sino suscitar móviles. Según ella “tratar de conducir a personas hacia el bien señalando tan sólo la dirección, sin ofrecerles estímulo alguno, sería como pretender poner en marcha un coche sin suministrarle gasolina, simplemente apretando el acelerador” (Bea, 2010: 82).

Finalmente, para SW, la mirada atenta dirigida al que sufre permite fundamentar una ética de la debilidad. Esta ética se basa en las necesidades humanas. SW afirma que todo el esfuerzo del pensamiento yace en el hecho de contar la experiencia, es ahí donde debemos cifrar nuestro trabajo teórico. Asimismo, la filósofa agrega que si permanecemos en el centro de gravedad de las situaciones y si nos implicamos en lo que acontece por amor a lo que existe, nuestros escritos no sólo proporcionarán conocimientos, sino harán que un lector atento tome en sus manos el compromiso de cambiar la realidad que vive.

SW desarrolla una filosofía práctica a partir de su concepto de atención, la cual aparece como una dimensión rigurosa, con la cual el ser humano tendría que ponerse en contacto lo antes posible para así poder hacerse cargo de la urgente necesidad de



edificar una civilización que atienda a la vida y no a la muerte, que desarrolle la capacidad de detenerse y esperar, que no permita nuevamente ser cosificado, esto es, sometido a la necesidad de la fuerza. Sin embargo, este medio humano hay que crearlo ya que es posible y a ello dirige SW su proyecto político, orientado al cuidado de las huellas de las civilizaciones, que al tener tal virtud fueron literalmente lugares de arraigo. Acceder a este proyecto depende de la disposición del individuo para prestar atención a todo aquello que se opone a su libertad y a su búsqueda de verdad. El individuo se ve invadido por la revelación constante de que para estar atento se necesita tiempo, cero dispersión, una mirada orientada al Bien. La atención tiene un carácter pasivo y paciente, opuesto al activo y laborioso de la vida que se desarrolla bajo el imperio de la necesidad (*cf.* Bea, 2010, 120). Como podemos observar, en la atención radica la fuerza del espíritu en la medida en que propicia la salida del mecanismo de la fuerza y de la imaginación, puesto que, como dice SW, “la acción sin atención equivale al movimiento del cuerpo en el sueño.”

Para conocer los problemas del mundo se requiere de un conocimiento esencial, no la simple curiosidad que dispersa, acumula lo diverso y desvanece la importancia del problema en sí. Se debe profundizar en él de manera continua. La enseñanza tiene hoy la obligación de cambiar el nivel de atención para acentuar el compromiso, la responsabilidad, que tenemos en la trama actual del mundo. La atención es una facultad que se puede formar. La magnitud de los males de nuestra época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención que deberíamos tener hoy. De este modo, atender es no tener una mirada con sombras, es aceptar nuestra disposición para pensar y responsabilizarse por otro que no soy yo. Por ello la atención es, ciertamente, responsabilidad. En todo esto reside la importancia de educar para asociar lo aquí señalado con la *hybris-bías* (*hybris* en tanto extralimitación de la técnica): “Occidente la perdió y ya ni siquiera tiene en ninguna de sus lenguas una palabra que la exprese; las ideas de límite, medida, equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, no tienen ya más que un empleo servil en la técnica. No somos

geómetras más que ante la materia, los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud” (Bea, 2010: 131).

Sólo enseñando la *némesis* unida al *aidos*, como reprobación y castigo de todo exceso, acabaremos con las extralimitaciones como las que ocurren en los gastos en armamento militar, la conquista del espacio o en biotecnologías que alteran el estado natural de las cosas. Para SW es necesario recordar el precepto de Delfos: *Nosce te ipsum*, como conocimiento de los límites, o *ne quid nimis*, como reconocimiento de lo que nos hace humanos y así seguir a Heráclito cuando advertía que “Hay que apagar la *hybris* antes que un incendio.” Recuperar el Alma, y con ella la ternura y el amor hacia el otro es la fórmula “mágica” para devolver la sacralidad al ser humano. Es necesario devolver la primacía al deber por encima del derecho, es esto último en lo que debemos poner atención, hoy que forzosamente se imponen derechos olvidando los deberes. Corresponde a los profesores de vocación formar una sensibilidad ética, desarrollar su facultad de atención y preparar a los estudiantes para:

1. Tomar posesión de toda la herencia de generaciones anteriores que abogaron por escuchar el grito de los que nada tienen.
2. Mirar de frente al dolor, la desgracia en su desnudez.
3. Prepararlos para discernir entre el bien y el mal.
4. Huir del rostro de la desdicha.
5. Actuar en vista a una finalidad, un objetivo creíble.
6. Dejar de estar centrado en su yo, es decir, girar y mirar al herido. Gracias a esta atención el otro advierte que debe actuar de manera caritativa.
7. Llamar la atención a la compasión por el otro, ya que la compasión es un sufrir con el otro. Esto traduce en clave de caridad el concepto de obligación.
8. Aconsejar a leer literatura, ella es un signo a través del cual se piensa la ética, la historia, la política de una época y el destino de los hombres; porque la lectura, cuando asume caracteres de la investigación filosófica, se convierte en forma privilegiada de la atención.



Resumo: la facultad de atención implica compromiso, responsabilidad y caridad-justicia. Exige mirar más allá, escuchar lo que no se puede o no quieren que escuchemos. Es la capacidad de leer la realidad y de interpretar sus necesidades. Por ello, quien aprende a leer las situaciones, aprende a reconocer las propias obligaciones. De esa manera podemos ver que es fundamental educar para esta lectura, pues “cuanto más claramente leamos la obligación, más directa y rápidamente obraremos” (Bea, 2010: 224). Sólo en un momento sucesivo, tras haber ejercido su facultad de atención, el justo pone a prueba su capacidad de abandonarse a sí mismo para dirigir la mirada al otro.

Bibliografía

Primaria

- Weil, Simone. (2003), *El conocimiento sobrenatural*, Madrid: Trotta.
- Weil, Simone. (2001), *Cuadernos*, Madrid: Trotta.
- Weil, Simone. (2000), *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid: Trotta.
- Weil, Simone. (1996), *Echar raíces*. Texto escrito en 1943, a petición del gobierno francés en el exilio. Traducción J. C. González y J. R. Capella, Madrid: Trotta.
- Weil, Simone. (1995), *Pensamientos desordenados*, Madrid: Trotta.
- Weil, Simone. (1994), *La gravedad y la gracia*. Contiene lo esencial de los cuadernos redactados en Marsella. Traducción e introducción de Carlos Ortega, Madrid: Trotta.
- Weil, Simone. (1995), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Texto escrito por Simone Weil en 1934. Traducción castellana de Carmen Revilla, Barcelona: Paidós Ibérica.

Secundaria

- Bea Pérez, Emilia. (2010), *Simone Weil. La conciencia del dolor y la belleza*, Madrid: Trotta.

- Bingemer, María Clara. (2009), *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Fiori, Gabriella. (2006), *Simone Weil*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Hourdin, Georges. (1994), *Simone Weil*, Barcelona: Luciérnaga.
- Ibarlucea, Carmen. (2005), *Simone Weil*, Madrid: Mounier.
- Petrement, Simone. (1997), *Vida de Simone Weil*, Madrid: Trotta.
- Revilla, Carmen. (2003), *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid: Trotta.



LA IRONÍA FILOSÓFICA, INSTRUMENTO DE CONOCIMIENTO

Claudia Tame Domínguez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

1. Consideraciones preliminares

El propósito del presente trabajo es reflexionar brevemente sobre la ironía filosófica como una forma del discurso que permite una apertura de la conciencia hacia un conocimiento crítico y meditado, pues mediante la puesta en duda de las certezas invita a pensar utilizando una nueva perspectiva que resuelva las preguntas que se suscitan en un primer momento. Al provocar la sonrisa, induce a una disposición en el ánimo del receptor adecuada para nuevas ideas. Ideas que permiten una nueva *interpretación* de lo pensado en torno a la realidad. Para dar cuenta de lo anterior, se analizará el uso de la ironía en dos filósofos de contextos radicalmente distintos: Sócrates y Spinoza.

El caso de Sócrates es obligado en el análisis del tema que nos ocupa, pues es considerado sí no el iniciador, sí una de las figuras más representativas de la ironía. Por ello el análisis se centra en las estrategias empleadas para propiciar la reflexión filosófica en sus oyentes. El caso de Spinoza puede parecer sorprendente, pues



la cautela¹ en la comunicación de su pensamiento pareciera excluirlo de un uso tan provocador del lenguaje. Sin embargo, en distintos pasajes de sus escritos se puede apreciar una ironía fina que cumple con el propósito específico de mostrar el absurdo de ciertas creencias. Por otro lado, la ironía en el filósofo holandés es un tema muy poco estudiado.

Finalmente, cabe aclarar que las presentes reflexiones fueron inspiradas por la revalorización del prejuicio elaboradas por Gadamer en *Verdad y método*.² Así mismo añadir que la distinción entre el pensamiento irónico y el que carece de este recurso no corresponde a la desvalorización del segundo. Pues incluso en los filósofos que gustan de ironizar hay momentos de seriedad pura dedicados a la exposición recta de su pensamiento.

2. Los motivos de la ironía filosófica

Falsedad y prejuicios han sido tradicionalmente los enemigos a vencer de la filosofía. El filósofo que inicia el camino de la búsqueda de la verdad percibe la cotidianidad como una simple repetición de fórmulas enmarcadas en la pura pasividad. Quien no ejercita el pensamiento vive como dormido, sujeto a las opiniones de otros,

¹ La correspondencia de Spinoza estaba sellada con la palabra *caute*, cautela que refleja un gran cuidado en la elección de sus interlocutores. A pesar de que se puede considerar la antropología de Spinoza como optimista, no por ello dejo de observar la intolerancia que causaban sus ideas, que en ese tiempo fueron consideradas herejes por distintas autoridades religiosas. Por lo que Spinoza se guardaba de hacerlas del dominio del gran público.

² En *Verdad y Método*, Gadamer somete a revisión la postura ilustrada sobre los prejuicios considerados como juicios falsos, le denomina “el prejuicio contra el prejuicio”. Sin renunciar a la misma idea ilustrada de esclarecer los conocimientos previos que se posean y mediante el incremento de conciencia sobre estos, llegar a valorarlos positiva o negativamente de acuerdo al concepto mismo (Gadamer, 2005: 337). En este trabajo se trata de analizar la ironía filosófica como un instrumento que permita llevar el prejuicio, como conocimiento aceptado carente de revisión, a la conciencia de su existir en el pensamiento y de ahí al conocimiento de la verdad.

pareciera que vivir es un ejercicio de mimetismo, donde lo más importante es encajar en el entorno social. Sentir, pensar, actuar como los otros. Después de la reflexión se valora esa vida como alienante, indigna de ser vivida y por ello el pensador dedica todos sus esfuerzos a encontrar lo verdadero, que incluye también la construcción de una forma adecuada de vivir.

La verdad y los caminos para acceder a ella se presentan oscuros y muchas veces intransitables, pues para emprender ese camino es necesario romper con esas formas mortíferas que parecen repetirse al infinito. Una vez que se traza el sendero es posible señalar lo erróneo y vivir de acuerdo a la verdad, esfuerzo permanente de indagación y autoindagación. Sin embargo, la filosofía no se realiza en la soledad absoluta, requiere de los otros para compartir y comunicar los resultados de la meditación. La dificultad se multiplica, pues los otros no siempre poseen la fortaleza y la disposición de ánimo que requiere el pensamiento filosófico. Surgen, entonces, las preguntas concernientes a cómo compartir y comunicar aquello que se valora como lo máspreciado, *la verdad*; del mismo modo, cómo despertar la conciencia sobre la falsedad y los prejuicios para ampliar el círculo de quienes se interesan por excluir la falsedad de su pensamiento. El diálogo y la escritura son los medios idóneos para transmitir las reflexiones.

Los usos del discurso filosófico, en tanto que comunicación escrita, son muy diversos, tantos como motivos y personalidades podemos encontrar en la historia de la filosofía. Sin embargo, a riesgo de elaborar una simplificación grosera, se puede dividir a estos en dos grandes grupos: uno, el que usa el lenguaje en un sentido recto, poniendo el acento en la rigurosidad de la argumentación; el otro, el que lo usa como un arma para tratar de despertar una conciencia dormida, para ello se vale de recursos, a veces considerados terreno exclusivo de los literatos, que rompen con el uso natural del lenguaje. Entre esos recursos se encuentra la ironía filosófica, que se convierte en un instrumento que obliga a distanciarse de lo cotidiano para entrar en el terreno de la reflexión.



Los filósofos que exponen de una manera literal sus argumentaciones otorgan un peso mayor a la respuesta que al proceso que desemboca en la pregunta, como si el momento de las dudas acuciantes le perteneciera sólo a la intimidad de la conciencia, y las respuestas, una vez meditadas y pasadas por el tamiz de la crítica, fueran lo que vale la pena compartir; en ellos hay una innegable seriedad, el recurso que emplean para inducir al lector a filosofar es el propio peso de su argumentación. En este caso, el lector juega un papel pasivo, de mero receptor de verdades que pueden o no impactar en su modo de existir. Los filósofos irónicos siguen un camino un tanto distinto, mediante la sonrisa disimulada que genera la ironía, invitan al pensamiento. En ese momento, que puede ser fugaz, se genera en el interior del interlocutor el asombro, la duda y la generación de una respuesta propia.

En este punto es importante distinguir la ironía de la ironía filosófica. La primera se refiere a una burla disimulada que se comprende bien por el sentido de las palabras, o bien por el tono, que implica que el emisor dice lo contrario de lo que cree. Entonces la ironía cotidiana se centra en la burla y establece una demarcación negativa de lo que dice el emisor. Mientras el uso filosófico refiere una actitud de desvalorización de la persona y el discurso del emisor que contrasta con la situación, de ahí que genere un conjunto de emociones que propician la duda y el conocimiento.

3. La actitud irónica

La actitud irónica consiste en una disposición del ánimo del emisor que permite entender en un sentido distinto el contenido de su mensaje. Se ha utilizado el término distinto y no contrario, pues la expresión irónica denota una apertura en lo que se refiere a la interpretación. Al contrario de lo que sucede con el tono burlón propio de la ironía cotidiana, en la filosófica se trata más bien de preguntar: ¿qué es lo que quiere decir?

La actitud irónica en Sócrates consistió en disminuir su propio valor frente al interlocutor, pero siempre en el marco del cono-

cimiento popular sobre su sabiduría. Al principio de la *Apología*, Platón nos refiere que comenzó su defensa del siguiente modo: “no sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban” (17a). Hay entonces una actitud que lo mismo provoca sonrisas que insta al enojo; es en ese juego de afectos, que el receptor se ve arrojado violentamente de su espacio de confort. Platón da testimonio del elogio a Sócrates realizado por Alcibiades en el *Banquete* (215b), en dónde primero lo compara con un Sileno, no sólo por su fealdad física, sino por estar lleno en su interior de otras figuras, de tal manera que la ironía socrática comienza por ocultar lo que verdaderamente es. Pierre Hadot lo llama *prosopon* por su habilidad de permanecer oculto, enmascarado, *máscara de la ironía* (Hadot, 2008:17). Su verdadero ser es evasivo, no se deja aprehender. Lo hace sólo con la finalidad de provocar el examen de la situación.

Enseguida Alcibiades refiere que se la pasa bromeando con todos, provoca risa. Sin embargo, en cuanto a los discursos que pronuncia, “cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo a muchos otros que les ocurre lo mismo” (215e). Hay entonces una gama de sentimientos que provoca, desde la risa, hasta las lágrimas, esas respuestas no pueden menos que mover el ánimo del oyente y obligarlo a examinar lo dicho y su propia respuesta a ello.

La ironía también consiste en acompañar al interlocutor en un proceso que le lleva de la certidumbre de una idea no examinada a la duda y de ahí a la construcción de un conocimiento propio. De acuerdo al método que nos refiere Platón, Sócrates comienza por elegir una actividad que le resulte familiar a su oyente. De ahí, mediante una danza pausada de pregunta y respuesta, destruye todas sus certezas; mientras tanto, la actitud socrática es la de alguien que tiene algo que aprender de la conversación. *Ironía interrogante*. Al mismo tiempo, el interrogado siente la acuciante necesidad de dar cuenta de los temas, de construir una nueva



certeza. Si bien eso queda fuera del ámbito de los diálogos, la diversidad de pensamiento en los discípulos socráticos, Alcibiades, Platón, Jenofonte, por mencionar algunos, provoca entender el pensamiento como una construcción permanente que rebasa los límites de la existencia del Sócrates histórico. En el *Teeteto*, Platón resume de la siguiente manera su actividad: “Sólo ayuda a los demás a engendrarse a sí mismos” (150a).

Sócrates se negó a ser maestro, en el sentido de transmitir verdades, debido a que no tenía nada que decir. Su pensamiento y actos alcanzan el grado máximo de coherencia en el sentido de que la vida entera está volcada hacia el perfeccionamiento del otro. Sólo cuando el discípulo se ocupe de sí mismo, de producir sus propias preguntas y de elaborar sus respuestas, el proceso de construcción de sí comienza su marcha, proceso continuo de revisión de las propias creencias para alcanzar la verdad como fundamento de la vida.³

Spinoza también se negó a ser maestro, prefería el diálogo con sus amigos íntimos.⁴ fuera de ese círculo reducido, sus comunicaciones estaban signadas por la cautela. Sabía que la mayoría de los hombres se limitan a mimetizarse en pensamiento y acciones, lo que les lleva a la infelicidad y a la violencia. Lo anterior también se aplica a las instituciones, por ello el filósofo holandés desconfiaba

³ Este sentido de la enseñanza socrática es el que puede explicar la diversidad de las interpretaciones que sobre su persona y su enseñanza realizaron sus discípulos. Para los propósitos de este escrito se considera que cada interpretación es correcta en la medida que representa la interiorización de la enseñanza en cada discípulo y en que representa la cristalización del mismo método socrático de enseñanza.

⁴ Spinoza difundió su pensamiento a través de un reducido círculo de amigos, entre los que se encontraron los autodenominados *Colegiantes*, que se reunían para discutir una interpretación libre de las *Escrituras*. En la misma línea, la de compartir los resultados de sus reflexiones, estaban los hermanos de Witt, especialmente Jan, quien fue Gran Pensionario de Holanda. Finalmente, un amplio círculo de pensadores con quienes intercambio correspondencia.

de la enseñanza de las universidades, que se dedican a difundir los dogmas más que a promover el pensamiento libre.⁵

La actitud irónica de Spinoza reside en su aparente humildad frente a quienes magnifican la impotencia de los individuos. Al inicio del *Tratado teológico político* hace la siguiente aclaración: “Yo no escribo nada, que no someta gustosísimo al examen y juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgara, en efecto, que algunas de las cosas que digo, se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha” (Spinoza, 1986: 73). En otras partes de su obra, reconoce que los motivos que le llevan a la escritura de este escrito son los prejuicios de los teólogos y el poder que han alcanzado en el Estado. De ahí que sólo se pueda interpretar como ironía el aparente sometimiento a las opiniones de las autoridades.

La ironía socrática es una forma de ejercer la filosofía en el día a día, se puede afirmar que vivir filosóficamente es ironizar sobre la ignorancia revestida de sabiduría. En contraste, para Spinoza la ironía aparece sólo cuando el nivel de absurdo de los prejuicios comunes le obliga a utilizarla como el único medio para cimbrar la certeza en tales ideas. La ironía que utiliza el filósofo holandés se fundamenta no tanto en disminuir su valor frente a los otros, como en el uso del lenguaje que haciendo una afirmación extrema lleva la ironía a los límites del sarcasmo. Así, cuando reflexiona sobre el valor de las ceremonias religiosas, calificadas como necesarias por los teólogos para alcanzar la virtud y salvación del alma, aclara, “como la razón por sólida que sea no vale nada para el común de los teólogos, me parece oportuno confirmar también con la autoridad de la Escritura lo que acabo de indicar” (Spinoza, 1986: 152).

⁵ Es conocido el hecho de que Spinoza rechazó la cátedra que le ofreció el rector de la Universidad de Heidelberg, al respecto señala: “como nunca he tenido la intención de enseñar en público (...) pues pienso que tendría que abandonar mi investigación filosófica (...) además no conozco los límites a los que debe restringirse mi libertad de filosofar” (Carta XLVII).



Spinoza, aún más que Sócrates, reserva la conversación filosófica y la comunicación de sus investigaciones a su círculo de estudios. Es tal el valor que le otorga a la amistad cimentada en la búsqueda de la verdad, que abandona toda cautela en el esfuerzo por compartir y ayudar al otro. Sin embargo, cuando el interlocutor se revela como hipócrita y dogmático, entonces la ironía mordaz hace su aparición. En la correspondencia conocida como *Las cartas del mal*,⁶ Spinoza expresa lo siguiente para contestar las preguntas malintencionadas del falso amigo de la verdad: “si conviniera más a la naturaleza de alguien el ahorcarse, ¿habría alguna razón para que no lo hiciera? Si fuera posible que existiera una naturaleza tal; afirmo que si alguien cree que puede vivir más cómodo en el cadalso que sentado en su mesa, obraría de una manera muy estúpida si no se ahorcara” (Carta XXIV). Cuando afirma *si existiera una naturaleza tal*, utiliza la ironía para señalar a su interlocutor el absurdo del planteamiento e intenta despertarlo de su sueño plagado de dogmatismo.

Así, la actitud irónica en nuestros dos autores provoca no sólo la sonrisa disimulada, no tanto del blanco de la ironía, sino de quienes se convierten en testigos de ella. Esta sonrisa genera una disposición de ánimo adecuada para comenzar a dudar, pues en ese momento se dibujan los límites de ciertas afirmaciones que se pretende refutar. Se puede afirmar que la ironía es un recurso del lenguaje que pretende generar en el otro una inclinación al conocimiento y que está motivada por el amor a la verdad. De lo anterior la relación entre ironía y conocimiento.

4. La ironía como instrumento de conocimiento

El rechazo de Sócrates a la escritura es bien conocido, así como la relación de éste con la célebre frase, parafraseada de la *Apología*

⁶ El título se debe a Gilles Deleuze: que dedicó un estudio al problema del mal en el pensamiento de Spinoza a partir de un conjunto de cartas en las que se trata ese problema. El tono irónico se utiliza únicamente cuando la intención del interlocutor se muestra en apoyo de la intolerancia de los teólogos y no en conocer la verdad.

de Platón, “yo sólo sé que no sé nada” (21 d). Como carece de un conocimiento específico para compartir, entonces toma la opción de interrogar al otro, para provocar la autoindagación. No otorga conocimiento, construye las condiciones de posibilidad para que se experimente la ausencia de fundamentos. La vía del compromiso de Sócrates no es la de la riqueza o los honores, como lo refiere el *Laques*: “no me he comprometido en esa vía... sino en la que para cada uno de vosotros en particular, os seré de gran ayuda cuando intente persuadiros cuanto más vale preocuparse de lo que uno es y menos de lo que uno posee, para así alcanzar el máximo grado de excelencia y racionalidad posibles” (187e). La relación de Sócrates con Alcibiades se construyó alrededor del compromiso citado. Pues mediante un trabajoso proceso de diálogo y de amistad, el último fue capaz de cuestionar su forma de vivir y de construir un compromiso con la filosofía basado en el conocimiento de sí.

La ironía del diálogo socrático es liberadora, de acuerdo a Jankélévitch, permite un análisis irreverente de las ideas; el pensamiento, destroza el discurso compacto, se encuentra capaz de mirar a derecha e izquierda y levanta finalmente el pesado manto de la necesidad (Jankélévitch, 1964: 21). De esta manera la ironía abre la puerta para la entrada de la perspectiva. Una vez que se deja de lado el respeto dogmático, que siempre tiene algo de miedo inscrito, entonces es posible pensar desde otro punto de vista. Así, la ironía permite escapar de la definición, ésta limita y evita que las cosas sean de un modo y no de otro. La ironía invita, a la manera de Nietzsche, a buscar pensamientos nuevos y más potentes.

El método socrático es identificado por Platón a través de la definición que contiene la esencia de lo definido. Sin embargo, la definición por sus propias característica delimita y excluye, entonces pareciera que se quiere aprehender el absoluto mediante la exclusión. Máxima ironía que explica la negativa socrática de terminar de dialogar mediante la exposición de la verdad última, acabada e inmutable.

La definición se funda en el lenguaje directo, pero éste es incapaz de expresar la lucha interior que representa el examinarse



constantemente, el conflicto entre el confort de vivir de acuerdo a lo que otros dictan y vivir bajo las condiciones de la propia meditación. De ahí que P. Hadot caracterice la filosofía socrática como forma de vida y a la ironía como su instrumento más potente.

Al contrario de Sócrates, Spinoza no huye de las definiciones, hace del axioma el fundamento de su método geométrico. Entonces es válido preguntar si lo anterior lo excluye de ser un pensador irónico, la respuesta es no. Reconoce la estricta necesidad en las cadenas causales que llevan a los hombres a actuar como esclavos de sus propias pasiones; sin embargo en cada pensamiento humano hay verdad, sólo que ésta es parcial, mutilada y lo lleva indefectiblemente a la impotencia. Se trata de encontrar un camino para tornar las pasiones de impotentes y mortíferas en potentes. Ese camino es la filosofía.

Spinoza cree que la finalidad del pensamiento es no sólo encontrar la verdad, sino compartirla con otros, tantos como sea posible. La experiencia le enseñó que en realidad eran muy pocos. La ironía mordaz es un recurso para invitar a otros a unirse en la afirmación de la vida. Se sitúa en contra de la vía ascética, pues ésta promueve el dolor y la muerte y se manifiesta contra la vida. Esta vía es propuesta por los teólogos de su tiempo quienes se apoyaban en los rituales. Para mostrar el absurdo, Spinoza se expresa de la siguiente manera en el *Tratado Teológico Político*: “¿Nos extrañaremos, entonces, de que de la antigua religión no hay quedado más que el culto externo (con el que el vulgo parece adular a Dios en lugar de adorarlo) y de que la fe no sea más que credulidad y prejuicios?” (Spinoza, 1986: 67).

El remedio contra el pensamiento falso se encuentra en las pasiones de afirmación, las pasiones alegres, la razón es una de ellas. El proceso de llegar a la verdad pasa por un desprendimiento del ego, pues éste produce algunas de las pasiones tristes más nefastas, la vanidad y la soberbia. De acuerdo a Jankélévitch, para desprenderse de sí hace falta una ausencia total de complacencia, una modestia particularmente exigente y una resolución inquebrantable de ir, si es el caso, hasta el sacrilegio (Jankélévitch, 1964: 25). Pues con la ironía mordaz Spinoza pretende mostrar

los extremos en los que ha caído la religión, la distancia abismal entre el *amor intelectual a Dios* y la práctica religiosa de su tiempo. Por ello no es de extrañar que entre las variadas acusaciones de las que fue objeto Spinoza se incluyeran el ateísmo y la blasfemia; que no de forma casual son acusaciones que también se le imputaron a Sócrates.

Alcanzar la libertad significa arribar a un grado de conocimiento que permita reproducir la cadena de causas que expliquen nuestras creencias y nuestras pasiones. De ahí que una vez que esto es captado por la mente de una manera clara, el presente y nuestra propia persona pierden su carácter central y retoman un lugar humilde en el infinito número de cadenas causales que conforman la realidad circundante. Spinoza se propuso al principio de la *Ética* tratar las pasiones *como si de líneas se tratase*. Esta perspectiva permite redimensionar las pasiones y entenderlas en su duración limitada dentro del discurrir de la vida.

La génesis de las pasiones aplica también a los dogmatismos. Los sistemas de verdades inamovibles se escudan detrás del origen divino para evitar ser cuestionados. Se muestran evasivos de discutir el origen de su poder y de la legitimidad de éste. La ironía desenmascara estos sistemas de pensamiento para dimensionarlos en su finitud y en su justa duración, se presentan como eternos, pero tienen un comienzo y un desarrollo que responde a la misma necesidad rigurosa con la que se desencadenan las pasiones.

La verdadera libertad es la conciencia de la necesidad, que se aproxima al objeto de conocimiento de una manera irreverente que impugna los dogmatismos en su conjunto, ya sean del ámbito de lo sacro o de lo político, devela que aún en las ideas falsas es posible encontrar un ingrediente de verdad que sirva para hacer de los individuos entes más activos, más poderosos. La ironía dota al pensamiento de una flexibilidad suficiente para estar prevenido en contra de los fanatismos exclusivistas e intolerantes.

A manera de conclusión se puede afirmar que la ironía permite pensar el camino del conocimiento en un sentido de inacabamiento, de permanente búsqueda de perspectivas que sean punto de apoyo para entender el riesgo de la reverencia irreflexiva a



verdades absolutas e inamovibles. Si se desacralizan los dogmas y los prejuicios, y por qué no también las filosofías, entonces el pensamiento podrá desplegar su potencia en el ejercicio de dar cuenta del mundo y de los límites del lenguaje. Mediante la sonrisa la ironía aleja el miedo y rescata la alegría como el verdadero modo de vivir del sabio.

Bibliografía

- Ansaldi, S. (2001), *Spinoza et le baroque, infini, desir, multitude*, Paris: Ed. Kimé.
- Balibar, E. (1998), *Spinoza and politics*, traducción: Peter Snowdon, London: Verso.
- Bodei, R. (1997), *Geometría de las pasiones, miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, traducción: Isidro Rosas, México: FCE.
- Bove, L. (1996), *La Stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, París: Ed. Vrin.
- Deleuze, G. (1975), *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción: Horst Vogel, Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze, G. (selección de), (1986), *Las cartas del mal*, México: Folios Ediciones.
- Gadamer, H. G. (2005), *Verdad y Método I*, traducción: Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca: Ed. Sígueme.
- Hadot, P. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Ed. Siruela.
- Hadot, P. (2008), *Elogio de Sócrates*, Barcelona: Ed. Paidós.
- Hadot, P. (2000), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE.
- Jankélévitch, V. (1964), *L'Ironie*, Paris: Flammarion.
- Jenofonte. (2009), *Banquete*, traducción: José Antonio Caballero, Barcelona: Alianza Editorial.
- Jenofonte. (2009) *Recuerdos de Sócrates*, traducción: José Antonio Caballero, Barcelona: Alianza Editorial.
- Platón. (2000), *Apología*, traducción: J. Calonge, Barcelona: Ed. Gredos.

- Platón. (2000), *Banquete*, traducción: M. Martínez Hernández, Barcelona: Ed. Gredos
- Platón. (2000), *Laques*, traducción: C. García Gual, Barcelona: Ed. Gredos.
- Platón. (2000), *Teeteto*, traducción: A. Vallejo Campos, Barcelona: Ed. Gredos.
- Spinoza. (s-f), *Correspondencia*, traducción: Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid: Libros Hiperión.
- Spinoza. (1986), *Tratado Teológico Político*, traducción e introducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección Clásicos, # 1185).
- Spinoza. (1986), *Tratado Político*, traducción e introducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, Sección Clásicos, # 1219).
- Spinoza. (1987), *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción e introducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, Sección Clásicos, #1243).
- Tatián, D. (2001), *La cautela del salvaje, pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.



DATOS DE LOS COLABORADORES

Ángel Xolocotzi Yáñez

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania, con una beca del KAAD. Actualmente es Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en donde funge también como Coordinador de la Maestría en Filosofía. Ha sido becario de la Humboldt-Stiftung y del DAAD en Alemania. También ha recibido el O’Gorman Grant por la Columbia University, New York (2010), y una beca por parte del Banco Santander para una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid en 2012. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel II) y participa en múltiples Comités Científicos como el del *Heidegger-Jahrbuch* (Friburgo). Entre sus últimos libros se encuentran: *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío* (Porrúa, 2011); *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (Itaca, 2011); *Facetas heideggerianas* (Los Libros de Homero, 2009); *Fenomenología viva* (BUAP, 2009); *La técnica, ¿orden o desmesura?* (coord., junto con C. Godina, Los Libros de Homero; 2009), y *Actualidad hermenéutica de la prudencia* (coord., junto con R. Gibu, Los Libros de Homero, 2009). Ha traducido *Objetos intencionales* de Edmund Husserl (en prensa), *Seminarios de Zollikon* (Jitanjáfora, 2007) y *Preguntas fundamentales de la filosofía* (Comares, 2008) de Martin Heidegger.



Actualmente se halla en prensa su libro *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el Maestro de la Selva Negra* (Trotta, 2012).

Ricardo Gibu Shimabukuro

Doctor en Filosofía por la Pontificia Università Lateranense (Roma, Italia). En la actualidad es Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Entre sus publicaciones podemos mencionar “El influjo de San Buenaventura en la estructura de *Der Gegensatz* de Romano Guardini”, *Revista teológica limense* (2003); “La empatía como acto de constitución en la obra de Edith Stein”, *La Lámpara de Diógenes* (2004); *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini*, BUAP (2008); “De la inmediatez de la alteridad a la mediatez de la interpretación”, *Revista Devenires* (2009); “La noción de il y a en los escritos tempranos de Emmanuel Levinas”, *Logos y* (2010).

Célida Godina Herrera

Doctora en Filosofía. Especialista en Bioética por la UNESCO. Profesora-Investigadora de la Maestría y del Colegio de Filosofía, en donde también funge como Secretaria Académica de la Maestría en Filosofía. Autora de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. Presidenta de la Fundación Atenea, por más formación e investigación filosófica y humanística A.C. Sus líneas de investigación: Bioética, filosofía de la existencia, antropología filosófica y filosofía de la técnica.

Klaus Held

Realizó estudios de filosofía y filología clásica en Múnich, Friburgo, Bonn y Colonia y se doctoró con el profesor Dr. Ludwig Landgrebe, quien fuera asistente de Edmund Husserl. Desde 1972 es profesor de la Bergische Universität Wuppertal, Alemania, en donde también ha fungido como rector, vicerrector y decano. Ha asesorado múltiples tesis de doctorado y habilitación y ha escrito libros tan

importantes como *Presente viviente* y *Heráclito, Parménides y el inicio de la filosofía*, así como un sinnúmero de artículos y conferencias en más de 30 países tanto en Europa como en otros continentes. El profesor Held ha editado también textos de Husserl y Heidegger. Su pensamiento político y sobre la antigüedad se encuentra traducido en libros en más de diecisiete idiomas.

Gonzalo Portales Guzmán

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Valparaíso y Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität Bochum, Alemania. Desde finales de 1996 es profesor del Instituto de Filosofía y Estudios Educativos de la Universidad Austral de Chile. Tiene en su haber una larga trayectoria como investigador, principalmente de la filosofía alemana del siglo XIX. Entre los libros que ha publicado se encuentran: *Hegels frühe Idee der Philosophie* (1994), *Políticas de la alteridad. Tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad* (2001), *Filosofía y Catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política* (2002). En colaboración con Breno Onetto ha publicado *Poética de la infinitud. Ensayos sobre el romanticismo alemán. Fragmentos del Athenaeum* [Edición Bilingüe] (2005).

Carlos Gutiérrez Lozano

Realizó estudios de filosofía y teología en México, Innsbruck y Friburgo. Su tesis doctoral, *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, fue publicada en 2011 en la Editorial Torres Asociados, México. Ha participado en diversos coloquios internacionales. Sus ámbitos centrales de investigación son: antropología filosófica, Nietzsche y Heidegger, la teoría mimética de René Girard.

Jesús Adrián Escudero

Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona. Asimismo, ha sido profesor invitado en las



universidades de Arizona, Münster, Milano, Pádova y Torino. Entre sus diferentes traducciones y ediciones de textos de Heidegger destacan *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. El "Informe Natorp"* (Trotta, Madrid, 2002), *¿Qué es la filosofía?* (Herder, Barcelona, 2004), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Herder, Barcelona, 2005), *El concepto de tiempo. Tratado de 1924* (Herder, Barcelona, 2008), *El arte y el espacio* (Herder, Barcelona, 2009) y *Tiempo e historia* (Trotta, Madrid, 2009). Recientemente ha publicado los libros *El programa filosófico del joven Heidegger* (Herder, Barcelona, 2008), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Herder, Barcelona, 2009), *Heidegger e a filosofía práctica de Aristóteles* (Nueva Harmonia, Brasil, 2010) y *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (Herder, Barcelona, 2010).

Francisco de Lara López

Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs- Universität Freiburg y la Universidad Autónoma de Madrid. Su tesis doctoral sobre los primeros cursos friburgueses de Heidegger fue galardonada con el premio Max Müller de la Universidad de Friburgo. Ha sido becario del DAAD y la Fundación La Caixa. Ha enseñado en la Universidad Industrial de Santander (Colombia) y en la actualidad es Profesor Asistente de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Dirige y edita la *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA* y ha sido editor, entre 2008 y 2009, de la *Revista Filosofía UIS*. Es autor del libro *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* (Karl Alber, 2008) y editor de *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam* (Plaza y Valdés, 2011), así como de diversos artículos, capítulos de libros y entradas de diccionario sobre Heidegger en español, alemán, francés y portugués. Ha traducido textos de Martin Heidegger, Paul Natorp, Robert Musil y Peter Sloterdijk, entre otros. Es miembro fundador de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Luis Ignacio Rojas Godina

Licenciado en Filosofía por la BUAP y Maestro en Filosofía por la UNAM; actualmente lleva a cabo sus estudios doctorales en la UNAM acerca de la disputa entre E. Husserl y M. Heidegger sobre la idea de la fenomenología. También es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, miembro del comité editorial de la revista de filosofía *La Lámpara de Diógenes* de la BUAP y miembro de la Fundación Atenea A.C.

Pilar Gilardi González

Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Panamericana, en la ciudad de México. En esta institución ha impartido clases desde el año 2001 a la fecha. Realizó la maestría (DEA) en la Universidad de París I, Sorbona, donde realizó su investigación sobre Heidegger con un trabajo dedicado a la *Stimmung* (afectividad) y dirigido por Michel Haar. A su regreso a México se incorporó a la UNAM para hacer sus estudios de doctorado bajo la dirección del Doctor Ángel Xolocotzi, y se graduó en 2008 con una tesis titulada *El estatuto ontológico de la afectividad en la ontología fundamental de Martin Heidegger*. En el transcurso de la maestría y el doctorado siguió los seminarios de otros distinguidos profesores y especialistas como Miguel García-Baró, Marc Richir, Franco Volpi y Arturo Leyte. Realiza actualmente un posdoctorado en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM con el proyecto: “La relación de memoria e historia en la fenomenología hermenéutica, de Heidegger a Ricoeur”.

Consuelo González Cruz

Licenciada y Maestra en Filosofía por la UNAM y Licenciada en Administración de Empresas por el ITAM. En el 2004 fue becaria del proyecto del CONACYT “Fenomenología de la vida fáctica” cuyo titular fue el Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez. Como asistencia editorial ha participado directamente en diversos proyectos de



textos filosóficos, entre los que se encuentran tres obras de Martin Heidegger (*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, *Seminarios de Zollikon* y *Los problemas fundamentales de la filosofía*). Actualmente imparte clases sobre filosofía antigua en nivel universitario y es doctoranda de filosofía con especialización en metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la investigación que realiza versa sobre los orígenes teológicos y filosóficos del *kairós* en Heidegger.

Mauricio Mancilla Muñoz

Licenciado en Filosofía por la Universidad Austral de Chile y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Desde comienzos de 2001 es profesor del Instituto de Filosofía y Estudios Educativos de la Universidad Austral de Chile y actualmente es Prodecano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de dicha casa de estudios. Ha publicado diversos artículos sobre Filosofía Contemporánea, en especial vinculados al pensamiento de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Actualmente dirige un proyecto de investigación sobre las nuevas posibilidades del concepto de verdad a partir de la hermenéutica filosófica.

Claudia Tame Domínguez

Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la Maestría en Filosofía Política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. En la actualidad es profesora de asignatura en la BUAP en la Licenciatura y la Maestría en Filosofía. Sus líneas de investigación giran en torno al problema de la libertad y la afectividad y sus relaciones con la racionalidad, mismo que ha estudiado especialmente en Spinoza.

Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica, se terminó de imprimir el 3 de septiembre de 2011, en los talleres de Artes Impresas Eón, S.A. de C.V., Fiscales núm. 13, Col. Sifón, C.P. 09400, Del. Iztapalapa, México, D.F. Tels.: 5633 0211 y 5633 9074. <info@arteon.com.mx>. El tiraje consta de 500 ejemplares.