



LA AVENTURA DE INTERPRETAR

LOS IMPULSOS FILOSÓFICOS DE FRANCO VOLPI

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



LA AVENTURA DE INTERPRETAR

LOS IMPULSOS FILOSÓFICOS
DE FRANCO VOLPI

LA AVENTURA DE INTERPRETAR

LOS IMPULSOS FILOSÓFICOS
DE FRANCO VOLPI

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



VIEP
Vicerrectoría de Investigación
y Estudios de Posgrado



Primera edición: Julio de 2011

ISBN: 978-607-9124-36-6

© 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@edicioneseon.com.mx
www.edicioneseon.com.mx

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

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que derivan de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



13 - 15 - 17 - 0611

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escríbanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4775

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Enrique Agüera Ibáñez
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.

Es difícil hacerle entender a la gente que la filosofía, precisamente, es el arte de contradecirse uno a otro sin anularse.

Franco Volpi

Franco Volpi. In memoriam

ÍNDICE

Presentación.....	11
Franco Volpi, una semblanza.....	13
<i> Davide Scalmani</i>	
Analogía y diferencia en Heidegger	19
<i> Alberto Rosales</i>	
Autorreferencia práctica y normatividad.....	41
<i> Alejandro G. Vigo</i>	
Fenomenología, ontología y hermenéutica: Las transformaciones conceptuales de Heidegger.....	73
<i> Ángel Xolocotzi</i>	
<i> Ricardo Gibu</i>	
Franco Volpi descubre al filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila	93
<i> Guillermo Hoyos Vásquez</i>	
El asedio como metáfora metodológica en Ortega y Gasset.....	109
<i> Irene Borges-Duarte</i>	
El martillo de Nietzsche	125
<i> Alberto Constante</i>	
«Sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar». El estudiante Heidegger y el sistema del catolicismo	157
<i> Jesús Adrián Escudero</i>	

A propósito de la rehabilitación de la <i>phrónesis</i> aristotélica	179
<i>Héctor Zagal</i>	
Nietzsche: la razón como medio de enmascaramiento.	195
<i>Alfredo Rocha de la Torre</i>	
Nihilismo, filosofía de la técnica y nuevo humanismo	211
<i>Célida Godina Herrera</i>	
Franco Volpi, discípulo de Heidegger	225
<i>Luis Tamayo</i>	
Datos de los colaboradores	239

PRESENTACIÓN

El 14 de abril de 2009 el mundo filosófico perdió prematuramente a un gran pensador. La noticia de la muerte de Franco Volpi se extendía de manera proporcional a la tristeza que motivaba. No era sólo el inicio de una ausencia presente para la academia filosófica, sino la pérdida de un querido amigo. Más allá de su incansable entrega a la investigación plasmada en su obra escrita, extrañaremos profundamente el carácter motivador de sus conferencias. Más allá de la maestría que pudimos apreciar en sus traducciones y ediciones, echaremos de menos su ejemplar pasión por el pensar transmitida en inolvidables diálogos.

La muerte del «pequeño mago de Vicenza» (rememorando al «pequeño mago de Meßkirch», título con el que era conocido Heidegger en Marburgo) es un lamentable acontecimiento que rompe esperanzas y anhelos de trabajo y diálogo, pero que a la vez obliga a rendir homenaje a un pensador que dedicó su vida a la filosofía y dio impulsos fundamentales a aquellos que intentamos penetrar los senderos del pensar. Por eso, algunos de sus amigos hemos resuelto plasmar en esta publicación la tristeza que embarga a la filosofía contemporánea con la partida de Franco Volpi y así dejar testimonio del recuerdo de un querido amigo. De esta forma, el presente escrito está integrado fundamentalmente con textos filosóficos de diversa índole dedicados a la memoria



de Franco, quien dio impulsos determinantes para el trabajo en el ámbito de la fenomenología y la hermenéutica.

El presente texto es fruto del trabajo que ha venido desempeñando el Cuerpo Académico “Fenomenología, hermenéutica y ontología” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Gran parte de ese trabajo ha consistido en dialogar con otros grupos de investigación representados en las contribuciones que aquí aparecen. Un punto en común ha sido precisamente el impulso dado por Franco Volpi. Por ello hemos decidido que este libro se publique en su memoria.

Agradecemos a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla el apoyo para el desarrollo de nuestro trabajo de investigación así como para esta publicación. Especialmente manifestamos nuestra gratitud a la Vicerrectoría de Docencia, a la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado y a la Facultad de Filosofía y Letras. Asimismo, agradecemos el apoyo de los estudiantes que de una u otra forma han colaborado, como es el caso de Dulce María Avendaño, Mayco Burgos, Vanessa Huerta y Emilia Silva. No nos resta sino agradecer la participación de todos los amigos que fueron congregados a partir de este lamentable hecho. Nos une la amistad con Franco y nos queda de modo imborrable su obra. Que este pequeño homenaje impreso sea muestra de nuestro agradecimiento por su generosidad intelectual y sincera amistad.

*Cuerpo Académico
“Fenomenología, hermenéutica y ontología”*

FRANCO VOLPI, UNA SEMBLANZA

*Davide Scalmani**

Francò Volpi nació en Vicenza, ciudad de Palladio, en la región Véneto al norte de Italia en 1952. Se formó en las escuelas públicas italianas y en particular fue determinante para él el periodo en el Liceo Pigafetta de Vicenza. En el Liceo Pigafetta, como en todos los Liceos italianos –las escuelas preparatorias del sistema público–, se estudia la filosofía en sentido histórico-crítico, recorriendo todas las grandes etapas del pensamiento y estudiando los más grandes filósofos desde los presocráticos hasta los contemporáneos. En el Liceo tuvo como profesor de filosofía a Giuseppe Faggin, que educó en el amor al saber a generaciones de alumnos y se dedicó a investigar la relación entre filosofía y espiritualidad, sobre todo en los textos de Plotino y del místico alemán Silesius. Volpi hablaba del encuentro con Faggin como el primer acercamiento a la filosofía como práctica rigurosa y al mismo tiempo, como el giro de 360 grados que conlleva hacer filosofía en la juventud ya en la preparatoria, mientras que en la Universidad, según Volpi, el perímetro se restringía. Como alumno de Faggin, Volpi se puso en contacto con una manera de hacer filosofía que reunía la tensión hacia la espiritualidad y meditación

* Instituto Italiano de Cultura (México).



sobre las relaciones entre el ser humano y el absoluto, en un contexto de gran riqueza intelectual.

En la universidad de Padua, centro prestigioso en la Baja Edad Media del aristotelismo y ciudad del pensador proto-renacentista Marsilio Ficino, Volpi tuvo otro maestro fundamental en su formación filosófica: el profesor de historia de la filosofía antigua Enrico Berti, quien ha cubierto cargos destacados en la Universidad de Perugia y Padua y ha sido Presidente de la Sociedad de Filosofía Italiana. Berti es autor de numerosos ensayos y estudios sobre Aristóteles, el pensamiento político del mundo clásico y sobre la estructura lógica del discurso científico. Uno de los temas recurrentes y característicos de la investigación de Berti ha sido el de la presencia de la filosofía antigua en el debate contemporáneo. Volpi se vinculó a Berti para escribir su tesis, que fue publicada en 1976 bajo el título *Heidegger y Brentano*. Siguiendo la línea del maestro Berti, Volpi explica cómo la antigua visión aristotélica de la ontología influyó en la posición del problema del ser en Brentano y después, a través de la tesis doctoral de Brentano, en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Éste fue uno de los temas del pensamiento heideggeriano en los que Volpi centró su atención, un núcleo cada vez más explorado productivamente por su infatigable labor.

Otro aspecto importante del pensamiento de Volpi, desarrollado con la ayuda de Berti, fue el repensar la ética como filosofía práctica y acción racional, según las indicaciones metodológicas contenidas en la *Ética Nicomaquea*. Este interés coincidió con el debate alemán de los años sesentas y setentas sobre la rehabilitación de la filosofía práctica y la formación de una corriente de neo-aristotelismo ético. Uno de los primeros artículos de Volpi sobre este tema se publicó en el libro editado por Pacchiani, *Filosofía práctica e ciencia política* (Abano-Padova, 1980). Esta discusión fue un momento esencial de su formación porque incluía elementos y problemas generales sobre los que tomaron la palabra las principales escuelas filosóficas alemanas contemporáneas, como la Escuela de Frankfurt de inspiración hegeliano-marxista (Adorno y Habermas), el racionalismo crítico (Hans Albert y Hans Lenk),

la hermenéutica filosófica (Gadamer y Bubner), y la escuela de Joachim Ritter. Volpi se situó en medio de una compleja discusión dialogando con los representantes más prestigiosos y más renombrados del pensamiento filosófico alemán contemporáneo. En este ámbito se formó su interés por el vínculo de Heidegger con Aristóteles, y Volpi enfocó sus estudios sobre la orientación del heideggerianismo hacia la «filosofía práctica», tema que ha sido reconocido después como uno de los pilares centrales de la hermenéutica de Gadamer, y en general, de la filosofía de la interpretación. Alemania, con su ambiente filosófico y académico, se volvió otro terreno fértil de formación de Volpi. En él encontró estímulos fecundos y un apoyo generoso. Ahí, en la amada Würzburg, conoció a su futura pareja, Otte Ruth, que le dio a su hija Laura. En estos primeros años, como «filósofo profesional», Volpi se dedicó al trabajo historiográfico y filológico, adquiriendo autoridad y reconocimientos por parte de la comunidad filosófica. Su trabajo consiguió frutos importantes en las ediciones de textos inéditos en el original alemán de Heidegger y Schopenhauer que él tradujo también al italiano. Entre otros autores cuyos trabajos editó Volpi están Carl Schmitt y Nicolás Gómez Dávila, obra singular ésta última, por la que cultivó una verdadera pasión que lo incitó a convencer al mundo editorial de tomar en serio al pensador colombiano y publicar sus obras.

Su vasta preparación histórica, profunda erudición y conocimiento de primera mano de textos en diferentes idiomas, le permitieron ser el editor de obras como el *Großes Werklexikon der Philosophie* (que se publicó en Alemania por Kröner), la *Enciclopedia de las obras filosóficas* (publicadas por Herder en 3 volúmenes), así como ganar varios premios (1989 Premio Montecchio, 1997 Premio Capo Circeo d'Oro, 2000 Premio Nietzsche), y formar parte de actividades lexicográficas internacionales, entre las que se encuentran: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de J. Ritter, la *Encyclopédie philosophique universelle*, en la que dirigió la sección sobre filosofía italiana; el *Dictionnaire d'éthique e de moral* (PUF); la nueva edición de *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Mohr-Siebeck), y del *Dizionario di filosofia* (UTET Editori). También fue autor,



junto con Enrico Berti, de un manual de *Historia de la filosofía*, en 3 volúmenes (Editori Laterza).

Dos han sido los ámbitos de investigación original que Volpi solía subrayar entre sus muchos intereses en los últimos años: la ontología y la filosofía práctica. Ambos se hallan como marco teórico de su afortunado estudio *El nihilismo* (Editori Laterza 2004; Siruela 2007), traducido a varias lenguas; y de la *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo* (Editori Laterza 1992). Sus múltiples intereses lo llevaron a participar en el debate periódico sobre los temas culturales de actualidad en el periódico italiano *La Repubblica* y en el alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. De su apertura y curiosidad son también testigos los libros escritos con Antonio Gnoli, periodista cultural italiano: *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, última entrevista del escritor alemán (Adelphi, 1997; Península, 1998), y *Il dio degli acidi. Conversazioni con Albert Hofmann* (Bompiani, 2003; Siruela, 2008).

Su inacabable curiosidad lo orilló a viajar y a dar clases como profesor invitado en muchas universidades del mundo: del 91 al 97 fue profesor en Witten/Herdecke (Alemania); en el 2007 *standing visitor professor* en la Universidad de Staffordshire (Gran Bretaña). Otras universidades en las que Volpi ha enseñado son: Laval (Canada), Poitiers, Nizza (Francia), Valparaiso y Santiago de Chile, Lucerna (Suiza), Córdoba (Argentina), Bogotá y México.

Como sabemos, la relación con la filosofía de Heidegger ha sido fundamental en el desarrollo de las ideas de Volpi. En el texto *El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger*, se percibe por una parte el respeto hacia el filósofo alemán y, por la otra, la sensación, confirmada en las últimas cartas que han sido publicadas en el periódico italiano *Il Sole 24 ore*, de que Volpi estaba a punto de emprender su salida del universo heideggeriano. Se puede pensar que esta elaboración, truncada por su trágico fallecimiento, hubiera sido no solamente personal sino general, tomando en cuenta los acontecimientos históricos y sociales del nuevo siglo. Es este su legado más reciente.

Como todos sabemos, Franco falleció el 14 de abril de 2009 en Vicenza, mientras estaba circulando con su bicicleta cerca de su casa, atropellado por un coche que no se detuvo al señalamiento.



ANALOGÍA Y DIFERENCIA EN HEIDEGGER*

*Alberto Rosales***

1. La diferencia al interior de la analogía

¿Por qué el ser y el ente (o los entes) tienen que ser diferentes, como Heidegger ha recalcado? Si tomamos en cuenta la tradición, y además llamamos «ser» al fundamento de todo, podemos decir que, en tanto ella piensa al ser como primero y último fundamento del ente y a éste como lo fundado por él, el ser no puede ser algo fundado. Es decir, el ser no puede ser un ente. De lo contrario, si el ser fuera alguno de los entes, sería necesario

* Este texto es una nueva versión de la conferencia dictada por primera vez en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile, el día 25 de marzo de 2009. Las siglas de las obras mencionadas en este texto son las siguientes: SyT=Ser y Tiempo; EF=Sobre la esencia del fundamento; H=Sendas del bosque; CH=Carta sobre el humanismo; SVG=El principio del fundamento; UzS=En camino hacia el lenguaje; VuA=Conferencias y ensayos; WhD=¿Qué quiere decir «pensar»?; luD=El principio de identidad. Indicamos en cada caso la paginación de las primeras ediciones, señalando a la vez el volumen a la edición completa (GA) de las obras de Heidegger, donde esa paginación es registrada al margen de página. Cuando se trata de obras publicadas por primera vez en esa edición, como las *Contribuciones a la filosofía* (B), citamos la paginación normal de la GA.

** Universidad Central de Venezuela.



preguntar de nuevo cuál es su fundamento y con ello se iniciaría un regreso al infinito. Para evitar de antemano esa consecuencia indeseable, podría pensarse que el ser *no es* en absoluto, es decir, que es una nada, pero esa solución es inaceptable, pues en ese caso el ente carecería de fundamento. En consecuencia hay que admitir que el fundamento del ente tiene que *ser* en algún sentido, pero no en el sentido en que los entes *son*. La solución buscada se reduce entonces a determinar la *diferencia* que existe entre esas dos clases de «entes».

Tal vez el primer y más temprano ejemplo de ese problema en nuestra tradición filosófica se encuentra al final del libro VI de la *República* de Platón, en el llamado mito o alegoría del sol (*República* 508 A-509 B). Platón muestra primero que la idea del Bien es la causa (*aitia*) de que el cognoscente pueda conocer y conozca, y de que lo conocido pueda ser y sea conocido, así pues la causa del saber del cognoscente y de la patencia de lo conocido (*Rep.* 508 E). A continuación cree necesario recalcar que estos causados son ciertamente «boniformes» (*agathoeide*), *pero que no son el Bien mismo*. Y luego, después de añadir que éste es además la causa de que esos causados *sean* (*Rep.* 509 B), advierte que el Bien mismo *no es un ser (ousia)*, sino que *sobresale más allá del ser*, en dignidad y poder (*Rep.* 509 B). Aunque el cognoscente y lo conocido son ambos bellos y buenos, el Bien es diverso y *más bello* que los mismos (*Rep.* E 4-5).

El pasaje en total no sólo afirma que el Bien es causa de esos seres, sino también que la causa y lo causado son, en tanto «buenos», *semejantes* entre sí, pero que la causa es diversa de lo causado, en cuanto es *más que* lo causado respecto de aquello, en lo cual ambos son semejantes: esto es, respecto de la bondad (ver *Rep.* 508 E 5: *kallion*). Entre la causa y lo causado hay pues una diferencia *de grado* al interior de esa semejanza. Expresado en el lenguaje de Heidegger, podemos decir que para Platón el ser no es ciertamente un ente, pero que no es por ello una nada, sino un ente análogo a los entes sensibles, pero de un más alto grado o intensidad de ser. Esa manera de pensar la diferencia entre ser y ente se encuentra implícita en las teorías tradicionales de la

analogia entis, las cuales destacan generalmente más la semejanza entre ellos que su diferencia.

2. La diferencia ontológica en *Ser y Tiempo*

SyT permanece aún en esa tradición cuando dice por ejemplo, que el ser es «sentido y fundamento» del ente (GA 2; 35), y que es «el fundamento que sostiene al ente» (GA 2; 152). El ser es fundamento en tanto hace posible la patencia de los entes para el hombre y, en consecuencia, también la patencia de éste para sí mismo. El ser es «lo que determina al ente en tanto ente, es aquello en vista de lo cual el ente [...] ha sido comprendido ya en cada caso» (GA 2, 6). Por otra parte, esa obra sostiene que «ser» no es algo así como un ente» (GA 2; 4) y que «El ser del ente no “es” él mismo un ente» (GA 2; 6).

Sin embargo, SyT afirma implícitamente, *que ser y ente son análogos*. En efecto, él expresa que el ente *es (ist)* y que *hay (es gibt: se da el) ser* (GA 2; 212, 230), de suerte que cuando Heidegger usa el «es» respecto del ser lo escribe entre comillas (GA 2; 230). Ese último pasaje dice: «Si el ser ha de ser diverso de todo ente, qué significa (decir) que él “es”». Esa semejanza en la expresión parece, en efecto, ser incompatible con la diferencia entre ser y ente.

Para aclarar esa dificultad conviene poner de relieve en qué sentido ser y entes son en SyT análogos y en qué sentido son diversos. Los entes no-humanos *son* en cuanto están «delante» (*vorhanden*) de nosotros, esto es, presentes para nuestro *Dasein* (ser-ahí). Su ser consiste en *estar descubiertos (entdeckt)* para éste. En cambio, el *Dasein es* en cuanto *está patente (erschlossen: des-cerrado, abierto)* para sí mismo. Su ser es esa *patencia* («ahí»). Ahora bien, como esos *modos de ser*, así como el *ser en general* y el *ente en general (entidad)* están patentes para el *Dasein*, ellos son en cuanto están patentes, y esto es posible sólo mientras exista fácticamente el *Dasein*, el cual es el ente que existe en la patencia (ver GA 2; 212, 230). La expresión «hay ser» significa, según esto: *el ser está patente*.



Esto significa implícitamente que el ser y los entes son semejantes o análogos, pues todos ellos son «entes» en sentido amplio, en cuanto están *no-ocultos* para el *Dasein* humano, si bien en modos diversos, el estar-descubierto y el estar-patente. Sin embargo, esa diversidad no aclara completamente su diferencia, pues tanto el *Dasein* como el ser están patentes, de modo que el lector que comienza a estudiar *SyT* no logra precisar a primera vista en qué se diferencian el ser-ahí y el ser en general. Un primer paso por ese camino puede consistir en señalar que los fenómenos de ser están patentes para nosotros *como horizonte* de la temporalidad, mientras que el *Dasein* en tanto ente y los entes no-humanos están patentes o descubiertos *a partir de* ese horizonte. El horizonte de ser es lo que posibilita, es el *fundamento* del estar descubiertos los entes no-humanos y de la patencia del *Dasein* para sí mismo, y por cierto cada uno respecto de *lo que (Was)* él es. En esto yace una diferencia entre ambos: mientras que el ser es patente por sí mismo, el ente está descubierto gracias a la patencia del ser (ver Rosales 1993).

Pero en lo anterior hemos sugerido ya que el ente también es, en dirección inversa, fundamento del ser. En efecto, según *SyT* sólo hay ser mientras existe la patencia, y ésta sólo existe mientras existe el ente humano. Además, el hombre sólo puede existir mientras los entes naturales le brindan suelo y sustento, de suerte que ellos son indirectamente también fundamentos del ser. Todos los entes pueden ser tal fundamento respecto de la *existencia fáctica (Daß)* del ser, porque ellos no se agotan en estar no-ocultos, sino que son independientes de su «verdad». Con esto hemos mostrado que para *SyT*, ser y entes son análogos en un sentido y en el otro son diversos entre sí. Tanto el ser como los entes son fundamentos uno del otro, pero fundamentos diferentes, el ser en tanto fundamento de que los entes estén no-ocultos, cada uno respecto de *lo que* él es (de su esencia); los entes, por su parte, en tanto fundamentos de la *facticidad* (existencia) del ser.

Todo esto explica por qué la primera mención impresa de la diferencia ontológica tiene lugar en el tratado de Heidegger: *Sobre la esencia del fundamento (EF)*. Ese texto considera también ambos

aspectos, tanto la *diferencia* de ser y ente en cuanto fundamentos contrapuestos, como la *analogía* de los mismos.

- 1) Su tercera sección esboza la controversia en la cual esos dos fundamentos se contraponen en cuanto tales uno al otro en la patencia del *Dasein*. Por un lado, el ser *se sobreexcede* en posibilidades de patentizar y descubrir al ente, y con ello tiende a tener un poder ilimitado sobre éste. Por otra parte el ente, en tanto *suelo* independiente de nuestra existencia, se opone a esa pretensión, y *sustrae* al ser algunas de esas posibilidades. En tal sobreexcederse (*Überschwung*) y sustracción (*Entzug*), ser y ente se diferencian uno del otro y a la vez se posibilitan entre sí. La lección *¿Qué es metafísica?* expone otro modo en que esa diferencia y unidad están patentes, al tratar la contraposición entre los entes y el ser como nada.
- 2) Hacia el final de esa misma tercera sección de *EF* (*EF*; 50-1) Heidegger toca de manera expresa la *analogía* de los modos de fundar y con ello, indirectamente, la analogía de los fundamentos mencionados, y señala en qué modo ellos se fundan a su vez en la temporalidad de nuestra trascendencia. Después de indicar que la esencia del fundamento no es un «género universal», y sugerir con ello que tanto «fundamento» como «fundar» no son palabras sinónimas, el texto señala que la expresión «fundar» tampoco es homónima, pues los modos de fundar que constituyen la trascendencia del *Dasein* son idénticos entre sí, en tanto *se corresponden unos a otros en un respecto*, a saber: el *cuidado por la constancia y la consistencia* (*EF*; 50-1). Correspondencia (*Entsprechung*) es *analogía*. Finalmente, ese texto sugiere entonces que tanto la unidad analógica de esos modos de fundar como su diferencia se fundan en la trascendencia temporal del *Dasein*. Este es el punto más extremo a que llega el autor en esta cuestión fundamental dentro de la perspectiva de *SyT*.¹

¹ Todos estos temas han sido tratados en mi libro *Transzendenz und Differenz* (La Haya 1970), capítulos 19 C y 20. Además, el capítulo 12,



3. Dos problemas acerca de la diferencia ontológica

En el volumen 67 de la *GA*, aparecido en 1999 bajo el título *Metaphysik und Nihilismus*, está contenido el tratado «La superación de la metafísica», escrito según indica el editor (*GA* 67; 269) en 1938-39. Ese texto comprende una introducción y dos «secuencias». La primera de éstas comienza con una serie de reflexiones (numeradas del 65 al 76), que lleva por título «La diferenciación». Ellas, especialmente las que llevan los números 65, 66, 67, 69, 70, 73 y 74, se ocupan de problemas que surgieron para Heidegger al preguntar por la diferencia ontológica en *SyT* y *EF*.

El problema fundamental es esbozado en la reflexión 65 (*GA* 67; 74-75). Cuando se trata de pensar esa diferencia, surge un aprieto y una forzosidad. «El *aprieto* consiste en que el ser es siempre algo irrepresentable, donde “representar” significa hacerse una imagen y tenerla delante de sí como un ente, toparse así pues directamente con el ser como con una cosa presente en algún lugar» (*GA* 67; 74-75). «La forzosidad, en cambio, consiste en que de antemano y debido ya a la intención del pre-sentar [poner delante], el ser es puesto al mismo nivel que el ente, de tal modo que, antes de su ejecución y a través de ella, se renuncia ya a diferenciarlos» (*GA* 67; 74-75). Ello revela que, debido a la esencia del pre-sentar así como del ser y el ente, no es posible pensar la diferencia de estos a través de una pre-sentación.² Esas dificultades conducen a la pregunta: «¿Es en absoluto posible aprehender al ser en sí mismo como algo diferente del ente y (ello) de qué modo?» Las

titulado «La conexión de los modos de ser y la pregunta por la verdad en general», pone de relieve la analogía implícita de esos modos (*Realidad* y *Dasein*) con el propósito de hacer expresa la diferencia entre ser en general y ente (entidad) en general.

² Traducimos aquí *vor-stellen* como «pre-sentar» y «pre-sentación», porque Heidegger separa esa palabra en sus componentes para hacer expreso el significado literal de la misma: un ver o pensar que pone lo conocido como una cosa ante el cognoscente. «Sentar» significa también en español: poner y establecer.

Contribuciones (GA 65) contienen pasajes análogos, que apuntan a las deficiencias de la pregunta inicial por la diferencia ontológica (GA 65; 250-51, 465ss, 466-68). Todo esto indica que la dificultad encerrada en la versión de la diferencia presupuesta en *SyT* y expuesta en *EF*, concernía a la *patencia* o *verdad* adecuada a los diferentes, y que esa dificultad atañe a la vez *al ser*, puesto que es éste el que no puede ser puesto como un ente delante del conocer.

Esa dificultad va acompañada por otra, no menos importante, pues atañe a la *noción misma de diferencia*. La pregunta por la diferencia encierra ya una decisión acerca de *la esencia del ser mismo*, pues ella presupone, como hemos dicho, que ambos *son*. En efecto, la diferencia, en su sentido tradicional, es una distinción que no separa simplemente cosas diversas en cuanto tales, sino sólo aquellos diversos que se distinguen unos de otros respecto de algo común a ambos. De este modo distinguimos al amarillo y el azul respecto del género «color», bajo el cual ambos caen. Los diferentes son especies de un mismo género o individuos de la misma especie. Según esto los diferentes son en parte *diversos* entre sí, en parte son *lo mismo* respecto de su género o especie. Si al preguntar la diferencia entre ser y ente, se toma el término «diferencia» en ese sentido estricto, esa pregunta implica justamente que ellos son lo mismo en un respecto, a saber, en tanto «entes». Esa tesis acerca de la diversidad y la diferencia proviene de Aristóteles, en su *Met.* libro *Iota*, cap. 3.³ Esto significa que la interpretación del ser como *diferente* del ente implica que *él es un cierto ente*, como lo admite el pasaje citado de *SyT* (GA 2; 212). Si el ser fuera, sin embargo, algo completamente *diverso* de todo ente, entonces el preguntar por la diferencia encerraría una aporía, pues ella negaría tácitamente aquello por lo cual inquiere. Si bien el texto comentado de GA 67 no dice esto en forma expresa, buena parte de sus reflexiones insisten en denunciar a la tradición por pensar al ser como un ente.

³ Ver capítulos: 4, 8 y 9.



En efecto, las reflexiones mencionadas de GA 67 (65, 68, 69, 71, 72, 73) señalan que pensar al ser como un ente es *la esencia de la metafísica misma*. El ser es concebido las más de las veces como causa primera o fundamento del ente (65, 66). A la vez se piensa al ser como el universal más alto respecto de los entes (74), o se lo piensa a partir del ente, como lo otro respecto de éste, así pues como un complemento o apéndice del mismo (69). Este es el caso cuando se concibe eso otro a través del acrecentamiento del ente hasta llegar a lo infinitamente grande (el universo, o Dios como ser infinito) o a través de su disminución hasta lo infinitamente pequeño (el elemento subatómico) (67). A pesar de esto Heidegger dice ocasionalmente en su última época, que el ser es *más ente que* el ente: S 41, H 113, B 266 y 244.

Es evidente que Heidegger ha cobrado conciencia creciente de las dos dificultades mencionadas en una época posterior a la publicación de *SyT*, pues de lo contrario esa obra y los escritos subsiguientes, al menos hasta 1930, no habrían mantenido la concepción de la diferencia ontológica antes expuesta. Ese descubrimiento plantea dos tareas decisivas: 1) Es necesario determinar *cuál sea la potencia adecuada al ser mismo*. 2) Es necesario decidir si es posible seguir manteniendo la diferencia al interior de la analogía, según la cual ser y ente son ambos «entes», aunque en sentidos diversos –o si, por el contrario, hay que abandonar esa analogía-diferencia y *concebir al ser de tal manera que él no sea en ningún respecto un ente*.

4. Caminos diversos hacia el giro

¿Cuál de esas dos tareas fue la decisiva en la solución de los problemas planteados? Heidegger sugiere la respuesta en la reflexión 65 (GA 67; 75) del mismo texto: «*Nombrar – aclarar y a la vez revocar la distinción* en el sentido de una objetivación, de una diferencia». Esto alude a los pasos dados por Heidegger al mencionar la diferencia, al explicarla y luego al dejarla de lado por albergar el peligro de *objetivar* al ser como un ente objeto. Las palabras siguientes sugieren la *Kehre*: «[en ello era] esencial que el

ser es irrepresentable; el derrumbe». Heidegger tomó en efecto la diferencia ontológica como «pasarela» o puente (*Steg*, n. 73) para pasar de la metafísica a la otra ribera (al «otro comienzo»). Esa pasarela era «una última señal para dar vuelta (*Umkehr*) y alejarse (*Wegkehr*)» de la pregunta por la diferencia (GA 67; 75). Así pues, la solución a los problemas tratados proviene *sobre todo* de una nueva concepción de la *verdad* del ser.

Ahora bien, si el ser no es objetivable ni representable, entonces él se encuentra, al menos en ese sentido, *oculto* para los correspondientes modos de pensar. Heidegger ha recalcado repetidamente que su experiencia del encubrimiento y la no-verdad fue el motivo fundamental de *SyT* (GA 9; 328). Esa obra no sólo exploró ese fenómeno en muchas direcciones, sino que determinó la verdad como des-cubrimiento a partir de un ocultamiento previo. Pero esos esfuerzos se limitaron hasta 1930 a considerar diversas formas de ocultamiento *relativo*, especialmente respecto del ser, pues como el origen de la patencia reside, de acuerdo con una tradición milenaria, en el alma o la subjetividad, el *Dasein* no puede proyectar posibilidades de ser y a la vez ocultarlas de manera *absoluta* o extraerlas de un ocultamiento *total*. Sin embargo, Heidegger había fracturado implícitamente esa tradición, al *insertar la idea de la verdad como no-ocultamiento en el marco de la perspectiva trascendental de SyT*. En ello se encontraba larvado un conflicto entre la exigencia (contenida en la idea de la verdad como no-ocultamiento) *de que las posibilidades de ser procedan de un ocultamiento originario* –y la tradición de la filosofía trascendental moderna, *según la cual ellas provienen de la trascendencia del Dasein*. Ese conflicto permaneció latente en *SyT* y en los escritos de los años subsiguientes hasta 1930, mientras Heidegger se ocupaba de la verdad en lucha con el ocultamiento *relativo* en el sentido de la falsedad y de la apariencia. Pero su lección sobre *La esencia de la verdad* en Platón, del semestre de invierno 1931-32, que interpreta el mito de la caverna (*República VI*), plantea el problema de aquella verdad de las ideas platónicas, que debería emerger de un ocultamiento *originario y absoluto* (ver GA 34; 93). En realidad Heidegger se plantea y resuelve en ese



marco un problema únicamente suyo, ajeno al pensamiento de Platón (ver Rosales *UeD*; 260-4).

El conflicto entre la idea de la verdad como des-ocultamiento y la perspectiva trascendental de *SyT* ha sido el camino hacia el giro que hemos señalado hasta ahora en nuestros diversos escritos sobre la cuestión (ver Rosales 1970 (epílogo); 1974; 1984; 1991; 1995; 1996; 2006). La reciente publicación del GA 67 sugiere implícitamente que ese camino, así como el que parte de la pregunta por la diferencia entre ser y ente, son impulsados por *motivos diversos, pero concordantes*, pues conducen al mismo punto, lo cual muestra a la vez *la unidad* entre mis interpretaciones anteriores sobre el giro y la presente. Esto concuerda además con el pasaje de las *Contribuciones* (GA 65; 451 ss), que menciona la crisis de *SyT* y los tres caminos emprendidos por Heidegger para resolverla. Según ese texto, *SyT* corre el peligro de concebir al ser en cuanto algo que puede ser conocido como un *objeto*, así pues, como un ente. Para evitarlo fue necesario 1) *retener*, es decir, no publicar la interpretación temporal del ser, que había sido ya elaborada en una primera versión de la tercera sección de la primera mitad de *SyT*, y la cual albergaba justamente ese peligro; 2) pensar de nuevo la *patencia del ser*, con independencia de aquella interpretación, y 3) *saltar* por diversos caminos hacia «la esencia del ser», con una nueva inserción en la historia del pensamiento: «la referencia al comienzo, el intento de clarificar la *aletheia* como un carácter esencial de la entidad misma, *la fundación de la diferencia del ser y el ente*» (GA 65; 451 ss, las cursivas son mías). La palabra «salto» significa en ese contexto un movimiento que rompe abruptamente con la posición antes lograda y conduce a una nueva. La «referencia al comienzo» alude a la necesidad de pensar la patencia del ser a partir de los primeros pensadores griegos. Los otros dos caminos coinciden con los dos motivos del giro que acabamos de mencionar (ver Rosales 1995).

5. La nueva concepción de la *diferencia*

¿Arroja ese resultado acerca de la verdad del ser la luz que se buscaba para solucionar el problema de la diferencia? Ciertamente, pues esa respuesta sobre su verdad indica que *el Ser está originaria y absolutamente oculto, y no debido a la flaqueza de nuestro entendimiento finito, de suerte que su descubrimiento no puede ser una ejecutoria del Dasein, sino que tiene que ser cumplida por el Ser mismo a favor del hombre*. ¿Y si el Ser es así, en qué ha de consistir entonces su diferencia respecto del ente? ¿Seguirá siendo ella la analogía-diferencia entre dos «entes» o, en caso contrario, algo diverso?

Ese giro significa, en primer lugar, un nuevo punto de partida: el Ser no es un objeto que recibiera su claridad de nuestro pensar, cuando éste, como una luz exterior al Ser, se refiere a él, sino que *el Ser mismo es su propia verdad*: a saber, un descubrirse a partir de un ocultarse originario. Heidegger llama a ese movimiento el *Ereignis*, el acaecer apropiador. La escisión entre el ocultarse y el desocultarse del Ser es una *diversidad interior* del mismo. Esa alteridad tiene un carácter dinámico, es la pugna entre dos potencias que se fundan y des-fundan una a la otra y a través de esa pugna se posibilitan entre sí.⁴

Esa nueva determinación del Ser implica, además, una nueva noción de *ente*. Si Ser y ente han de seguir siendo *diversos* en algún sentido, el ente propiamente dicho ha de ser *lo contrario* de tal Ser: esto es, *aquello que no tiene en sí mismo ninguna fuente de patencia y que no se conoce a sí mismo*, sino que recibe su patencia del ser, a saber: las *cosas*. Su origen es llamado por Heidegger la *tierra*, en recuerdo de la antigua noción de *physis*. Las cosas vienen a mostrarse en la patencia del ser, a partir de la tierra como un origen que las alberga y las retrae a su oscuridad (ver *H*; 36). Por esto, la nueva versión de la diferencia ha de ser una «relación» *entre el ser como verdad y el ente como lo no-verdadero*,

⁴ Sobre la interpretación de la *philia* en Heráclito ver GA 55 y Rosales 1993.



el cual puede, sin embargo, ser patente, es decir: llegar a ser ente, cuando viene a mostrarse en la patencia del ser. Ello implica que las cosas, que a partir de entonces llamamos entes, son por sí solas y antes de penetrar en el claro patente *sin-ser* (*seinlos*) (ver GA 70; 121 ss). Y lo que ingresa así en esa zona de claridad, puede también salir de ella.

Esa reforma en las nociones de Ser y de ente hace posible que Heidegger pueda expresar la extraña tesis, de que *sólo el Ser es y que el ente no es*.⁵ Esto nos indica hasta qué punto llega la modificación de lo que en EF era llamado la diferencia ontológica. Si «diferencia» significa en sentido tradicional una separación entre cosas diversas que tienen, sin embargo, un género o especie en común, entonces la nueva relación entre ser y ente no puede ser llamada propiamente diferencia, sino mera *diversidad*. Entre el Ser y el «ente», en cuanto *sin-ser*, no hay entonces *ninguna analogía*. Y si Heidegger la llama ocasionalmente «diferencia», por ejemplo en su conferencia sobre «La constitución onto-teológica de la metafísica» (*luD*), esa palabra tiene entonces una nueva significación.

Esa nueva «diferencia» no es sólo una distinción realizada por el filósofo, sino que ella acaece originalmente en el Ser. La reflexión número 70 (GA 67), que tiene por título «*La distinción del ser contra el ente y la diversidad de ambos*», reza de la manera siguiente: «Se podría decir que ellos son infinitamente diversos –abismalmente diversos– escindidos por el abismo, que es el Ser mismo. Y a pesar de ello precisamente: el ser *del* ente y el ente *en* su ser».

Ese pasaje no dice que Ser y ente sean diferentes, sino algo más radical: ellos son *diversos*. Lo que hace posible esa diversidad es

⁵ Ver los siguientes pasajes de Heidegger: «que el Ser y sólo el Ser *es* y que el ente *no es*». «Únicamente el Ser *es* y por esto no es jamás un ente y menos que nada el sumo ente. Pero el ente *no es*, y precisamente por esto el pensamiento que olvida al Ser y piensa la entidad, atribuye ésta [al ente] como la propiedad más universal» (B; 472). «En cambio, expresar que “el Ser *es*” no dice *del* Ser algo que *se añade* generalmente a él, “sino dice el Ser mismo desde él mismo”» (B; 473). Sobre los enunciados tautológicos en Platón ver Krämer 1996; 225.

el Ser mismo, el cual, escindido en su ocultamiento y su patencia, es en sí una *distancia*, gracias a la cual los entes están alejados de él por un abismo. Al igual que *abyssus* en griego y *abyssos* en latín, la palabra «*Abgrund*», con la cual Heidegger se refiere al Ser, significa *sin fondo, sin fundamento o suelo*. Él es fundamento en tanto es en cada caso un mundo epocal, es decir, la patencia espacio-temporal de uno u otro modo de *ser-ente* (entidad), la cual funda la patencia de los entes. Pero tal fundamento es sin fondo e insondable, porque su origen permanece oculto. La palabra «*Ab-Grund*», *des-fundamento*, expresa ambas cosas: el Ser como fundamento y a la vez sin fondo.

De tal modo Ser y ente no se refieren de manera inmediata uno al otro, sino que están abismalmente alejados uno del otro (B; 477). Su divergencia no acaece por ello al interior del origen oculto del Ser, sino en el mundo. Según la conferencia «La constitución onto-teológica de la metafísica», la «diferencia» consiste en un movimiento, en el cual el Ser, esto es su patencia epocal, *sobreviene (überkommt)* a aquello que sólo a partir de ese momento se convierte en ente, mientras que éste, en un movimiento recíproco, se alberga en la patencia, *llega a ésta (ankommt)*. Y como Ser y ente son diversos, el uno como poder patentizador, el otro como tendencia al ocultamiento, ese acaecer es una «diferencia» en el sentido de una *disputa (Austrag) entre mundo y tierra*. En ello resuenan ideas semejantes, ya anunciadas en la tercera sección de *EF* y luego en las conferencias sobre el origen de la obra de arte.

¿No es problemático afirmar que el Heidegger tardío concebía a la diferencia ontológica como una disputa entre mundo y tierra, puesto que esta última designa sólo los entes no-conscientes, mientras que aquella diferencia debería abarcar todas las clases de entes? ¿No es por esto lo que él llama el cuadrado (*das Geviert*) su concepción definitiva de la diferencia? Ambas preguntas son importantes y la primera de ellas señala justamente un punto cuestionable en esa filosofía. Agradezco estos planteamientos a mi apreciado colega y amigo, Prof. Roberto Rubio (Santiago de Chile).



Heidegger ha pensado de hecho hasta sus últimos años la diferencia como disputa entre mundo y tierra. Esa idea aparece por primera vez en «Sobre el origen de la obra de arte» (1935), donde la tierra es caracterizada como el origen de los entes no-conscientes (a saber, tanto de las cosas naturales, meramente corpóreas o vivientes, como de los artefactos) (ver *Holzwege* 31, 34-35-38, 42-43). En los *Beiträge* (1936-38) puede leerse: «Si consideramos a la distinción entre Ser y ente como apropiación del *Da-sein* y alojamiento (*Bergung*) del ente» (*Beiträge*; 274) en el *Da* (*Beiträge*; 273). Y en la página 275: «Aquí hay que recordar que el alojamiento es la disputa de la pugna entre mundo y tierra». Tan sólo cuando el mundo (la patencia del ser epocal) se alberga en el «ente», llega éste a ser ente (ver *Beiträge*; 54; 29); es decir, «ingresa» en la patencia como ente «en cuanto tal» (*Beiträge*; 273). Esa misma teoría es expresada, como acabamos de indicar, en «La constitución onto-teológica de la metafísica» de 1957.⁶ Si bien esos textos hablan del ente sin más, se refieren sólo a los entes no-humanos, naturales o artificiales, a los cuales las conferencias sobre el arte (*Holzwege*; 36) y los textos titulados «La cosa» y «Construir-habitar-pensar» llaman simplemente *las cosas* (VuA, 1951).

¿Por qué al hablar así de la diferencia no toma en cuenta Heidegger todos los restantes entes? Ello se funda, a nuestra manera de ver, en dos razones no hechas expresas por él. A) La primera de ellas ha sido expresada anteriormente: lo que es propiamente diverso del Ser es la cosa. B) Si bien los «dioses» y los hombres son diversos del Ser, *o no son entes o provienen parcialmente del Ser*. En efecto, los «dioses» *no son* (*Beiträge*; 244, 437-38), no son entes ni no-entes (*Beiträge*; 244), y surgen de la verdad del Ser (*Besinnung*) (GA 66; 235-6), por lo cual «son» al parecer «seres» singulares hechos de pura patencia, sin nada corpóreo-terrenal. Por lo demás, si bien Heidegger reconoce que los «dioses» son un elemento estructural de la patencia, advierte expresamente que al

⁶ Ver además el protocolo a la conferencia «Tiempo y Ser» (1962; 40-41).

hablar así, desde un mundo indiferente a lo divino, no afirma nada sobre la existencia de un Dios o de muchos dioses (B; 437ss).

Por otra parte, el hombre no es un mero ente «terrenal», sino un cierto intermedio (*Zwischen*) entre el Ser y los entes (*Beiträge*; 342-43, 296-97, 300-01), de manera que, en tanto patencia (*Da*) albergada en la «tierra» (*Beiträge*; 482-483), o corporeidad albergada en la patencia, el hombre no puede ser lo propiamente diverso del Ser. *Por todo esto, el hombre y los «dioses» son ciertamente diversos del Ser, pero esa diversidad no es la escisión radical entre el Ser y lo carente de ser.*

Por esas dos razones, el cuarteto constituido por el «cielo», la tierra, los hombres y los «dioses», del cual habla Heidegger en un lenguaje mítico en escritos de su última época,⁷ no puede ser una nueva interpretación de la diferencia ontológica. Además, mundo-tierra o el par «cielo-tierra», que parece sustituirlo a veces (*VuA*; 150, 201), son diferenciados por Heidegger claramente del otro par, en tanto aquellos se relacionan a través de su *disputa* (*Austrag*), mientras que los hombres y los «dioses» se *responden* (*Entgegnung*) unos a otros (ver *GA* 65, 310; *GA* 66, 15).

Heidegger insiste en diversos pasajes en que la tradición *no ha fundado* la diferencia ontológica y se atribuye a sí mismo tal fundación (ver *GA* 67; 73). La disputa entre mundo y tierra se funda, ciertamente, en el Ser como pugna originaria entre su ocultarse y su patentizarse. ¿Pero en qué sentido es él precisamente tal fundamento? La disputa entre mundo y tierra puede expresarse en una proposición negativa, cuando decimos: la entidad *no es* el ente, etc. Pero ¿cómo es posible el *no* y la *negación*, cuál es su origen? El ocultarse no sólo da origen al claro patente, sino que *se manifiesta como ocultamiento al interior de éste*. Esa patencia del ocultamiento es, por un lado, la *escisión entre* uno y el otro (*Unter-Scheidung*: inter-cisión o entre-corte), y por el otro, *una separación que, en cuanto patencia, mantiene patentes a los así separados, y con ello los une, pues de lo contrario la escisión misma no*

⁷ Por ejemplo: *Beiträge*, 310; *VuA*, 145ss; *UzS*, 21 ss.



sería patente. Esa patencia del ocultamiento separa y a la vez une lo separado. Por ello Heidegger la llama *lo Mismo o la Inter-cisión*, o simplemente el «Entre». Ese fenómeno es el No. Esa patencia funda la posibilidad de la diferencia ontológica y de toda otra separación-uni6n, que la filosofa tradicional ha pensado en la *dial6ctica*. Pero esa separaci6n-uni6n no es, como en Hegel, la identidad de los extremos contradictorios, sino la *copertenencia de diversos*, en primera lnea: de Ser y ente.⁸

6. Apreciaci6n crtica de la nueva versi6n de la diferencia

La respuesta que Heidegger ha dado con su *Kehre* a los problemas de la diferencia ontol6gica provoca, como es habitual en la filosofa, nuevas dificultades y problemas, que hemos de esbozar como conclusi6n.

1) ¿Ha dejado Heidegger realmente atrs la teorfa de la diferencia como analogfa, o *recae ella mAs bien en una diversa forma de la misma*? Segun su pensamiento tardio el Ser en cuanto su verdad es el *ocultarse en vfas hacia la patencia y la patencia a partir del ocultamiento*. Por otra parte, el ente (terreno) es lo *verdadero* en tanto 6l es *des-ocultado por el Ser a partir de un encerramiento originario*. Segun esto Ser y ente tienen en el fondo algo *en com6n*: la *movilidad* entre el ocultamiento y la patencia. Tanto el uno como el otro son *verdaderos*: no-ocultos o desocultados. Lo diverso entre ellos, es que mientras el Ser es verdadero *por obra de s6 mismo*, el ente lo es *gracias al Ser*, y que el ocultamiento del Ser y el encerramiento del ente natural son diversos uno del otro (ver Rosales 1993). Eso com6n, el ser-verdaderos en tanto ser-descubiertos a partir de un encubrimiento original,

⁸ Sobre la expresi6n lo Mismo o la Inter-cisi6n ver SvG, 152, 113; UzS, 242; VuA, 193, 220-1; WhD, 24-5. Sobre las resonancias hegelianas de esa cuesti6n ver *Principios del pensamiento*, GA 79; 81 ss. Al cual perteneci6 originalmente la conferencia «El principio de identidad» (*IuD*), publicada con la conferencia sobre la diferencia. Ver *IuD*; 15, 34, 41, 61.

no es un género, pues ellos *se diferencian* ciertamente respecto de él, pero no son especies coordinadas y situadas al mismo nivel, porque el uno es fundamento del otro. En consecuencia, lo que ha logrado Heidegger en su pensamiento tardío es transformar solamente la diferencia ontológica de su primera época y recaer de nuevo en una suerte de analogía entre los diferentes. Ello nos conduce a preguntarnos, si es en general posible construir una dualidad de diversos que sean sólo tales y no tengan nada en común, o si ese intento demuestra que tal camino no lleva a ninguna parte.

- 2) *¿Cómo puede hablarse sobre algo que se tiene por totalmente oculto? ¿No implica su ocultamiento que es imposible decir algo sobre él?* Es problemático que podamos conceptuar al Ser como aquello que está absolutamente alejado del ente, al decir que está más allá de la patencia, pues cuando hablamos sobre lo oculto o no-patente, sin darnos cuenta lo introducimos, al menos como bosquejo, en la patencia. Además, en ese caso abarcamos a ambos, al ocultamiento y a la patencia, como algo *patente* y gracias a esto común podemos *diferenciarlos*. ¿No recaemos con ello, al menos en ese punto, nuevamente en la teoría de la diferencia-analogía?
- 3) *¿Está el Ser, de que Heidegger habla, realmente oculto, al menos en su «esencia»?*⁹ Si el Ser estuviera absolutamente oculto, no podríamos decidir si él y el ente (en sentido amplio) son semejantes o no. El hecho de que Heidegger filosofe sobre el Ser, revela que éste puede estar ciertamente oculto en un sentido, pero que por el otro *se manifiesta* o *aparece* en el ámbito patente al hombre, y por cierto en tanto *des-fundamento*. Es gracias a ello que Heidegger puede hablar de él *indirectamente*, esto

⁹ Sobre lo que permanece oculto en el Ser, ver *H* 42, 43; *SvG*, 113, 145, 149-50. Acerca de que el Ser sustrae su propia esencia, ver: *SvG*, 97, 98, 100, 108, 114, 120, 122; o su procedencia esencial: 145, 149, 150, 183-4. No se trata así pues de un vacío, sino de un ocultamiento que tiene o conserva un contenido y lo dona (*B*; 246). Acerca de la positividad de esa nada: *B*; 310, 356, 383, 388, 480.



es: a partir del ente, de sus estados y modificaciones en tanto consecuencias de aquél. Ellas sugieren mucho más acerca de lo oculto en el Ser que lo que a Heidegger le está permitido decir según su misma teoría, como queremos mostrar en las observaciones siguientes (4 y 5).

- 4) *La patencia no puede surgir de un ocultamiento cualquiera.* El mero ocultamiento *indeterminado*, es decir, la no-verdad en general, sería el extremo *contradictorio* de la patencia. Si ello fuese así, aquél sería *todo lo que no es precisamente la patencia*, y no podría ser el origen de ésta, pues de lo contrario podría decirse que ella surge de *cualquier ente*, por ejemplo de una piedra o de un zapato, o incluso de *cualquier tipo de ocultamiento* (por ejemplo, del de una piedra), todo lo cual es evidentemente absurdo. Así pues, si el claro patente surge, como Heidegger afirma, de un ocultamiento, tiene que serlo a partir de uno *completamente determinado*.

Pero si ello es así, debería decirse qué determina y distingue a ese ocultamiento de cualquier otro. Lo que determina un ocultamiento es *lo oculto* en él, y en referencia a éste podemos diferenciar entre el ocultamiento de un utensilio extraviado y el de una estrella aún no descubierta, etc. ¿Qué sería pues lo oculto en el caso que nos ocupa? Afirmar que oculto es aquí el Ser o la esencia o procedencia del Ser es casi una tautología, que no dice nada. Lo único que Heidegger puede expresar sobre eso oculto es que se trata del des-fundamento de aquello que supuestamente se origina de él: el claro patente, los entes naturales y los «seres» que, como el *Dasein* y los así llamados «dioses», ocupan un sector intermedio entre ese claro y la naturaleza carente de conciencia (la «tierra»). Si bien Heidegger reitera que el Ser no es un fundamento o causa del ente, y que su pensar se diferencia radicalmente de toda metafísica, sólo puede hablar del Ser *en tanto un (des-) fundamento*. El pensamiento de su época tardía es una «fundamentación última» de cuño especial, a saber, una que escamotea a la vez esa base y caudal último: el Ser como fundamento sin fondo.

5) Pero si el claro patente ha de surgir de un ocultamiento determinado, *es posible conjeturar al menos algo sobre la procedencia del Ser que, según la tesis de Heidegger, debería estar completamente oculto*. El Ser oculto en su oscuridad puede en efecto ser vislumbrado en otra dirección.

A) Si un ocultamiento tiene en cuanto tal que encerrar algo oculto, y éste no puede ser a su vez un ocultamiento (pues en ese caso no ocultaría nada y no sería tal), entonces eso oculto tiene que ser algo *diverso* del ocultamiento. ¿Qué puede ser eso diverso de él? Al parecer sólo resta la posibilidad de que sea o un *claro patente* (una dimensión de patencia) o *algo patentizado*.

B) Ahora bien, eso diverso no puede ser algo patentizado (pues éste es una consecuencia del Ser).

C) Si ello es así, entonces el origen del claro patente tendría que ser una patencia más alta y originaria. ¿Tal vez un «espíritu divino», como creen algunos lectores de tendencia religiosa¹⁰ o una patencia sin yo, difícil de admitir? No tratamos con esto de conjeturar lo que el Ser oculto sea en sí mismo, sino de mostrar que éste no está tan oculto como Heidegger quisiera y que sus palabras pueden permitir tales conjeturas.

Heidegger elude de propósito esa secuencia de pensamientos, no sólo porque ella lo llevaría de regreso a la metafísica que él tanto quiere eludir, sino también porque contradice sus propios supuestos. En efecto, si la oculta fuente de la patencia fuera a su vez una segunda patencia, entonces o ella no se deriva de un nuevo ocultamiento más profundo, lo cual contradiría la tesis fundamental de Heidegger acerca de la verdad como no-ocultamiento, o esa patencia surge de ese segundo ocultamiento, lo cual desencadenaría un regreso al infinito.

Al parecer, a Heidegger no le queda otra alternativa que declarar que el Ser oculto es igual a X, del cual sólo se puede

¹⁰ Lo cual es negado por Heidegger en forma expresa; ver B; 235ss, 243-4, 263, 437ss.



decir que es el (des-) fundamento de todo lo mencionado anteriormente. Sin embargo, como hemos mostrado, incluso una prudencia tan extrema no puede evitar o decir muy poco sobre lo más importante o hablar indirectamente sobre lo que el autor proclama estar oculto.

- 6) Las observaciones críticas anteriores no son manifestaciones de un intento adolescente de criticar a un pensador famoso, sino un camino hacia nuevas posibilidades filosóficas, como lo demuestra la siguiente y última observación.

Según un pasaje del texto número 67, «sólo el Ser *es*», mientras que el ente sólo *entra* al claro patente o *sale* de él. Esa tesis estaba ya contenida, al menos parcialmente, en los escritos en torno a *SyT*. Por ejemplo, *EF* (II) habla del ingreso (*Eingang*) del ente en el mundo (*GA* 9; 159). Según *SyT* (§ 43), la realidad, es decir, el *ser* del ente real sólo existe tanto tiempo como hay *Dasein* y patencia del ser, sin que ello implique que ese *ente* no existía antes de la aparición del *Dasein* o que no existirá después de que el género humano se extinga. El estar-descubierto no es causa de *que la cosa sea* y ésta no se agota en aquella patencia. Podemos decir ciertamente que la naturaleza «era» antes de nuestro *Dasein* o «seguirá siendo» después de él, pero ese «era» y ese «seguirá siendo» sólo *son* hoy en día, mientras existan el *Dasein* y su patencia. Todo esto pertenece a la diferencia ontológica, tal como Heidegger la entendía en aquella época. El texto titulado *Sobre el Comienzo* (*GA* 70; 117-123) va incluso más allá que *SyT*, al decir que lo que hoy en día llamamos «ente», antes era lo «*carente de Ser*» (*das Seinlose*), de suerte que hoy no podemos decir propiamente ni que era, ni que no era (*GA* 70; 122).

¿Pero cómo podría algo, que no *es ya en sí mismo*, entrar al cono de luz de nuestra patencia o salir de él? ¿Cómo podríamos decir hoy que el «gran estallido» (*Big Bang*) *ocurrió* hace unos trece mil millones de años, si lo que estalló en él y ese estallido mismo no tenían entonces ya un cierto modo de ser? La tesis de que el ser de un ente es su patencia actual, no explica cómo podría el

ente natural «*ser*» *en sí mismo* antes o después de la patencia del *Dasein*. Ese ser implica una *independencia* de ese ente respecto de nuestra patencia. ¿No sería necesario admitir, que la naturaleza posea ya algún *modo de ser* antes de la aparición de la patencia humana, y por cierto un ser tal que *hiciera justamente posible* que ese ente pudiera más tarde entrar en nuestra patencia y con ello ser «visible» para nuestro pensamiento?

Todas esas preguntas ponen de relieve el *límite* de un *supuesto* que, tanto el «primer» Heidegger como el «segundo», comparten todavía con el idealismo moderno: «*ser*» quiere decir en el fondo: estar patente y «no-ser» significa no-estar-patente, «verdad» y «no-verdad».¹¹ *Las preguntas que formulamos aquí, y que nos hemos planteado ya desde hace décadas,*¹² *sugieren por el contrario, que el ser en general no es el estar-patente, y que éste es más bien sólo un modo de ser, y que tanto el estar-patente del ser humano como la realidad de la cosa natural son modos de ser equioriginarios. Y si ello es así ¿en qué consiste entonces el ser en general que abarca a todos sus modos posibles? ¿En qué consiste además nuestra patencia, de modo que ella nos hace accesible, dentro de ciertos límites, lo que no se reduce a estar patente?*

Bibliografía

- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Krämer, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas: Monte Ávila 1996.
- Platón. (1992). *República*, Conrado Eggers Lan (trad). Madrid: Gredos.

¹¹ El idealismo de Heidegger es ciertamente más moderado que el idealismo radical, respecto de este punto ver por ejemplo Kant CRP A 493, 495, 496, así como Husserl, en Heidegger, GA 70, I, 105-6, 111-12.

¹² Ver respecto del problema aquí formulado: *Conciencia y Dasein* (1985), punto 5.3, en *Unidad en la Dispersión*, 128-29. Así como el Epílogo al texto *Hacia una teoría de la conciencia*, en ese mismo libro, 209-211.



- Rosales, A. (2006). Heidegger y el problema de la *aletheia*. En *Unidad en la Dispersión*. Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes (Publicaciones del Vicerrectorado Académico en coedición con el Doctorado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación).
- Rosales, A. (1996). El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades. En *Anuario Seminarios de Filosofía* 9, 175-91.
- Rosales, A. (1995). Übergang zum anderen Anfang. En *Recherches Husserliennes* 3. Bruselas, 51-83.
- Rosales, A. (1993). La diferencia ontológica en la obra de Heidegger. En *Texto y Contexto* 21, 26-41.
- Rosales, A. (1991). Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen. En *Zur phil. Aktualität Heideggers* I (pp. 118-40). Frankfurt.
- Rosales, A. (1984). Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers. En *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 241-62.
- Rosales, A. (1974). El giro del pensamiento de Heidegger. En *Estudios Filosóficos* 1.
- Rosales, A. (1970). *Transzendenz und Differenz*. La Haya: Martinus Nijhoff.

AUTORREFERENCIA PRÁCTICA Y NORMATIVIDAD*

*Alejandro G. Vigo***

El asunto que deseo abordar aquí, de un modo general y más bien programático, es tan elemental como –tal vez, por lo mismo– difícil de fijar en términos que permitan tratarlo de modo adecuado. Tiene que ver con la relación entre dos aspectos que parecen caracterizar estructuralmente a la racionalidad práctica: por un lado, su carácter esencialmente autorreferencial y, por otro, su vinculación, no menos esencial, con la dimensión de la normatividad. Ambos aspectos han sido reconocidos e integrados, de diversos modos y bajo diferentes denominaciones, por la mayoría de las teorías de la racionalidad práctica más representativas, desde la filosofía griega hasta el presente. Sin embargo, no

* Una primera versión de este trabajo fue leída como conferencia en el marco de las XLV Reuniones Filosóficas «Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad, reflexividad», organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, que tuvieron lugar en Pamplona, España, entre el 23 y el 25 de abril de 2008. Franco Volpi tuvo la generosidad de aceptar la invitación a participar en ellas. Jamás hubiera podido suponer el autor, al cursar esa invitación, que ella iba a ser la ocasión de un último encuentro con el admirado colega y querido amigo. Las referencias a la obra de Volpi contenidas en el texto estaban incluidas ya en la versión original.

** Universidad de Navarra.



resulta fácil dar cuenta de la estructura de los fenómenos básicos a los que remite cada uno de ellos, ni tampoco de la relación que los vincula.

El carácter autorreferencial de la racionalidad práctica tiene que ver, dicho de modo breve y esquemático, con el hecho de que, en y a través de su obrar, los agentes racionales –que son los únicos genuinos agentes de praxis o, si se prefiere, los únicos genuinos agentes, en el sentido más propio del término–, no sólo se refieren a aquello de lo que se ocupan y con lo que tratan de modo directo e inmediato, sino, al mismo tiempo, siempre también, y primariamente, a sí mismos. Este momento del «referirse (también y primariamente) a sí mismo» debe entenderse, más propiamente hablando, en el sentido de un cierto modo de «relacionarse consigo mismo» o de «comportarse respecto de sí mismo», como quien uno en cada caso precisamente es, y puede adquirir, por cierto, formas muy diferentes de realización, según sean los diversos tipos y contextos de acción que se considere en cada caso. Pero, más allá de esta posible variedad, constituye, como tal, un rasgo estructural de la praxis y de la racionalidad que la orienta. Más aún: puede decirse incluso que es en la presencia de un componente autorreferencial de tal índole donde se ha visto clásicamente la nota diferencial de la praxis misma, al menos, si uno se atiene a la concepción formulada originalmente por Aristóteles, que, como se sabe, es el pensador que ha acuñado, por primera vez, la noción de praxis, entendida como un concepto propio del discurso filosófico.

Por su parte, el segundo rasgo estructural de la racionalidad práctica, esto es, su vinculación con la dimensión de la normatividad, se relaciona con el hecho elemental de que la praxis, a través de la razón que la orienta, queda siempre, de uno u otro modo, sujeta a determinadas exigencias que se le imponen en la forma de «reglas» o «normas». Estas reglas o normas son, en principio, de diverso tipo y alcance, aunque todas ellas expresan algún tipo de *necesidad de índole práctica*, que, como tal, no puede reconducirse, en su origen y su estructura, al plano de los meros hechos naturales, ni tampoco al de los meros hechos lógicos. Si

se contrasta el tipo de necesidad propio de una exigencia técnica, prudencial o moral con el tipo de necesidad que caracteriza a una conexión causal dada en la naturaleza (p. ej. la relación causal entre la acción del sol y el calentamiento de una piedra expuesta a ella), por un lado, o bien con el tipo de necesidad que caracteriza una conexión lógica (p. ej. la conexión entre el antecedente y el consecuente de un condicional), por el otro, se advierte fácilmente que el caso de la necesidad propia de una exigencia práctica no puede ser homologado a ninguno de los otros dos, y ello ya por la sencilla razón de que *todas* las exigencias prácticas guardan, de uno u otro modo, relación con el querer y el obrar de los agentes racionales. Por lo mismo, se trata en este caso de reglas o normas que, para decirlo en la terminología de Kant, no se refieren a lo que efectivamente sucede, sino, más bien, a lo que *debe* suceder, aunque a veces o incluso muy a menudo justamente *no* suceda, y que lo hacen bajo la forma de exigencias, dirigidas a los agentes racionales, de obrar de tal o cual modo. Lo dicho no pretende sugerir, por cierto, que exigencias técnicas, exigencias prudenciales y exigencias morales estén caracterizadas, a su vez, por un mismo y único tipo específico de necesidad. Pero, por el momento, basta simplemente con una noción *genérica* de «necesidad práctica», opuesta, del modo indicado, a todo otro tipo de necesidad que no remita, de modo directo o indirecto, al querer y el obrar de los agentes racionales.

He dicho al comienzo que cada uno de estos dos aspectos y también su vinculación mutua plantean considerables dificultades. No podría pasar revista aquí, siquiera someramente, al conjunto de tales dificultades, ni a los posibles intentos de solución. Me limito simplemente a identificar un único problema estructural, cuya consideración provee el hilo conductor para el tratamiento que llevaré a cabo en lo que sigue. Se trata del problema relativo a lo que denominaré *la tensión entre individuación y universalidad*. Me refiero con esto a un problema específico vinculado con la estructura misma de la racionalidad práctica, que, más allá de la existencia de algunos puntos de contacto, no debe ser homologado, sin más, a problemas ontológicos como los que tradicionalmente se



denominan el «problema de la individuación» o «del principio de individuación» o bien el «problema de los universales», respectivamente. La tensión entre individuación y universalidad que se presenta en el ámbito de despliegue propio de la racionalidad práctica se advierte claramente, cuando se atiende a un hecho elemental, pero a menudo pasado, sin más, por alto: mientras el aspecto de *autorreferencialidad* pone de relieve el vínculo indisoluble que la racionalidad práctica mantiene con la indelegable individualidad del agente de praxis, el aspecto de vinculación con la dimensión de la normatividad apunta, inversamente, hacia una esfera de universalidad que trasciende al propio agente, precisamente, en lo que tiene de individuo. Explico el punto muy brevemente.

Por un lado, se tiene el hecho de que en y con su propio obrar el agente de praxis queda referido siempre, de uno u otro modo, también a sí mismo. Formulado en términos más radicales, esto quiere decir que con cada acción particular y en cada situación de acción particular, por triviales y poco significativas que en apariencia éstas pudieran ser, el agente pone siempre en juego, de uno u otro modo, también su propio «sí mismo», vale decir, su propio «ser», como el individuo que precisamente es. La praxis no se agota nunca, como tal, en el mero tratar u operar con cosas, ni tampoco en el tener que ver de diferentes modos con otras personas. Todas esas formas de trato entran a formar parte de ámbito de la praxis, sólo en la medida en que quedan situadas, por así decir, dentro del espacio de significatividad que abre la referencia del agente a sí mismo, como aquel de quien él mismo se está ocupando también, y primariamente, al ocuparse de todo lo demás.

Por otro lado, se tiene el hecho de que en la medida en que al tratar con las cosas y con las demás personas el agente trata siempre también, y primariamente, consigo mismo, justamente en esa misma medida su trato consigo mismo aparece, de uno u otro modo, sujeto a exigencias normativas que trascienden la esfera de su individualidad. Y ello no simplemente porque, en su contenido y en su pretensión normativa, dichas exigencias se refieran expresamente a cosas y personas diferentes del propio agente, sino también, y fundamentalmente, porque esas mismas

exigencias retroactúan, a la vez, sobre el modo en que el agente se refiere a sí mismo, al ponerlo frente a la necesidad de considerarse a sí mismo *también* a la luz de ellas. Desde el punto de vista de la constitución de la esfera de universalidad en la que se sitúan las exigencias normativas a las que queda sujeta la praxis, el aspecto de la referencia al propio agente individual y el de la referencia a las demás cosas y a las demás personas no deben verse como dos fenómenos diferentes, articulados de modo extrínseco, sino, más bien, como el anverso y el reverso de un mismo fenómeno unitario, cuya vigencia, por otra parte, no se limita exclusivamente al ámbito específico de las exigencias morales, sino que se extiende a todo el ámbito de las exigencias normativas que dan cuenta de algún tipo de necesidad práctica. Ejemplos sencillos, de carácter no primariamente moral, como la decisión de tomar un analgésico para calmar un dolor de cabeza, pueden servir para ilustrar el alcance de dicho fenómeno, a partir de algunas de sus formas más elementales de concreción. Quien intenta calmar su dolor de cabeza trata de cierto modo consigo mismo. El hecho de que el dolor de cabeza sea un fenómeno de índole privada en nada impide, por cierto, que, bajo ciertas circunstancias, pueda quedar inserto de modo significativo en el contexto de la praxis compartida y adquiera relevancia, incluso decisiva, dentro de él. Si quien sufre un agudo dolor de cabeza es, por caso, un cirujano que un rato más tarde va a realizar una compleja operación cardíaca, la circunstancia misma del dolor de cabeza puede adquirir una importancia decisiva, a la hora de deliberar y tomar decisiones sobre el curso de acción a seguir. En un caso como el indicado, disponer los medios adecuados para tratar con las dificultades que plantea la presencia de un simple dolor de cabeza, por ejemplo, ingiriendo un analgésico para intentar aminorar sus efectos perturbadores, puede adquirir incluso el carácter de una obligación *moral* frente a otras personas, en este caso, ante todo, frente al paciente que va a ser operado. Pero aun si faltara completamente este tipo de inserción en un contexto de acción más amplio, la propia decisión de tomar un analgésico para calmar un dolor de cabeza no puede ser correctamente interpretada, en su estructura y en su necesidad



interna, como un mero modo de tratar el agente individual consigo mismo *como individuo*, que estuviera privado de toda mediación de carácter universal. La razón es fácil de ver: mientras que calmar su dolor de cabeza puede ser un mero deseo individual del agente, el hecho de *tener que* tomar un analgésico para lograrlo da cuenta de un tipo de *necesidad práctica* que, aunque referida al querer del agente, no se funda, sin más, en dicho querer, sino que reposa al mismo tiempo, en este caso, en una conexión causal dada de antemano en la naturaleza, a saber: la conexión causal que da cuenta del tipo de efecto que produce el analgésico en un organismo *como* el del agente. Por lo mismo, se trata de una exigencia que trasciende la individualidad del agente también desde el punto de vista del ámbito de referencia de su pretensión normativa, ya que se dirige, como tal, a todo un universo de potenciales destinatarios: las personas con dolor de cabeza.

A la luz del ejemplo, y para enfatizar aún más nítidamente el aspecto de *tensión* entre universalidad e individualidad aquí presente, habría que decir que todo ocurre en estos casos como si en el trato consigo mismo el agente sólo pudiera venir comprensivamente a sí, sobre la base de un conjunto de mediaciones a través de las cosas y las personas diferentes de él mismo, y ello de modo tal que lo que, desde el punto de vista práctico, se le presenta, en cada caso, como *exigencias* a las que está sujeto el trato consigo mismo sólo puede surgir a través de tales mediaciones y adquiere así, al mismo tiempo, un cierto carácter de universalidad. Cuando el agente viene comprensivamente a sí sobre la base de tales mediaciones, ya no puede comprenderse a sí mismo como un *mero individuo*, que no cayera bajo una cierta descripción más o menos general. Por el contrario, necesariamente habrá de comprenderse a sí mismo, *a la vez*, bajo alguna descripción que le permita verse a sí mismo como un caso de aplicación de una cierta regla o norma, la cual poseerá validez también para otros casos del mismo tipo, vale decir: necesariamente habrá de comprenderse a sí mismo también *como un caso más entre otros*. Esto, que vale ya para las exigencias técnicas y prudenciales, habrá de valer también, aunque de un modo parcialmente diferente, para las exigencias morales. Pero,

por el momento, lo importante es retener que se trata aquí de un fenómeno de dos caras, en cuyo marco la doble consideración de sí mismo, como individuo y como caso de aplicación de una regla o norma, tiene lugar siempre «a la vez», vale decir, de modo conjunto o, mejor aún, concomitante.

Un indicio exterior de ello viene dado ya por el simple hecho de que el carácter universal que, desde el punto de vista de su contenido, posee una exigencia normativa no impide, sino que, más bien, presupone que, *como exigencia*, sólo pueda dirigir su pretensión normativa a todos y *cada uno* de los individuos que quedan comprendidos bajo ella, vale decir, universalmente, pero, a la vez, *de un modo distributivo, interpelándolos así en su carácter de individuos*: «para calmar el dolor de cabeza, hay que tomar analgésicos» quiere decir siempre, en definitiva, «si tú quieres calmar tu dolor de cabeza, tú debes tomar analgésicos». Considerado desde un punto de vista estructural, esto muestra que el punto de inserción para la pretensión normativa de una exigencia de carácter universal queda situado, necesariamente, en el intersticio que abre la estructura autorreferencial de la praxis y la racionalidad que la orienta: sólo en la medida en que los agentes de praxis, en cuanto agentes de praxis, tratan siempre también, y primariamente, consigo mismos, sólo en esa medida pueden constituirse en destinatarios de exigencias normativas de carácter universal, que apuntan a configurar de cierta manera, y con diferentes alcances, según los casos, también el trato autorreferencial que mantienen consigo mismos, y no sólo su trato con las demás cosas y personas, ya que éste se da siempre, en definitiva, sobre la base de aquel.

He señalado al comienzo que el rasgo diferencial de la praxis ha de buscarse, precisamente, en su carácter autorreferencial, al menos, si nos atenemos a la noción clásica de praxis, elaborada originalmente por Aristóteles. Conviene precisar ahora un poco mejor este punto, que muchas veces no se advierte con la debida claridad.

Parte de la desorientación que suele producirse aquí viene motivada por el significado predominante que han adquirido muy posteriormente las expresiones «praxis» y «práctico». En el uso



actualmente más habitual, ambas expresiones enfatizan, sobre todo, los aspectos de *eficacia causal* y de *eficiencia instrumental*, más concretamente, los aspectos vinculados con la eficaz producción de determinados efectos, a través de la implementación de determinados dispositivos. Para recapturar el sentido originario, contrarrestando el predominio de las nociones de eficacia causal y eficiencia instrumental que se perfila aquí, no basta simplemente, contra lo que se supone a menudo, con remitir al hecho de que la noción aristotélica de *praxis* está caracterizada en términos fundamentalmente teleológicos. No basta, por la sencilla razón de que la propia conexión teleológica puede estar y muchas veces está pensada sobre la base de un modelo causal subyacente que aparece definido en términos de eficacia. Mi ejemplo del analgésico apunta, precisamente, a este tipo de constelación explicativa: una conexión causal, dada en la naturaleza, adopta, al ser puesta en conexión con un determinado interés o con un determinado deseo, una cierta relevancia práctica, en la medida en que lo que cumple el papel de efecto en dicha conexión (la supresión o disminución del dolor de cabeza) aparece ahora como un «objetivo» o «fin» alcanzable, por el hecho de tenerse a disposición el correspondiente «medio», que se identifica con aquello que en la conexión causal subyacente opera como causa.

Aunque no emplea de modo expreso las nociones de «causa» y «efecto» en el sentido que suelen tener modernamente y que aquí les he dado, el propio Aristóteles se vale con frecuencia de este tipo de ejemplos, que toma muchas veces, por otra parte, justamente del ámbito médico. Pero es importante advertir que se trata de ejemplos que ilustran estructuras pertenecientes al ámbito de la *producción* (*poiesis*), y no estructuras específicas del ámbito de la *acción* (*praxis*), al que Aristóteles considera como genéricamente diferente del primero e irreductible a él (ver *Ética a Nicómaco* VI 4, 1140a2-6). Por otra parte, al menos, en el caso de la concepción de Aristóteles, la relevancia «práctica» de este tipo de contextos de carácter causal-productivo no se funda simplemente en el hecho de que la conexión causal subyacente pueda ser (re)interpretada en términos de una articulación de

medios a fines, ya que Aristóteles no restringe el alcance de la conexión teleológica al ámbito del obrar humano, sino que la extiende también al ámbito de las generaciones naturales. Más aún: desde el punto de vista que concierne al tipo de articulación de medios a fines presente en cada caso, puede decirse incluso que el caso de la producción «técnica» o «poiética» se asemeja más al caso de las generaciones naturales que al caso de la praxis misma, aun compartiendo con ésta su carácter esencialmente humano y no natural.¹ Ello es así, justamente, porque tanto en el caso de la generación natural como en el de la producción *poiética*, el correspondiente nexo teleológico no presupone, considerado desde el punto de vista de su propia estructura interna, la vinculación con un contexto más amplio de carácter autorreferencial, tal como el que pertenece estructuralmente a la praxis. La relevancia «práctica» de contextos causal-productivos como el indicado y, de modo más general, la inserción del obrar productivo en el ámbito propio de

¹ En el contexto del mundo histórico que Aristóteles tiene en vista, la producción técnica o *poiética* constituye un fenómeno de carácter poco menos que exclusivamente humano, en la medida en que el empleo de máquinas automáticas no había adquirido aún un desarrollo considerable. Los autómatas conocidos en la Antigüedad no eran tan escasos como podría, en principio, suponerse: en su *De automatis* Herón de Alejandría (s. I d. C.) describe unos cuarenta. Pero el hecho llamativo es que, originalmente, el desarrollo de diferentes tipos de autómatas tuvo en el mundo antiguo greco-latino, si no exclusiva, al menos, muy predominantemente, una finalidad restringida al ámbito de la diversión y el arte representativo, pues no se emplearon habitualmente los dispositivos automáticos desarrollados para llevar a cabo una transformación de los procesos productivos (ver Kurrer 1990, 289; Schürmann 2002, col. 357). Más allá de ello, la redefinición y la ampliación en términos no exclusivamente humanos del ámbito de la producción técnica que hace posible la transformación moderna de los procesos productivos por medio del empleo de máquinas automáticas y robots, lejos de poner en cuestión la tesis aristotélica del carácter extrínseco de la vinculación de la producción técnica con la praxis, más bien, la ratifica, y ello con una nitidez mucho mayor de la que se podía pretender alcanzar sobre la base del ejemplo provisto por la *téchne* griega.



la praxis viene facilitada, más bien, por su vinculación extrínseca con el espacio autorreferencial de comprensión que abre y en el cual se mueve el trato consigo mismos propio de los agentes de praxis. Vistas las cosas desde el ángulo que apunta a las conexiones causales subyacentes y a las conexiones teleológicas que se encabalgan sobre ellas, no resulta, pues, casual que Aristóteles trate, con mucha frecuencia, de modo paralelo el caso de las generaciones naturales y el de la producciones *poiéticas*, pero no, en cambio, el de la «acción», en su sentido más propio. Por lo mismo, tampoco resulta sorprendente que afirme que el «arte» o la «técnica» (*téchne*), que es la virtud intelectual correspondiente al ámbito de la producción *poiética*, «imita» a la naturaleza, pero no diga, en cambio, nada estrictamente comparable de la «prudencia» (*phrónesis*), que es la virtud intelectual referida al ámbito de la praxis.

En otro sitio he propuesto una reconstrucción de la noción aristotélica de praxis que apunta a poner de relieve el hecho, ya señalado, de que el rasgo distintivo de la praxis ha de buscarse en el carácter autorreferencial del entramado de conexiones de sentido que la sustenta (ver Vigo 2008; 53-86). El núcleo especulativo de tal línea de interpretación puede resumirse en dos o tres ideas fundamentales. En primer lugar, hay que aclarar que cuando me refiero a conexiones de sentido, estoy pensando en *un determinado tipo* de conexiones teleológicas, cuya especificidad viene dada por su vinculación estructural con las capacidades deliberativas y proyectivas de los agentes racionales. Dicho en términos de una distinción que se ha hecho habitual últimamente: dentro de la concepción aristotélica, es precisamente en el ámbito de la praxis donde hay genuina *teleología*, si por ello se entiende un tipo de pensamiento discursivo (*lógos*) que se mueve en el espacio de comprensión abierto por la referencia a un fin (*télos*), mientras que en la naturaleza, en general, hay tan sólo *teleonomía*, es decir, articulaciones de medios a fines meramente dadas y operativas, que pueden ser exteriormente constatadas como tales, pero cuya operatividad no descansa en ningún tipo de estructura autorreferencial del tipo que aquí nos ocupa.

En segundo lugar, se puede mostrar, de modo bastante económico, que Aristóteles considera constitutivo de toda genuina praxis el carácter autorreferencial de las conexiones de sentido en las que se sustenta, por recurso la conexión estructural que el propio Aristóteles establece entre las nociones de *prâxis*, «acción» y *proaïresis*, «elección» o, tal vez mejor, «decisión deliberada». En efecto, sólo los seres capaces de *proaïresis* son, para Aristóteles, genuinos agentes de *prâxis*. Ambas son, pues, nociones coextensivas, en lo que concierne a su ámbito de aplicación. Por lo mismo, el término *prâxis*, en el sentido técnico que le da Aristóteles, tiene un ámbito de aplicación sustancialmente más estrecho que el término «acción», tal como se emplea en nuestra lengua y en muchas otras lenguas modernas: *prâxis* no sólo no se aplica en el caso del movimiento natural no voluntario, sino que tampoco se aplica en el caso de los movimientos voluntarios de los que son capaces muchos animales, y ni siquiera en el caso de los movimientos voluntarios propios de los niños y de otras personas que, por diferentes razones, no pueden contar, a juicio de Aristóteles, como genuinos agentes de praxis.

Por último, y es el tercer aspecto a señalar, tales restricciones en el empleo del término *prâxis* se explican por el hecho de que, tal como la entiende Aristóteles, la propia noción de *proaïresis* plantea peculiares exigencias. En su uso más distintivo, la expresión *proaïresis* no remite a una decisión deliberada de carácter puntual, referida a un curso de acción particular, sino, más bien, a lo que en términos poco aristotélicos podría denominarse una suerte de *opción fundamental*: la *decisión preferencial por un cierto tipo o modo de vida*, en virtud de la cual el agente de praxis se hace cargo de sí mismo de una cierta manera, sobre la base de una cierta comprensión global de sí mismo, que provee el marco autorreferencial en el cual se insertan, de uno u otro modo, todos los procesos deliberativos, todas las decisiones y todas las acciones particulares. En este preciso sentido Aristóteles emplea, a veces, la noción de «elección de (un cierto modo de) vida» (*proaïresis tou bïou*), ya sea adecuado o no, desde el punto de la evaluación



propiamente moral.² Sólo quien, en general, es capaz de vivir de acuerdo con la propia *proairesis*, vale decir, sólo quien es capaz de hacerse ejecutivamente cargo de sí mismo, sobre la base de una cierta representación de conjunto de la propia vida, puede contar, a juicio de Aristóteles, como genuino agente de praxis.

Precisamente en este último aspecto la concepción aristotélica de la praxis ha revelado una sorprendente actualidad, por su capacidad para entrar en diálogo con aquellas teorías de la acción y la racionalidad práctica que surgieron, no sólo en la tradición continental sino también en la analítica, como intentos de superación del paradigma provisto por enfoques atomizantes y elementalizantes, de orientación más marcadamente naturalista. Lo decisivo es aquí el énfasis en el carácter esencialmente totalizador y autorreferencial de la racionalidad que orienta la acción, lo que implica reconocer, de uno u otro modo, también la esencial vinculación que la racionalidad práctica mantiene con el horizonte de la temporalidad, en general, y de la futuridad, en particular.³

² Ver *Metafísica* IV 2, 1004b22-26 de Aristóteles, donde la expresión se refiere, de modo específico, al modo de vida propio del sofista; ver también en su *Retórica* I 1, 1355b15-21 y *Refutaciones sofísticas* 12, 172b11, donde la expresión empleada es *he sophistikè proairesis*. En *EN* VII 11, 1152a15-18 Aristóteles señala que el incontinente es sólo «malo a medias» (*hemióneros*), a diferencia del intemperante, porque, aunque las acciones particulares del incontinente son frecuentemente similares a las del intemperante, su *proairesis*, en cambio, es buena. El contraste se refiere, pues, al ideal de vida que adoptan uno y otro, con independencia del hecho de que el incontinente justamente no esté en condiciones de traducir adecuadamente en obras su propia representación ideal de la vida buena. La expresión *proairesis* debe entenderse aquí, por tanto, en el sentido que remite a la elección de un cierto modo de vida.

³ Se puede mencionar aquí, entre otras, las contribuciones a este amplio complejo temático realizadas por autores como Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur, del lado de la tradición continental (ver Gadamer 1990, 317ss; Ricoeur 1983; 1986); y como Thomas Nagel, Michael Bratman y Christine Korsgaard, del lado de la tradición analítica (ver Nage 1978 esp.

Por otra parte, el papel central que desempeñan los fenómenos de autorreferencialidad práctica en la constitución de la identidad personal ha sido crecientemente reconocido también en el ámbito de la actual filosofía de la persona (ver Sturma 1997; esp. cap. VI). Por último, también la propia investigación aristotélica ha logrado hacer más justicia, sobre todo, en los últimos veinte años, al papel que juegan en la filosofía práctica de Aristóteles los aspectos referidos a la perspectiva global o totalizadora del agente de praxis sobre su propia vida y, con ello, también a la apertura a la dimensión temporal del futuro.⁴

Este panorama puede parecer excitante y, en cierto sentido, lo es. Sin embargo, muy a pesar del indudable enriquecimiento de la perspectiva en la consideración de la acción que han traído consigo, las concepciones elaboradas por varios de los autores más representativos en la discusión actual frecuentemente no han estado en condiciones, a mi modo de ver, de hacer justicia al carácter peculiar e irreductible de los fenómenos vinculados con la estructura autorreferencial de la praxis. Un primer tipo de dificultades tiene que ver aquí con la pertinaz tendencia a abordar en términos mentalistas y cognitivistas la esfera de la praxis. Ella conduce, por una parte, a describir la estructura teleológica de la acción en términos de estados disposicionales cognitivos de carácter tendencialmente objetivante y, por otra, a concebir la

cap. VIII; Bratman 1987 esp. caps. 2-6; 1999, esp. caps. 2-4; 2007, esp. cap. 2; Korsgaard 1996 esp. caps. 1-3; 2009a esp. caps. 1-2; 2009b esp. cap. 3). Desde una posición mediadora entre ambas tradiciones, también Charles Taylor ha tematizado la peculiar estructura autorreferencial de la agencia humana (ver p. ej. Taylor 1999 esp. caps. 1-2 y 4).

⁴ En la investigación aristotélica, la conexión entre racionalidad práctica y tiempo ha sido advertida con creciente nitidez, sobre todo, desde fines de los años '80 (ver Irwin 1990, 338ss; Sherman 1989, 75 ss). Para un intento de reconstrucción más amplio de las conexiones entre tiempo y racionalidad práctica en Aristóteles, ver Vigo 1996, esp. p. 249 ss.



autorreferencia práctica predominantemente sobre la base de modelos explicativos propios de la filosofía de la reflexión. Como resultado suele ocurrir que el peculiar acceso que el agente de praxis tiene a sí mismo queda reinterpretado en términos que no permiten capturar su carácter esencialmente ejecutivo, por caso, en términos de lo que sería una suerte de tematización reflexiva de sí, de carácter cuasi-objetivante.

Un segundo tipo de dificultad, no siempre desvinculado del anterior, tiene que ver con el hecho de que los fenómenos de autorreferencia práctica rara vez son abordados en el marco de un enfoque que apunte de modo primario a esclarecer su estructura, y no a satisfacer otros intereses teóricos diferentes. Me refiero, más específicamente, al hecho de que casi siempre la discusión de estos aspectos aparece combinada con discusiones más amplias referidas a problemas específicos pertenecientes al ámbito de la ética normativa. Así, por caso, ya en el propio Aristóteles las consideraciones referidas a la estructura de la «decisión deliberada» (*proairesis*), aparecen enmarcadas en consideraciones más amplias referidas a la estructura de la virtud ética y a la conexión entre ésta y la virtud intelectual de la «prudencia» o «sabiduría práctica» (*phronesis*). En no pocos de los intentos contemporáneos por abordar estas mismas estructuras se advierte un tipo comparable de superposición de planos. Así, por ejemplo, se aborda el carácter autorreferencial de la praxis sobre la base de una noción de «intencionalidad» y «planificación» que tiende a identificar, sin más, la apertura a la futuridad constitutiva de la estructura autorreferencial de la praxis, con otras estructuras o prestaciones que, como la elaboración consciente de intenciones y planes concretos de acción, se apoyan, más bien, sobre ella y la presuponen (así, M. Bratman); o bien sobre la base de una noción de «identidad práctica» que, al centrar la atención casi exclusivamente sobre el aspecto concerniente a la autoidentificación (reflexiva) bajo una o múltiples descripciones generales, no permite hacer debida justicia al papel constitutivo que juega el aspecto complementario de individuación radical, que, si mi argumento anterior resulta

convinciente, debe verse necesariamente como la contracara inseparable del primero (así, C. Korsgaard).⁵

En términos generales, lo que se suele echar de menos aquí es, en mi opinión, la conciencia metódica de la necesidad de elaborar, de modo independiente, una genuina *ontología de la praxis*, es decir, una explicación que apunte específicamente a poner de manifiesto las estructuras fundamentales que caracterizan tanto a los «objetos» y el «medio» en que se mueve la praxis, como también, y muy especialmente, a su «sujeto», sin encubrir tales fenómenos a través de la aplicación de caracterizaciones ontológicas que, por muy habituales que hayan podido llegar a ser, tienden a enmascarar la peculiaridad de lo que se pretende describir. Así ocurre, por ejemplo, cuando se interpreta el carácter del «objeto» y el «medio» de la praxis en términos de una ontología de las meras «cosas» y, correlativamente, el ser de su «sujeto» sobre la base de la representación puramente constructiva de una conciencia cognoscente que se relaciona de modo poco menos que extrínseco tanto con su propia corporalidad como con el mundo. En particular, tendría que tratarse aquí, además, de un abordaje que, al no buscar orientación unilateralmente a partir de los fenómenos propios de lo que podría llamarse el «logro» de la praxis, permita dar cuenta de las estructuras generales que posibilitan tanto dicho «logro», en sus diversas posibles formas, como también los correspondientes fenómenos defectivos, con su peculiar estructura. Así, por ejemplo, una adecuada concepción práctica del «yo» debería dar la debida importancia fenomenológica al hecho de que tal «yo» puede, a través de su propia praxis, tanto «ganarse a sí mismo» como también «perderse a sí mismo», de modo tal que esta última posibilidad, a pesar de constituir un fenómeno defectivo y negativamente calificado, desde el punto de vista normativo, debería verse, desde el

⁵ A este respecto, ver la crítica a la posición de Korsgaard en Crowell 2007, quien, siguiendo a Heidegger, enfatiza también las limitaciones y desfiguraciones que trae consigo el tratamiento de la autorreferencialidad práctica en términos de la noción de reflexión, tal como lo lleva a cabo Korsgaard.



punto de vista de la estructura ontológica subyacente, como una posibilidad esencialmente vinculada con la identidad del «yo», y ello, cuando menos, en la misma medida que el correspondiente fenómeno positivo, es decir, la posibilidad de «ganarse a sí mismo» o bien de «recuperarse a sí mismo».

Es en este punto donde, tratándose específicamente de la estructura de la autorreferencia práctica, se hace poco menos que inexcusable, a mi juicio, la remisión a la concepción elaborada por Martin Heidegger, de quien Ernst Tugendhat, uno de sus críticos más severos, ha podido afirmar que, con su concepción relativa al modo en que el «sujeto» (de praxis) se refiere a sí mismo, Heidegger ha logrado hacer transparente una estructura fundamental que debe ser necesariamente integrada en una concepción adecuada del «yo», que haga justicia al verdadero carácter de lo que tradicionalmente se ha denominado la «conciencia de sí» o «autoconciencia» (*Selbstbewußtsein*).⁶ Personalmente, estoy de acuerdo con este juicio de Tugendhat, aunque no coincido con múltiples aspectos de detalle de su reconstrucción de la posición de Heidegger. Por mi parte, me limito a señalar que, desde el punto de vista que aquí interesa, el aspecto decisivo de la concepción heideggeriana viene dado por el hecho de que en su consideración de la estructura autorreferencial de la praxis Heidegger fija centralmente la atención, justamente, sobre el momento de la individuación radical, y tematiza de modo expreso su función constitutiva de la identidad del «yo», vale decir, del «sí mismo».

Como ha sido ampliamente reconocido desde los trabajos pioneros de Franco Volpi, el modelo ontológico de la existencia humana elaborado por Heidegger debe su orientación, en no pocos aspectos centrales, precisamente a la concepción aristotélica de la praxis.⁷ Desde el punto de vista que aquí interesa, la

⁶ Ver Tugendhat 1979; 36ss; para una excelente reconstrucción de conjunto de la concepción heideggeriana del ser del «sujeto» en términos de la peculiar estructura de autorreferencialidad que Heidegger designa como «cura» o «cuidado» (*Sorge*), ver Gethmann 1993; 70-112.

⁷ Al respecto, véase Volpi 1988; véase también Volpi 1984, 90-116; 1989, 225-40.

originalidad y la radicalidad de la recepción heideggeriana de la noción aristotélica de praxis tiene que ver, fundamentalmente, con el hecho de que, a diferencia de muchos otros intérpretes, Heidegger reconoce que para hacer justicia al carácter autorreferencial de la praxis no basta con la remisión al contraste entre acciones transitivas (*poíesis*) y acciones intransitivas (*prâxis*, en el sentido distributivo-individualizante), trazado expresamente por Aristóteles: lo que hay que poner en el centro de la atención es, más bien, el carácter autorreferencial que posee la vida práctica *como un todo* (*prâxis*, en el sentido colectivo-totalizador), tal como ella comparece en la estructura de la «decisión deliberada» (*proaíresis*, en el sentido colectivo-totalizador) y de la «prudencia» (*phrónesis*). En efecto, es en este nivel básico y fundante de autorreferencia donde se pone de manifiesto la relación estructural que toda genuina praxis mantiene con la *individualidad* del agente de praxis, como aquel que en y con cada acción particular pone en juego también, y primariamente, su propio ser, vale decir: se pone en juego también, y primariamente, a sí mismo. En tal sentido, en su análisis de la estructura del plexo de significatividad constitutivo del mundo, dentro del cual tiene lugar toda posible manifestación (apertura a la comprensión) del ente, Heidegger señala que, además del conjunto de referencias teleológicas de sentido que vinculan todo lo que se muestra de dicho ámbito, hay un último «para qué», que posee una estructura diferente a todos los otros, justamente, en la medida en ya no remite a ningún ente intramundano, sino, más bien, al ser del propio «sujeto» de praxis: no se trata ya de un simple «para (qué)» (*um... zu...*), sino, más bien, de un «por mor de (quién)» (*worumwillen*) (ver 1986; §18 esp. 84). El «sujeto» de praxis se comprende a sí mismo y comprende a todo aquello de que se ocupa, de uno u otro modo, siempre sobre la base de un cierto proyecto de *su* propio ser *como individuo*, es decir, como quien *en cada caso* es y tiene que ser. Los fenómenos de delegación de la propia individualidad en el anonimato del impersonal y de la caída desde sí mismo hacia el ente que es asunto de la ocupación cotidiana dentro del mundo, lejos de poner en cuestión la función constitutiva del «sí mismo»



individual que desempeña el momento de la autorreferencia práctica, más bien, la presuponen, y la ponen de manifiesto con peculiar nitidez (1986; §9, 42ss, §27 esp., 129 ss). Por ello, Heidegger piensa que la autorreferencia práctica, en el sentido preciso que remite al propio ser del «sujeto» individual de la praxis *como individuo*, provee el punto último de anclaje de la significatividad del «mundo», en el sentido existencial, no cosmológico, del término (1986; §18 esp., 85ss).

Siendo ésta precisamente la tendencia fundamental de la concepción heideggeriana, no puede llamar demasiado la atención el hecho de que en su recepción de la filosofía práctica de Aristóteles Heidegger practique conscientemente una estrategia de ontologización y radicalización, cuyo precio consiste, entre otras cosas, en dejar interpretativamente de lado los aspectos que justamente dan su peculiar coloración a la ética aristotélica, a saber: la temática referida a los hábitos y las virtudes, por un lado, y a la conexión entre las virtudes y la felicidad, por el otro. Como es evidente para cualquier lector atento, en manos de Heidegger, la concepción aristotélica de la praxis adquiere una inflexión claramente diferente, de marcado corte existencial, en virtud del énfasis puesto en los aspectos que se conectan con la irrevocable facticidad del «medio» de la praxis y con la indelegable individualidad de su «sujeto». Las fuentes para la recuperación heideggeriana de los aspectos vinculados con el momento de individuación radical, en el marco del tratamiento de la estructura autorreferencial de la praxis, no se encuentran ya en el propio Aristóteles, sino, más bien, como lo muestra la amplia evidencia textual ahora disponible, en la concepción cristiana de la existencia, tal como ésta queda articulada originalmente en San Pablo y San Agustín y aparece, de manera diferente, también en Kierkegaard, por un lado, y, por otro, en la concepción kantiana de la conciencia práctico-moral (*Gewissen*), de la cual Heidegger rescata interpretativamente los aspectos referidos al momento originario e indelegable del hacerse cargo ejecutivamente de sí mismo por parte del «sujeto» individual, pero rechaza enérgicamente los aspectos derivados de la orientación, a su juicio, falsificadora, a partir de la representación, de origen

jurídico, de la «ley» y del así llamado «foro (o tribunal) interior».⁸

Dejo de lado, por el momento, la cuestión de si el modo en que Heidegger lleva a cabo esta recuperación del momento de individuación constitutivo de la autorreferencia práctica, en su ejemplar radicalidad, no incurre, a su vez, en el riesgo de un estrechamiento unilateral de la perspectiva, que ya no permite hacer debida justicia al papel que cumple el momento complementario de universalidad. A este punto volveré, de modo muy breve, al final. Pero antes me detendré en algunos aspectos referidos a la estructura misma de la normatividad y su conexión con el aspecto de universalidad constitutivo de la autorreferencia práctica.

3

He introducido al comienzo la noción de «necesidad práctica», en conexión con las exigencias normativas transindividuales, vale decir, universales, a las que queda necesariamente sujeta la praxis. Tal necesidad práctica adquiere expresión a través de la noción de «deber», empleada cotidianamente en el discurso referido a la acción humana, al obrar. Por cierto, no todo uso de la noción de «deber» queda referido al ámbito de las acciones humanas, pues se trata de una noción empleada para dar expresión también a otros tipos de necesidad, que pueden revestir un carácter natural (físico) o causal, ya un carácter lógico. Pero aquí podemos omitir, sin más, una discusión más específica de esas otras formas de necesidad. La cuestión referida al origen y la estructura del tipo específico de necesidad que adquiere expresión a través del empleo de la noción de «deber» en el discurso referido a la acción ha constituido desde siempre, bajo ésta o bien bajo otras

⁸ Para esta crítica a la interpretación kantiana del fenómeno de la conciencia práctico-moral, ver Heidegger 1986; §59, 293. Para el momento kantiano en la concepción de la identidad práctica que Heidegger elabora a la luz del fenómeno de la conciencia práctico-moral, ver ahora que dice Crowell (en prensa).



formulaciones, una preocupación central de la filosofía práctica, que se ha revelado, además, muy difícil de abordar de modo satisfactorio.

Al comienzo he operado con un contraste más o menos intuitivo entre una noción genérica de necesidad práctica, por un lado, y otras formas de necesidad, de carácter evidentemente no práctico, por el otro. Y he mencionado tres tipos diferentes de casos de necesidad práctica, correspondientes a lo que denominé «exigencias técnicas», «exigencias prudenciales» y «exigencias morales», respectivamente. También he indicado que la inclusión de estos tres tipos de exigencia bajo una única noción genérica de «necesidad práctica» no pretendía dar a entender que no hubiera, a su vez, diferencias específicas entre estos tres tipos de casos. Genéricamente hablando, estamos frente a un caso de «necesidad práctica» allí donde tenemos una exigencia que concierne al querer y el obrar de los agentes de praxis, más precisamente, en cuanto éste responde, a su vez, a lo que dichos agentes quieren y piensan. La conexión, directa o indirecta, con el «querer» de los agentes de praxis ha sido vista, desde siempre, como un elemento estructural característico de *toda* necesidad práctica. Pero lo que no resulta tan fácil es precisar cómo debe pensarse dicha conexión.

En el caso de lo que he llamado las «exigencias técnicas» parece haber una explicación bastante simple y eficaz del origen y la estructura de la necesidad práctica que las caracteriza, una vez que se reconoce el hecho de que se trata aquí de una necesidad práctica *de tipo condicionado*. Podemos volver aquí al ejemplo del analgésico, que queda expresado en la regla o norma técnico-práctica «si (tú) quieres calmar el dolor de cabeza, (tú) debes tomar analgésicos». Pongo ahora el pronombre «tú» entre paréntesis, porque me interesa llamar la atención sobre el carácter del «deber», que aparece en el consecuente del condicional. Se trata, obviamente, de una regla o norma hipotética, en la cual la obligación expresada en el consecuente sólo extiende su pretensión vinculante a quien queda comprendido bajo la condición que expresa el antecedente. La estructura esencialmente condicionada de la necesidad práctica que adquiere expresión en este

tipo de reglas o normas ha sido explicada habitualmente, de un modo altamente plausible, como originada, en definitiva, a partir de la convergencia de una necesidad de índole no práctica, que viene dada, como tal, de antemano, por un lado, y una intención de tipo volitivo-proyectivo, vinculada al querer de los agentes de praxis, por el otro. De acuerdo con este tipo de explicación, la necesidad práctica de carácter condicionado no está situada, como tal, ni meramente en las cosas del mundo, ni meramente en el querer de los agentes de praxis, sino que «surge», por así decir, en la zona de confluencia de lo dado y lo deseado: la conexión causal subyacente da lugar a una necesidad práctica condicionada, como se dijo ya, al quedar incorporada en un contexto de tipo práctico-deliberativo, dentro del cual se invierte, por así decir, la perspectiva de consideración de la secuencia que dicha conexión causal establece, de modo tal que el «efecto» aparece ahora como el «fin» que resulta posible alcanzar a través del «medio» provisto por la correspondiente «causa».

Es razonable suponer que también el tipo de necesidad práctica que caracteriza a las que aquí he denominado «exigencias prudentiales», distinguiéndolas expresamente de las «morales», puede explicarse de un modo análogo, si se admite que también en este caso se trata de una necesidad práctica de carácter condicionado. Pienso en reglas o normas como «si (tú) quieres ser más eficaz en tu trabajo, (tú) debes mantener el orden en la planificación de tus ocupaciones», o «si (tú) quieres que tus puntos de vista tengan buena acogida, (tú) debes exponerlos de modo sereno y convincente», etc. En nada importa aquí la cuestión de si las conexiones causales subyacentes poseen o no, en estos casos, un grado comparable de confirmación empírica a la que poseen en los casos correspondientes a conexiones causales de carácter puramente físico-natural. Tampoco importa decisivamente, por lo mismo, el hecho de que en el caso de muchas reglas o normas prudentiales se apunte a contextos en los cuales las conexiones causales subyacentes involucran la referencia a los deseos, las expectativas y las creencias de otros agentes de praxis. Ni importa tampoco de modo decisivo la eventual conexión que las reglas



o normas mantendrían, de modo directo o indirecto, con el fin de la propia felicidad, el cual señalaría una condición cuyo cumplimiento podría darse, de antemano, por sentado, en principio, para *cualquier* agente de praxis. Más allá de todo esto, desde el punto de vista que concierne al origen y la estructura del tipo de necesidad práctica involucrado, el rasgo decisivo que permite analogar el caso de las exigencias prudenciales al de las exigencias técnicas viene dado, como se dijo ya, por *el carácter esencialmente condicionado* de las correspondientes reglas o normas.

Mucho más difícil resulta ser el caso de las exigencias propiamente morales: ¿presentan un tipo de necesidad práctica, de algún modo, analogable en su estructura al que es propio de las exigencias técnicas y prudenciales? ¿O se trata de un tipo de necesidad práctica estructuralmente diferente? Por mucho que pueda extrañar, la respuesta que desde la Antigüedad hasta nuestros días se ha dado, de modo expreso o meramente implícito, a esta pregunta ha sido, de modo amplísimamente mayoritario, la que niega la existencia de una diferencia estructural relevante. A ello parece haber contribuido un conjunto de motivos vinculados: por una parte, la orientación básicamente teleológica de la gran mayoría de los modelos explicativos elaborados en el plano de la teoría de la acción y de la ética normativa, asociada muchas veces con la suposición de que, dado que el de la propia felicidad sería un fin atribuible a todo agente de praxis, la diferencia entre una exigencia incondicionada y una exigencia condicionada a una condición de cumplimiento universal resultaría, como tal, poco menos que irrelevante; por otra parte, el carácter altamente plausible y persuasivo de la explicación, ya comentada, que da cuenta del origen de la necesidad práctica condicionada, sobre la base de la convergencia entre una necesidad no práctica dada de antemano y una intención de carácter volitivo-proyectivo.

Este tipo de explicación, cuyo origen remoto puede rastrearse hasta el propio Platón (ver Vigo 2007; 181-201), adquiere su expresión más nítida en la concepción kantiana de los así llamados «imperativos hipotéticos». Ello no impide, sin embargo, que el propio Kant sea, a la vez, la excepción más notable frente a la

tendencia generalizada a extender el mismo modelo explicativo también al caso de la necesidad práctica propia de las exigencias morales. Como es sabido, éstas tienen, a juicio de Kant, la forma de «imperativos categóricos», que dan cuenta de una «necesidad práctica incondicionada», y no de «imperativos hipotéticos». Peter Stemmer, que recientemente ha presentado una, en muchos aspectos, notable reconstrucción de la noción de normatividad (ver 2008), piensa que el único tipo realmente comprensible de «necesidad práctica» es el de la «necesidad condicionada» (*müssen*), que puede ser reconstruida en su origen y su estructura por medio del modelo explicativo antes descrito. Por su parte, la noción de una supuesta «necesidad práctica incondicionada» (*sollen*), que Kant pretende asociar con las exigencias estrictamente morales, tendría un origen artificioso, desconectado del significado de las expresiones en el lenguaje corriente, y basado, en definitiva, en una insostenible pretensión de desligar la noción de «deber moral» de su referencia al «querer» del agente de praxis (2008; 281 ss). Naturalmente, en el origen de la noción de «deber» moral no puede estar, tampoco para Stemmer, el mero «querer» fáctico de cualquier agente individual de praxis, por la sencilla razón de que la moral no tiene el carácter de una mera oferta que se pueda aceptar o rechazar, ni queda instituida nuevamente cada vez que alguien decida anunciar cuál es el contenido de sus deseos. Pero entonces, piensa Stemmer siguiendo un línea de pensamiento que remonta a Hume, el origen de toda moralidad, más allá de lo que pueden ser sus presupuestos naturales (p. ej. la tendencia natural al bienestar y/o a la beneficencia), ha de ser, en último término, social y, por lo mismo, «artificial» (*künstlich*), lo que, sin embargo, no podría querer decir aquí «artificioso»: en el caso de la institución de la moralidad, se trataría, pues, de una necesidad práctica de carácter condicionado (*müssen*), que surge de un acuerdo social, en virtud del cual se conectan determinadas sanciones sociales con determinados tipos de comportamiento (2008; 295ss).

Confieso, por mi parte, que pocas estrategias de explicación me parecen más artificiosas precisamente que las que, como ésta, apelan al carácter supuestamente condicionado y, además,



artificial en su origen, de las exigencias de la moralidad. Dejo de lado el aspecto referido a la supuesta artificialidad de origen de la necesidad práctica propia de las exigencias morales, al que Stemmer llega, como Hume, para no verse forzado a asentar la moralidad, al menos, de modo directo, en bases naturalistas ni mucho menos, de modo directo o indirecto, en consideraciones teológicas. Respecto del carácter incondicionado de las exigencias específicamente morales, pienso que, al menos, desde el punto de vista fenomenológico, es Kant quien está en lo cierto y no inventa nada extraño: exigencias morales básicas, tanto positivas del tipo «tú debes amar a tus semejantes, ser justo, etc.», como también negativas del tipo «tú no debes matar, mentir, robar, cometer adulterio, etc.», se caracterizan, indudablemente, por su carácter incondicionado, vale decir, por la ausencia de toda referencia, directa o indirecta, a determinados objetivos, diferentes de lo que en su contenido mismo dichas exigencias expresan y que pudieran llegarse a alcanzar a través de su cumplimiento. La discusión no puede versar, pienso, sobre este hecho, sino, a lo sumo, sobre la relevancia que se esté dispuesto a concederle, desde el punto de vista de un determinado programa filosófico de fundamentación de la moralidad. Y Kant cree que tal carácter incondicionado provee, justamente, el hilo conductor a partir del cual debe orientarse un adecuado intento de reconstrucción filosófica del fenómeno de la moralidad.

A mi modo de ver, en este punto la posición de Kant es, por extraño que pueda sonar, más fenomenológica y menos especulativa que aquellas otras que, de diferentes maneras, intentan reducir la necesidad práctica incondicionada propia de las exigencias morales, por vía argumentativa, a alguna otra forma de necesidad práctica condicionada, y sostienen, sobre esa base, que el carácter de incondicionalidad sería aquí, en definitiva, un mero reflejo superficial, en sí mismo engañoso, que resulta simplemente de omitir la referencia al conjunto de condiciones que darían cuenta, en su origen, de la necesidad con que aparecen investidas las correspondientes exigencias. Ahora bien, cuando el conjunto de condiciones que se introduce como pretendida explicación

del origen de las exigencias de la moralidad hace referencia, de uno u otro modo, a acuerdos destinados a posibilitar y garantizar la convivencia, lo que, por uno u otro camino, se obtiene como resultado es, en definitiva, una reducción instrumentalista de la moralidad. Bastante distinto puede ser el caso, en cambio, cuando lo que se tiene en vista es un conjunto de condiciones que aluden a lo que serían rasgos descriptivos, natural y universalmente compartidos, de todos los seres humanos, de los que pudiera mostrarse que poseen un especial relevancia, desde el punto de vista normativo, allí donde se trata de dar cuenta del fundamento de las exigencias básicas de la moralidad. Personalmente, pienso que ningún modelo de explicación que apunte a tal objetivo puede evitar acudir, al menos, en algún nivel de análisis, a este tipo de recurso argumentativo. De hecho, tampoco lo evita el propio Kant, que recurre expresamente a las nociones, en principio, descriptivas, de «naturaleza racional», «humanidad» y «personalidad» o simplemente «persona», y las dota de una especial relevancia normativa, al caracterizar a la persona como la única, entre las cosas dotadas de algún valor, que posee *valor absoluto* o, lo que es lo mismo, *dignidad* (ver Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Ak. IV, p. 434 ss).

Tal tipo de apelación a las condiciones descriptivas en las que se asienta la pretensión normativa de las exigencias morales básicas no debe confundirse, por cierto, con el género de restricción que se impone al ámbito de validez de una regla o norma, allí donde se condiciona su pretensión normativa a la presencia del deseo de alcanzar, a través de su cumplimiento, un objetivo diferente tanto de ella misma como del destinatario de su pretensión normativa. El punto se comprende mejor, cuando se atiende al hecho de que lo que está en juego en el caso de las exigencias morales básicas no es, en definitiva, nada diferente del «ser» mismo del propio agente de praxis. Pues, de hecho, aunque, como se dijo ya, toda exigencia, a través de su pretensión normativa, pone en juego, en cierta medida, también el modo en que el agente de praxis trata consigo mismo *como individuo*, puede decirse que es precisamente en las exigencias específicamente morales donde este aspecto



pasa a ocupar, sin más, el centro mismo del interés normativo: en las exigencias morales se trata siempre, y ante todo, del modo en que el agente se comprende a sí mismo, mejor aún, del modo en que el agente de praxis está llamado *desde sí mismo* a comprender el sentido nuclear de su propia identidad, y ello también allí y especialmente allí, donde el contenido de tales exigencias queda referido, como de hecho ocurre las más de las veces, también o, incluso, primariamente a los otros agentes de praxis.

No deja de ser altamente ilustrativo en este punto el hecho de que sea justamente en el ámbito de aquellas exigencias que, por ser completamente incondicionadas, poseen también la máxima posible universalidad –tanto desde el punto de vista del contenido de su pretensión normativa como también desde el punto de vista del ámbito de sus posibles destinatarios– donde el aspecto de individuación radical vinculado con la estructura autorreferencial de la praxis se ponga de manifiesto con la mayor nitidez posible: una exigencia como la que expresa el imperativo «(tú) no debes matar» (con el pronombre entre paréntesis) sólo se comprende adecuadamente en su significado, si se la entiende en el sentido que indica la formulación alternativa «tú no debes matar» (con el pronombre sin paréntesis y enfatizado). Sobre este punto, cuya decisiva importancia no siempre se advierte adecuadamente, ha llamado lúcidamente la atención Thomas Nagel, al caracterizar las razones que denomina «deontológicas», en contra de lo que sugiere una suposición tan extendida como equívoca, no como exigencias externas al propio agente de praxis, sino, inversamente, como exigencias que conciernen, de modo directo, a su misma identidad nuclear individual, aun cuando –o, tal vez, precisamente también porque– en su materia se refieren, muy a menudo, a los otros, que no son él mismo, pero que son, sin embargo, también como él.⁹

⁹ Ver Nagel 1986; 175ss, quien caracteriza las así llamadas «razones deontológicas» como un tipo peculiar de «razones relativas al agente», cuya especificidad viene dada justamente por el hecho de que ponen en juego la identidad nuclear del agente individual.

4

La anterior interpretación del alcance del tipo de necesidad práctica incondicionada que caracteriza a las exigencias morales apunta, sobre todo, a poner en claro un hecho estructural elemental, a saber: que el carácter de la autorreferencia práctica constitutiva de la identidad del agente de praxis no puede ser jamás comprendido adecuadamente por recurso a un modelo de articulación de fines a medios, en el sentido habitual de estos términos. Aún allí donde se afirme, de uno u otro modo, que el agente de praxis tiene para sí mismo el carácter de un «fin», esto jamás podrá querer significar, rectamente entendido, que la relación que el agente de praxis mantiene con su propio ser pueda ser caracterizada, complementariamente, también como la relación instrumental que mantiene un medio con aquello para lo cual es medio. Desde el punto de vista constitutivo, el agente de praxis sólo es fin, nunca medio para sí mismo, en el sentido preciso de que en todo trato con las cosas, con los demás y consigo mismo se trata siempre también, y primariamente, de su propio ser, que, como se dijo, está siempre, de uno u otro modo, puesto también en juego. Incluso en los casos más extremos y degradantes de autoinstrumentalización hay siempre un sentido en el cual puede también decirse que, al tratar de ese modo consigo mismo, el agente es, a la vez, también un fin para sí mismo. La autoinstrumentalización constituye en este ámbito no un fenómeno meramente negativo, sino, más bien, un fenómeno privativo, que contiene en sí, al menos, de modo latente, también la posibilidad del correspondiente fenómeno positivo, que no es otro que el modo de hacerse cargo de sí que hace debida justicia al carácter de fin para sí mismo que es propio del agente de praxis, en cuanto tal.

Para terminar, un último punto concierne, una vez más, al problema que me proporcionó el punto de partida: el de la tensión entre individuación y universalidad. Todo parece indicar que el único camino posible para pensar adecuadamente el peculiar carácter de la identidad del agente de praxis, de su «sí mismo», conduce, necesariamente, a través de una mediación entre los polos de di-



cha tensión, que, al dar cuenta de su peculiar papel constitutivo, evite la tentación de reducir interpretativamente uno de ellos al otro. Por un lado, es indudablemente cierto que el momento de la individuación, en el sentido más genuino y radical del término, representa un momento central en la constitución de la estructura del «sí mismo», en el caso de seres esencialmente autorreferenciales como los son los agentes de praxis. Por otro lado, no menos cierto es también que dicha estructura de autorreferencialidad, que no se identifica, como tal, con ninguna de las determinaciones de contenido a través de las cuales se expresa, no podría expresarse, en definitiva, sino a través de ellas, a lo que se añade el hecho de que no todas las determinaciones de contenido, cualesquiera que fueren, están en igualdad de condiciones para vehicular la estructura autorreferencial que debería expresarse a través de ellas: algunas sólo pueden dar expresión a dicha estructura de un modo desfigurado y tendencialmente nivelador, de carácter necesariamente defectivo. Justamente la experiencia moral provee aquí los ejemplos más nítidos y más fácilmente comprensibles: la mentira no puede vehicular más que defectivamente el carácter estructural de autotransparencia que trae necesariamente consigo un ser que es «tema» o «asunto» para sí mismo; las diferentes formas de la instrumentalización de sí y de los demás no pueden expresar adecuadamente el carácter estructural de ser fin para sí mismo, que es igualmente constitutivo de un ser que es «tema» o «asunto» para sí mismo.

El intento por dejar definitivamente atrás el ámbito demarcado por los polos en tensión de la individuación y la universalidad conduce, tanto en el plano de la vida individual como en el plano de la elucidación filosófica, a dos representaciones irreconciliables, que falsean irremediablemente la estructura de los fenómenos que pretenden articular. Se arriba así o bien a la disolución sin residuo de la identidad del «yo» en un entramado de determinaciones objetivadas, que no puede hacer justicia al papel constitutivo de la indelegable toma de posesión ejecutiva de «sí mismo», o bien a la exaltación estridente de un «yo» que pretende convertir en morada lo que no puede ser más que lugar de paso, como lo es el

momento de la irreductible trascendencia de su propia individualidad frente a toda determinación que pueda vehiculizarla. Pero no hay, en verdad, posibilidad alguna de separar de modo permanente y definitivo la estructura autorreferencial de la identidad del «yo», que determina a la vez el marco de sus propias condiciones de satisfacción, de las determinaciones y los contenidos a través de los cuales tiene lugar, en cada caso, su expresión y también su más o menos completa satisfacción. La experiencia moral, más precisamente, la experiencia de la propia sujeción a las exigencias de la moralidad, ella misma intransferible, provee aquí también el mejor antídoto contra las tentaciones, sean de carácter nivelador o radicalizador. Pues en ella nos sabemos, al mismo tiempo, y con igual originalidad, tanto únicos e irrepetibles como también iguales a todos los otros.

Bibliografía

- Bratman, M. (2007). *Structures of Agency. Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Bratman, M. (1999). *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*. London: Cambridge University Press.
- Bratman, M. (1987). *Intentions, Plans and Practical Reason*. London: Cambridge University Press.
- Crowell, S. G. (2007). Sorge or Selbstbewußtsein. Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity. En *European Journal of Philosophy* 15-3, 315-33.
- Crowell, S. G. (en prensa). Heidegger on Practical Reasoning, Morality and Agency. En González & Vigo (eds.), *Practical Reason. Structures of Agency*. Hildesheim-Zürich-New York.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke - Bd. 1*. Tübingen: JCB Mohr.
- Gethmann, C. F. (1993). *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin-New York: Gruyter.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.



- Irwin, T. (1990). *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1961). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.
- Kurrer, K.-E. (1990). Automation. En H. J. Sandkühler (ed.), *Euro-päische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, vol. 1. Hamburg: Meiner.
- Korsgaard, C. (2009a). *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (2009b) *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Lodon: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1978). *The Possibility of Altruism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit I*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character*. New York: Oxford University Press.
- Schürmann (2002). Automaten. En Cancik-Schneider, H. (ed.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 2. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler.
- Stemmer, P. (2008). *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*. Berlin-New York: Gruyter.
- Sturma, D. (1997). *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh.
- Taylor, Ch. (1999). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. London: Cambridge University Press.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Vigo, A. (2008). *Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional. En G. Leyva (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Vigo, A. (2007). Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a-468e). *Méthexis* (Santiago de Chile-Sankt Augustin) 20, 181-201. [Reimpreso en (2009). *Hypnos* (San Pablo) 22, 73-97].
- Vigo, A. G. (1996). *Zeit und Praxis bei Aristóteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg-München: Karl Alber.
- Volpi, F. (1989). Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik. *Philosophisches Jahrbuch* 96, 225-40.
- Volpi, F. (1988), *Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*. En Volpi, F., et alii, *Heidegger et l'idée de la phenomenology*. London-Dordrecht-Boston: Kluwer.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.



FENOMENOLOGÍA, ONTOLOGÍA
Y HERMENÉUTICA:
LAS TRANSFORMACIONES
CONCEPTUALES DE HEIDEGGER *

Ángel Xolocotzi
Ricardo Gibu **

1. Introducción

En 1976 Franco Volpi había descubierto algo que unía a Heidegger con Brentano: su pasión por Aristóteles (Xolocotzi, 2009b: 49-ss.). A partir de ahí gran parte de la obra de Volpi anticipará lo que ahora, con base en la publicación del legado heideggeriano, ya está comprobado: que el Heidegger de la ontología fundamental era más aristotélico de lo que se creía.¹

La obra de Volpi rastreó de modo determinante la relación entre Heidegger y Aristóteles, a partir de la apropiación aristotélica que el Maestro de la Selva Negra llevó a cabo en sus primeras lecciones

* Este artículo se inserta en el proyecto “*La herencia de Martin Heidegger*”, apoyado por la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a cargo el Dr. Ángel Xolocotzi en colaboración con el Dr. Ricardo Gibu.

** Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹ En 2005 se publicó el último volumen de las primeras lecciones de Heidegger en Friburgo, el cual incluye sus lecciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Con ello se confirmó gran parte de lo que Volpi había predicho más de 30 años antes.



de Friburgo y Marburgo. Todo ello decantará en la propuesta de la *analítica del Dasein* elaborada en *Ser y tiempo* (*Syt*); considerada por Volpi (1989) como una clara expresión de elementos nucleares planteados en la *Ética Nicomaquea*.

Por otro lado, en el año 2004 Pierre Riffard publicó su divulgada vida íntima de los filósofos. Al final del texto incluye un listado de “récorods filosóficos” en donde nuevamente Heidegger y Aristóteles se ven unidos al ser caracterizados como los filósofos más difíciles de leer (Riffard, 2007: 197). Podríamos fantasear un poco en torno a los motivos de tal clasificación. Sin embargo, llama la atención un punto específico que quizás pudo haber asombrado tanto a Volpi y Riffard, como a los escuchas y lectores de Aristóteles y Heidegger: las transformaciones conceptuales de los términos empleados.

Cualquier texto sobre Aristóteles habla de “entidad (*ousia*)”, “esencia (*to ti en einai*)”, “universal (*katholou*)”, “substrato (*hypokeimenon*)” etcétera. La tradición ha empleado reiteradamente tales términos de modo que ya no nos asombramos de su uso. Pero debemos recordar que la *ousia* como modo privilegiado de tematizar al ente, era una forma femenina del participio presente del verbo *einai* (ser), que originalmente significaban propiedad, riqueza o inmueble (cf. Samaranch, 1999, p. 72-s.). El carácter de estabilidad o solidez implicado en dicho término, fue aquello que quizás impulsó a Aristóteles para colocarlo como la determinación del ente por excelencia. Sabemos también, como ha hecho notar Düring (2000:161), que *katholou*, traducido comúnmente como “universal”, fue una expresión formada y empleada por Aristóteles por vez primera (cf. Grondin, 2006: 113). Asimismo, los términos latinos *quidditas* y *essentia* se remontan a la extraña expresión griega *to ti en einai*, mencionada reiteradamente por el Estagirita para indicar uno de los modos de hablar de la *ousia*. Otro modo de hablar de ella es el substrato o *hypokeimenon*, expresión introducida en la filosofía occidental por el mismo autor (Grondin, 2006: 113).

Quizás nos resulte difícil ver con claridad las primeras reacciones ante la resignificación de los conceptos, llevada a cabo por

Aristóteles; sin embargo, podríamos acercarnos a ello mediante la observación de un caso contemporáneo como la filosofía de Martin Heidegger. En el fondo, la introducción de los términos se lleva a cabo de manera semejante, al dar un sentido diferente a lo ya conocido. Así, frente a las numerosas críticas que han aparecido a lo largo de las últimas décadas respecto del vocabulario y estilo heideggerianos,² podemos ver que ya en el inicio de la metafísica, el mismo Aristóteles emprendió un modo de tematización basado en la formulación y empleo filosóficos de conceptos usuales. Tal procedimiento tuvo que haber sorprendido a los oyentes, quienes al escuchar tales términos, tenían que esforzarse para poder captar el cambio de sentido.

Como veremos de modo ejemplificado en el presente texto, Heidegger también lleva a cabo una transformación conceptual de los términos usuales de la tradición filosófica. Quizás en ello resida la dificultad atribuida por Riffard a estos pensadores. A continuación me centraré en algunos aspectos de la resignificación de conceptos centrales en la propuesta heideggeriana, especialmente alrededor de *Ser y tiempo* (*Syt*). Concretamente me refiero a la tríada “fenomenología, ontología y hermenéutica”. Pese a lo abrumador de la bibliografía secundaria, todavía hay elementos que pueden ser determinantes para comprender tal relación de fenómenos intrínsecamente copertenecientes.

Si la transformación de la problemática muestra ya la ejecución misma del filosofar, entonces ¿qué está en juego al hablar de fenomenología, ontología y hermenéutica? Heidegger anticipa dicha correlación ya desde la introducción de *Syt* de la siguiente forma:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía

² El caso más lamentable es el señalamiento de Mario Bunge (2008, 4 de abril) al decir que “las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico.”



es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein (Heidegger, 1997: 61).

Por ello la fenomenología se entiende como ontología; pero ésta, al constituirse como la tematización del ser, se comprende sólo a partir del tiempo. Asimismo, la fenomenología ontológica será aprehendida como hermenéutica. Como veremos, estas correlaciones rompen con lo aprehendido usualmente en cada término, puesto que la fenomenología estaba determinada precisamente por su carácter neutralmente ontológico; mientras que la ontología se diferenciaba de toda determinación temporal. La hermenéutica a su vez, presentaba su propia justificación alejada de los términos anteriores. Veamos con detalle cada apartado.

2. Fenomenología

A pesar de la amplia discusión en torno a lo determinante de la propuesta fenomenológica de Husserl, queda claro que el inicio de su radicalidad se inspira en las determinaciones centrales de la conciencia propuestas por Franz Brentano. En las *Investigaciones lógicas* Husserl hace referencia concretamente a dos de las siete determinaciones que Brentano atribuye a los fenómenos psíquicos. Nos referimos al papel de la presentación y de la intencionalidad. De alguna manera esto queda resumido en lo que Brentano llama *inexistencia intencional*; esto es, en lo dado a la conciencia como objeto para ésta. El hecho de que algo esté dado a la conciencia fue algo que otros autores como el mismo Dilthey ya habían aprehendido bajo el llamado “principio de fenomenalidad”, sin embargo, para Brentano la intencionalidad de la conciencia jugará un papel determinante en los tipos de relaciones que se establezcan con las cosas dadas a la misma. Así pues, tenemos que para el maestro de Husserl, la intencionalidad de la conciencia se lleva a cabo fundamentalmente de dos maneras: a partir de fenómenos que se hallan a la base y a partir de fenómenos transformados. Los primeros, que refieren al mero estar dado o presente de las cosas a la conciencia, son denomi-

nados presentaciones [*Vorstellungen*], e incluyen “todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por [re]presentaciones [...] Este acto de [re]presentar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico” (Brentano, 1973: 13). De esa forma, la intencionalidad puede ser presentante o fundada en tal presentar. Pero ¿a qué se refiere Brentano con tal relación de fundación? De lo que aquí se trata es de una toma de postura frente a lo dado, debido a lo cual, los fenómenos psíquicos de los que habla Brentano pueden ser agrupados en presentaciones y fenómenos de amor-odio. Así pues, tenemos que los análisis brentanianos indican que la [re]presentación como fenómeno psíquico se halla a la base de los otros, en la medida en que aquélla constituye lo presente a la conciencia, mientras que otros fenómenos psíquicos, tales como los fenómenos afectivos de amor-odio, serían una toma de postura frente a lo [re]presentado.

Sabemos que Husserl cuestionará la visión brentaniana al llevar a cabo un análisis cuidadoso del carácter intencional de la conciencia. Mediante ello mostrará que la división de fenómenos físicos y psíquicos es insostenible, precisamente porque estaría partiendo de una presuposición ontológica de la así llamada “realidad”. Para Husserl esto sería un presupuesto no fenomenológico. En aras de mostrar el carácter neutral de la intencionalidad de la conciencia, Husserl analiza detenidamente lo que la conforma, a saber, la corriente de vivencias intencionales o actos.

Para Husserl, un acto indica una esfera determinante en el ámbito de las vivencias, cuya peculiaridad se halla en el hecho de estar dirigidas a objetos de manera intencional. En las *Investigaciones lógicas* utiliza tal término ya no en el sentido de una actualidad, tal como lo hacía en su *Filosofía de la aritmética* al hablar de “actos cogitativos” (Husserl, 1970: 146); tampoco se refiere meramente a un fenómeno psíquico como era el caso de su maestro Brentano. Husserl tematiza más bien una especie de vivencias que se caracterizan por presentar objetos.

Ya que fenomenológicamente los actos, es decir, las vivencias intencionales siempre existen, pero no así los objetos a los que



están dirigidos (Husserl, 1984: 567); el análisis del acto reviste una peculiaridad que contrasta agudamente con las interpretaciones tradicionales del acto, en donde se presupone la existencia del objeto.

Los objetos son lo que son sólo a partir de los diversos actos en los cuales nos son presentados, esto quiere decir que el objeto sólo aparece a la conciencia de modo intencional a partir del vivenciar de un contenido aprehendido, que se lleva a cabo en un determinado acto. Por ello Husserl se ve obligado a diferenciar entre dos contenidos diferentes pero dependientes. Lo efectivo (*reell*) de un acto en cuanto aquello que lo forma, es lo que encontramos en la conciencia. Los contenidos efectivos (*reell*) “constituyen al acto, posibilitan la intención en cuanto punto necesario de sostenimiento, pero ellos mismos no tienden a algo”, puesto que no son intencionales (Husserl, 1984: 387). De acuerdo con las *Investigaciones lógicas*, esto significa que al ver un objeto me es consciente un contenido que yo vivo; sin embargo, éste no es el objeto que veo: el objeto no es vivido, sino visto. El análisis del acto indica que las sensaciones vividas en la percepción de un objeto son aprehendidas mediante un exceso en el vivenciar. Este exceso aprehendedor permite que las sensaciones sean animadas, garantizando la percepción de ésta o aquella objetualidad. Aun cuando el carácter de la aprehensión remita a los componentes del acto, por ejemplo, a las sensaciones en el caso de la percepción o a los fantasmas en el caso de la fantasía; lo cierto es que, fenomenológicamente, el contenido efectivo (*reell*) del acto se diferencia del contenido intencional, ya que aquél sólo puede ser tematizado mediante una reflexión específica. Con esto se aclara el hecho de que en la percepción aparezca un objeto percibido, mas no la sensación del color al ver o la sensación auditiva al oír: “Las sensaciones y semejantes que ‘aprehenden’ o aperciben’ los actos aquí son vividas, pero no aparecen objetualmente [...] Los objetos por otra parte aparecen, son percibidos, pero no son vividos” (Husserl, 1984: 399).

Que el contenido del acto no concuerde con lo entendido, es decir, que lo entendido no esté contenido en el acto, exige aprobar

el contenido intencional del acto. Al descubrir que no es posible describir actos sin tomar en consideración la cosa ahí mentada (Husserl, 1984, p. 16), Husserl modifica la idea originaria de reducir el análisis del acto al contenido efectivo (*reell*) conformado por sensaciones y presentaciones fundantes del acto. Esto quiere decir que, el carácter presentador del contenido intencional del acto, permite que la conciencia en sus actos pueda estar dirigida a lo objetual, lo cual empero, ocurre siempre en una determinada forma del percibir, ya sea recordar, dudar, temer, etc. Husserl caracteriza esto como la cualidad del acto, que junto con la materia conforman la esencia intencional del acto: mediante la cualidad se lleva a cabo nuestra toma de posición frente algo en determinada forma, mientras que a través de la materia se establece la relación con el objeto (Husserl, 1984: 454). La materia o el “sentido aprehendedor” no sólo caracteriza la objetualidad mentada por el acto, sino también “cuales propiedades, relaciones, formas categoriales contiene” (Husserl, 1984: 430). Por ello posibilita que el acto presente tal objeto en determinada forma. Sin duda, la materia desempeña un papel determinante en las *Investigaciones lógicas*, aun cuando deba ser mentada en alguna cualidad.

La unidad de materia y cualidad es lo que Husserl nombra *esencia intencional* de todo acto o vivencia intencional. Lo que busca con tal término es mostrar que las vivencias intencionales son modos propios de la conciencia y no están determinados por una presuposición ontológica. Se trata de una neutralidad en su carácter intencional. El análisis de la esencia intencional de todo acto cuestiona pues, el hecho de que lo aprehendido por la conciencia tenga a la base una determinación de la realidad. Mas bien, lo dado realmente en la percepción sensible se diferencia de lo dado en la fantasía o en la alucinación, por tratarse de vivencias que no sólo dependen de la cualidad de la vivencia (percepción o alucinación), sino de la materia que la constituye, es decir, del modo en que es mentada la objetualidad y las propiedades de tal relación.

La justificación del carácter neutral de la fenomenología a partir del análisis intencional será cuestionada desde diversos frentes. De



entre los más importantes encontramos la crítica heideggeriana. En su apropiación de la fenomenología husserliana, Heidegger no cuestiona la intencionalidad en general, puesto que para él, la intencionalidad será precisamente aquello que posibilitará una tematización radical de la ontología.³ Lo que sí pone en tela de juicio es su pretendido carácter neutral. Algunos años antes, en la primera versión de *Syt*,⁴ reconocerá además que en la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* se dan dos grandes omisiones: “en primer lugar, se omite la cuestión acerca del ser de ese ente específico que son los actos; por otro lado, tenemos la omisión de la cuestión acerca del propio sentido de ser” (Heidegger, 2006b:148). Ya que la tematización de las vivencias intencionales de la conciencia en su dimensión ontológica decantará en la propuesta del Dasein, lo cual estará determinado a su vez por la pregunta por el sentido del ser, no cabe duda de que esas omisiones se convertirán en la guía de todo *Syt*. Como prueba de ello Heidegger nos dice en el famoso § 7 de este texto que: “considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología” (Heidegger, 1997: 60). Con esto último, nuestro autor remite a lo que él llama “concepto fenomenológico de fenómeno”, en torno al cual surge la pregunta: “¿Qué es eso que la fenomenología debe ‘hacer ver’? [...] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra [...]” (Heidegger, 1997: 58).

De ese modo queda clara la diferencia entre la idea de fenómeno en sentido vulgar y el concepto fenomenológico de fenómeno que Heidegger busca al señalar la diferencia entre lo que aparece: los entes, y lo que en principio no aparece, pero que en su mostrarse se oculta: el ser. Sin embargo, esto es frecuentemente

³ Así lo señala en su primer curso de Marburgo: “Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental” (Heidegger, 2006a, 261).

⁴ Nos referimos al curso del semestre de verano de 1925: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Heidegger, 2006b).

malinterpretado al no tomar en cuenta que preguntar por el ser no significa preguntar por el lado oculto del ente ni por un ente supremo que todo abarca; la pregunta por el ser es siempre la pregunta por el ser del ente (cf. Xolocotzi, 2009a).

Parecería que aquí Heidegger pregunta por un *qué*, por un contenido determinado; sin embargo, ya desde sus reflexiones juveniles sobre el fenómeno y la fenomenología, queda claro que no se trata de una posición dogmática en torno a contenidos, sino de la necesaria remisión de *qué* a su *cómo* de aparición. En la lección del semestre invernal de 1920-1921 lo señala de la siguiente forma:

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, se puede preguntar:
 por el “qué” originario que es experimentado en él (contenido);
 por el originario “cómo” en que es experimentado (referencia),
 por el originario “cómo” en que el sentido referencial es ejercido (ejercicio).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido [...] (Heidegger, 2005b: 92).

Si lo que se muestra siempre es algo, un *qué*; el mostrarse mismo no se muestra. A partir de esto podemos observar que al hablar de fenómeno y fenomenología, la tematización refiere a la fenomenalidad misma, esto es, al mostrarse. Ahora bien, el ente se muestra para alguien que aprehende la mostración en algún modo, y este modo de la mostración es precisamente el punto de referencia de la tematización fenomenológica. Si esto es así, entonces aquello que no se muestra al mostrarse algo puede ser objeto del preguntar en la tematización del fenómeno. Ya antes de Syt, Heidegger le dará el nombre de “ser” a aquello que se halla a la base de lo que se muestra y se halla oculto en el mos-



trarse el ente. La pregunta por el ser no es pues algo añadido a la meditación fenomenológica, sino aquello que se inserta en el *cómo* de la aparición de algo. Por ello, Heidegger enfatiza, en la cita anterior, que no se trata de un *qué* y un *cómo* aislados sino copertenecientes. Copertenencia que se deja ver en el modo de tratamiento del *qué*: el *cómo*, que a su vez va de la mano del *qué*. El *qué* sólo se muestra en un *cómo* que no se muestra y que debe ser investigado de manera correspondiente, es decir, no ser tratado como un *qué*, sino mantenido en cuanto *cómo*. De esa forma se puede entender el señalamiento de Heidegger en *Syt* en torno al hecho de que la fenomenología en sentido estricto no investiga los entes, sino el modo de aparecer del ente respectivo, esto es, el mostrarse el ente en cuanto tal. Esto deriva en la radicalidad de pensar al ser del ente, o lo que es lo mismo, al ente en su ser. En este sentido, Heidegger concluye que “la ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, 1997: 58).

3. Ontología

Ahora bien, si ya Heidegger lleva a cabo una primera modificación de la fenomenología al aprehenderla como ontología, ésta última no queda incólume al ser pensada ahora a partir de un horizonte temporal que la resignifica.

La tradición preheideggeriana identificaba la ontología con el preguntar por el ser. Sin embargo, Heidegger escindirá esta unión y marcará la diferencia entre la pregunta por el ser y la ontología. Esta última se limita a preguntar por el ser, mientras que la pregunta por ser remite necesariamente a comprenderlo a partir de su sentido: “El preguntar ontológico [...] sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general” (Heidegger, 1997: 34). Tal sentido del ser en general no será otra cosa que el tiempo, eso ya lo indica el título mismo del tratado *Syt*, aunque también lo recuerda Heidegger en el prólogo: “La interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional” (Heidegger, 1997: 23). En resumen, la diferencia entre

ontología y pregunta por el ser reside en el ser mismo que se hace visible en su carácter temporal (Heidegger, 1997: 42), mientras que en el primer caso la tematización del ser se restringía al mero estar-ahí, a la presencia.

Si ya indicamos que la fenomenología es posible como ontología, visto en términos correlacionales también ésta sólo es posible como fenomenología. Esto quiere decir que al contenido del preguntar le corresponde un acceso propio. Heidegger despliega esto último bajo el título de *planteamiento de la pregunta por el ser*. Será la primacía óntico-ontológica del Dasein lo que señale el camino: el Dasein es un ente existente, es algo cuyo modo de ser originario no consiste en *estar-ahí* simplemente, sino en estar abierto para ser. El mero estar ahí sería un cierto estar clausurado al estar en otra cosa, pero el Dasein es un ente abierto para relacionarse, o en otros términos, para *comprender* eso en lo que está. Su *estar-en-el-mundo* con otros entes abiertos o cerrados indica que, de entrada, se entiende únicamente a partir de eso en lo que está.

Al modo de ser abierto de un ente Heidegger le llamará existencia, mientras que el modo de ser cerrado lo nombrará presencia. De esa forma, y simplificando un poco las cosas, podríamos decir que la ontología pensaba el ser a partir de la presencia; mientras que la pregunta por el ser lo piensa a partir de la existencia.⁵ Es por ello que la pregunta por el sentido del ser abarca dos elementos fundamentales que la diferencian de toda ontología: en primer lugar se trata de pensar el ser desde su sentido, y en segundo lugar se trata de aprehenderlo fenomenológicamente, es decir, no

⁵ Conviene aclarar que aquí se habla de presencia en sentido amplio. Es decir, se trata de la unilateralidad en la que cayó la tradición occidental al pensar el ser sólo en una de sus modalidades y extenderla a cualquier otra posibilidad. De esa forma, todo modo de ser caía en los dominios del ser como presencia. Sin embargo, se podría hablar de presencia en sentido estrecho al pensar el modo de ser que emerge cuando se ha roto la cadena pragmática en la que de entrada nos encontramos (cf. Heidegger, 1997: 99 ss.).



como un mero presupuesto indeterminado sino con evidencia, a partir del ámbito mismo de su planteamiento; esto es, a través del ente que plantea tal pregunta: el Dasein existente.

Estas dos condiciones de la pregunta por el ser estructurarán el tratado *Ser y tiempo*, mediante el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser a partir de una analítica del Dasein. Eso conducirá a desplegar, en un primer momento, las estructuras de ser de este ente existente, las cuales, al no ser categorías de la presencia sino de la existencia, se constituyen como existenciaros.⁶ Pero tal analítica no concluye con la tematización de los existenciaros; concluye con la aprehensión de estos desde el horizonte temporal que los acompaña, es decir, desde la temporalidad.

Si gran parte de la tradición había escindido el ámbito categorial del ámbito temporal, queda claro que la resignificación de la ontología que Heidegger propone, parte la idea de ser finito y concretamente temporal. Ya el título del tratado de 1927 así lo indica: *pensar ser a partir del tiempo*. Como sabemos, esta cuestión nuclear yace en la conjunción “y” del título: “la explicación de la idea de una ontología fundamental ha aclarado que, si la problemática de la metafísica del Dasein se ha presentado como *Ser y tiempo*, es la conjunción “y” de este título la que implica el problema central” (Heidegger, 1981: 203).

El proyecto general de la investigación buscaba tematizar el ser desde su horizonte temporal. Sin embargo, si recordamos la omisión que Heidegger atribuye a Husserl, se trataría de pensar el ser del acto y el ser en general. Así, el camino de la investigación buscará aprehender tanto el horizonte temporal del ser en general, como la temporalidad del Dasein. Respecto de éste hay que recordar que precisamente por estar fuera de sí, se exige la tematización de los modos de ser de los entes que no son como él. Por esta razón, a la aprehensión del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, corresponde no sólo la temporalidad extá-

⁶ Por ello Heidegger (1997) señalará que “Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser” (70).

tica en torno al Dasein, puesto que también incluye el horizonte temporal de aquello que no tiene el modo de ser del Dasein, como el estar a la mano de los útiles y el estar ahí de lo presente.

De este modo queda claro que la ontología de la que habla Heidegger, se ve transformada por su intrínseco horizonte temporal. Sin embargo, sabemos que la resignificación conceptual no se agota en la copertenencia entre fenomenología y ontología, ya que de manera central, se divisa el horizonte hermenéutico que determina tal aprehensión.

4. Hermenéutica

Como sabemos, en 1927 se publica el libro con el que Heidegger se consagra como un clásico de la filosofía: *Ser y tiempo*.⁷ No obstante, de inmediato se asoció el núcleo de su temática a cierta mezcla de líneas de trabajo filosófico. Concretamente, se trataba de reunir los tres términos que aquí desplegamos y con los que Heidegger trabaja insistentemente: fenomenología, ontología y hermenéutica.⁸ Las primeras lecturas de *Syt* remitían a una especie de mezcla; así lo menciona Heidegger a Jaspers (2003) en 1928: “Nunca habría escrito para los que hacen reseñas y cosas así. ¿Para los contemporáneos de poco aliento? Cuán a menudo he leído que yo era la síntesis que se había hecho realidad –por lo demás proyectada hace tiempo por otros– de Dilthey y Husserl con algunos toques de Kierkegaard y de Bergson” (85).

⁷ Para conocer la historia peculiar de esta publicación, véase Xolocotzi, A. (2011) *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Ítaca.

⁸ A pesar de que ya contamos con investigaciones claras en torno a la relación de los tres términos, conviene regresar nuevamente a ello y destacar aspectos centrales en torno a su conjunción. Como hemos visto, en el caso de la fenomenología y la ontología no se trata de una mera yuxtaposición terminológica, sino de una transformación desde el fenómeno mismo, y la consecuente repercusión en la nueva determinación conceptual de cada término.



Probablemente Heidegger piensa en la pronta asociación que se hizo de los términos empleados en *Syt*: la hermenéutica con Dilthey; la fenomenología con Husserl; la existencia con Kierkegaard y el tiempo con Bergson. Pero ¿acaso los términos empleados ahí son usados como en los autores mencionados? Parecería que Heidegger mismo acepta eso al señalar en 1929 que “Ni el ‘ser’ ni el ‘tiempo’ tienen necesidad de abandonar su significado anterior, pero sí la tienen de una interpretación más originaria que fundamente su derecho y sus límites” (Heidegger, 1981: 203).

Precisamente en esta última cita reside el papel de la hermenéutica en su relación con la fenomenología y la ontología. Pero no se trata aquí de una intervención externa que ubicaría a la hermenéutica en su papel tradicional, pues de otra manera, se mantendrían indemnes los “significados” de los términos empleados. No obstante, Heidegger (1997) insiste en el hecho de que la hermenéutica como quehacer de la interpretación y como condición de posibilidad de una investigación ontológica (60), hunde sus raíces en un sentido más originario, al mismo tiempo que deja entrever al *Dasein* en su carácter interpretativo. Es por ello que la idea de hermenéutica en tanto que mera interpretación, se ve transformada y formulada como constituyente del modo de ser del *Dasein*. Asimismo, en dicha transformación se muestra ya la propuesta de una fenomenología hermenéutica y de una ontología temporal tal como son desplegadas a lo largo de *Syt*.

Ahora sabemos que tal despliegue fue trabajado ya desde sus primeras lecciones en Friburgo (1919), al tomar la vivencia como punto de partida fenomenológico, pero también al tomar como contraparte un ámbito indiferente, en donde la posible salida de los presupuestos conduce, fuera de todo contenido presupuesto, a la pregunta por el *cómo* del *qué* determinado. Heidegger agrupará los desarrollos fundados en las determinaciones del contenido, en el ámbito de lo teorético; y las determinaciones correspondientes al *cómo* en el que se lleva a cabo el *qué*, en el ámbito de lo preteorético que es vivido a partir del entorno. Desde esta perspectiva, lo que forma parte del entorno (lo entornado) no

es ya un contenido determinado, puesto que la determinación se obtiene de la cadena referencial en la que el Dasein vive temporalmente en su cotidianidad.

Así, el *qué* es aprehendido en el *cómo* de la vivencia del entorno en el cual la vida fáctica o Dasein se lleva a cabo. Por esta razón, lo aprehendido no es lo dado en una intuición sensible o categorial, sino como intuición comprensora o hermenéutica. Ya en lecciones posteriores indicará que “todo comprender se lleva a cabo en la intuición” (Heidegger, 1993: 240), la cual ofrece el terreno para el despliegue de lo ya señalado como fenomenología u ontología. Como muestran las primeras lecciones de Heidegger, la intuición hermenéutica constituirá el elemento base para los subsecuentes análisis en torno al acceso filosófico a la vida fáctica. En el semestre invernal de 1919-1920 Heidegger escribe: “El primer nivel de la investigación fenomenológica es el comprender (la totalidad del conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de la aprehensión y de la expresión)” (Heidegger, 1991: 237).⁸ Si Heidegger habla de un primer nivel, da a entender con ello que hay otros niveles subsecuentes. En la última cita queda explicitado cómo hay que entender esto: los niveles de la investigación hermenéutica fenomenológica se entienden como nexos de niveles de la aprehensión y de la expresión. Pero ¿qué es aprehendido y expresado? Para el joven Heidegger quedará claro que fenomenológicamente esto sólo puede ser la cadena de las vivencias originarias o vivencias del entorno, en las que la vida y el vivenciar son aprehendidos originariamente en tales vivencias. Sin embargo, debido a que la vivencia del entorno no es conocida, sólo comprendida; entonces el comprender debe ser visto como aprehendedor. En el semestre invernal de 1919-1920 nuestro autor aclara esto: “La estructura del comprender puro

⁸ A este respecto, J. Greisch (1994) acertadamente ya ha señalado la diferencia que existe con la fenomenología de Husserl: “C’est cette Phrase qui contient à notre avis l’essentiel de la mutation herméneutique de la phénoménologie” (25).



mismo como modo de aprehensión de las vivencias” (Heidegger, 1991: 138). Dicho de otra forma esto significa que la aprehensión se lleva a cabo como comprensión.

Pero el comprender aprehendedor constituye solamente el primer nivel en la investigación hermenéutica filosófica, debido a que cuando la aprehensión es expresada, pasando entonces al nivel de la interpretación. Hacer expreso o interpretar no es ningún elemento que se le sobreponga al comprender, sino que construye un determinado “ver hacia”, nacido de un estar orientado, de una aprehensión. Lo antes caracterizado como “totalidad del conocimiento fenomenológico” consiste pues en un proceso que va de la aprehensión de las vivencias originarias a la expresión de las mismas. Dicho en otros términos: el “conocimiento filosófico” consiste en el movimiento de la comprensión a la interpretación. Por ello Heidegger (1991) caracteriza a la interpretación como “intensificación del comprender” (186).

Para nuestro autor no cabe duda de que la interpretación debe ser vista en su proveniencia del comprender. Por ello en el semestre de verano de 1923 escribe: “El ver hacia surge de un estar orientado en torno a los entes, de un estar ya familiarizado con lo ente” (Heidegger, 1999: 99). El “ver hacia” refiere al modo como el estar orientado originario se expresa: en tanto interpretación, y el estar orientado indica la forma en que regular e inmediatamente es vivida la vivencia: como vivencia comprendedora del entorno. Esto lo expresa Heidegger (1999) de la siguiente forma: “Si una parte del comprender mismo, entonces uno llega a la exigencia del “cohacer” de la experiencia personal de la vida con gran viveza e interioridad” (254).

De este modo tenemos que para Heidegger, los nexos de significatividad del mundo no son percibidos sino comprendidos, lo cual exige a su vez, un acceso originario a la vida que en vez de suspender el ritmo de la vivencia misma, la acompañe. Este acceso será denominado “hermenéutica”: “El término no quiere decir: determinada unidad en la realización del *hermeneuein* (del comunicar), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y

concepto de la facticidad” (Heidegger, 1999: 33).⁹ A partir de ello vemos claramente que el acceso al vivenciar constituye para Heidegger, el primer nivel de la tematización filosófica. Un nivel subsecuente se lleva a cabo en el anunciar acompañante de lo comprendido, es decir, en un hacer expreso. Pero, ¿cómo se ejecuta este hacer expreso o interpretación? En el semestre invernal de 1919-1920 Heidegger pregunta precisamente eso: “¿Cómo puede explicitarse la intuición de las situaciones de vida?” y responde: “En el comprender puro que se transforma en la interpretación de nexos de sentido” (Heidegger, 1991: 233).

Con esto llegamos a uno de los planteamientos fundamentales que determinará el camino hermenéutico fenomenológico de la obra de Heidegger: la interpretación no forma el comprender, el comprender se desarrolla, se transforma en interpretación. Esto es precisamente lo que Heidegger planteará en el famoso § 32 de *SyT*: “El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación” (Heidegger, 1997: 172); dando con ello un giro central a la idea de “hermenéutica” en el que se movía la tradición.

A manera de conclusión podríamos decir lo siguiente: parte de la tarea de la reflexión filosófica consiste en ser perceptivos de la tradición pensante en la que estamos inmersos, para así apropiarse de los conceptos en uso, que mediante el pensar correspondiente son transformados. Heidegger ha llevado a cabo tal ejercicio con una finura que a veces es difícil descubrir; por ello mismo, la lectura tiende a compaginarse con el sentido heredado de los términos. La resignificación temática que nuestro autor lleva a cabo da muestras de un ejercicio hermenéutico que a la vez expresa el carácter vivo de la filosofía. La propuesta filosófica heideggeriana enseña que la apropiación de la tradición se da al transformarla, razón por

⁹ Debemos recordar que la *hermenéutica* no surge en este semestre estival de 1923. Ya en la lección titulada *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, se habla de la intuición hermenéutica en vez de intuición reflexiva (cf. Heidegger, 2005a: 141).



la cual comprender a un autor como Heidegger exige el trabajo hermenéutico de comprender la tradición, para así entrever los cambios en el uso de los términos. El juego entre fenomenología, ontología y hermenéutica, al cual nos hemos aproximado aquí, es una muestra clara de tal trabajo.

Bibliografía

- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band. Hamburg: Meiner.
- Bunge, M. (2008, 4 de abril). "Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico". *El país* en línea. URL: http://www.elpais.com/articulo/cultura/frases/Heidegger/propias/esquizofrenico/elpepicul/20080404elpepicul_3/Tes.
- Düring, I. (2000). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM.
- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d' une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. K. Jaspers. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis.
- Hedeigger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.
- Hedeigger, M. (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.
- Hedeigger, M. (1991). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann.
- Hedeigger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Hedeigger, M. (2005a). *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- Hedeigger, M. (2005b). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Barcelona: Siruela.
- Hedeigger, M. (2006a). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.

- Hedeigger, M. (2006b). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzende Texten (1890-1901). Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Dordrecht: Kluwer.
- Riffard, P. (2007). *Los filósofos: vida íntima*. Valencia: Editorial Diálogo.
- Samaranch, F. (1999). *El saber del deseo*. Madrid: Trotta.
- Volpi, F. (1989). "Sein und Zeit: Homologien zur 'Nikomatische Ethik'", en *Philosophisches Jahrbuch* 96, pp. 225-240.
- Xolocotzi, Á. (2009a). *Facetas heideggerianas*. México: Los libros de Homero/BUAP.
- Xolocotzi, Á. (2009b). *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP.



FRANCO VOLPI DESCUBRE
AL FILÓSOFO COLOMBIANO NICOLÁS
GÓMEZ DÁVILA

*Guillermo Hoyos Vásquez**

El accidente absurdo que acabó con la vida de Franco Volpi fue registrado en Colombia de manera muy significativa, algo explicable para quienes habíamos seguido la trayectoria del filósofo italiano en los últimos años,¹ especialmente su vínculo con la producción intelectual de Nicolás Gómez Dávila. De hecho,

* Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

¹ Tuve la oportunidad de conocer a Franco Volpi en Alemania en los años ochenta junto a otros especialistas europeos en fenomenología, quienes lo respetaban como figura promisoría del movimiento fenomenológico italiano. Ya desde entonces era apreciado por su cordialidad, sus cualidades humanas, su inteligencia, su sensibilidad para pensar la condición humana, y en general la problemática contemporánea, en el más fino sentido fenomenológico del volver a las cosas mismas en su facticidad. Nuestro último encuentro fue en Barranquilla, Colombia, en septiembre de 2007, en un congreso sobre Heidegger en el que compartimos nuestras interpretaciones de la *Carta sobre el humanismo*. Al poco tiempo me envió generosamente su conferencia de Berlín (diciembre de 2007), sobre Don Nicolás Gómez Dávila, titulada: «¿Crítica de la razón erótica o elogio de la sinrazón erótica?», que llevaba como epígrafe: «Entre pocas palabras es tan difícil esconderse como entre pocos árboles».



desde finales del siglo pasado, cuando Volpi comienza a escribir sobre Gómez Dávila en diccionarios y publica sus primeros ensayos acerca de «el perfecto reaccionario» y el «Nietzsche colombiano»,² se intensifican las relaciones del filósofo italiano con la filosofía colombiana, y se animan discusiones especializadas en torno a Heidegger y, en general, en torno al sentido del pensar en español.³

No se dice, como pareciera sugerir el título de este breve ensayo, que Nicolás Gómez Dávila («Colacho» como lo llamaran familiarmente sus contertulios), fuera desconocido antes de que Volpi lo descubriera. La bibliografía a la que nos referimos en la segunda nota de este artículo da testimonio detallado del conocimiento que se tenía de su obra filosófica tanto en Colombia como en el extranjero, especialmente en Italia, Alemania, Francia y España. Sin embargo, cuando Volpi se ocupa de su obra, pareciera que se trata de un descubrimiento de alguien que era más conocido fuera de su país.

De los contertulios de Gómez Dávila tenemos un testimonio significativo. Algunos participaron, todavía en vida del homenajeado, en la publicación del número 542 (vol. 81) de la *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* (1988), presentada por su director Alberto Zalamea en homenaje a Nicolás Gómez Dávila: Francisco Pizano de Brigard («Semblanza de un colombiano universal: las claves de Gómez Dávila»); Hernando Téllez («La obra de Nicolás Gómez Dávila, una dura punta de diamante»); Álvaro Mutis («Donde se vaticina el destino de un libro inmenso»); Juan Gustavo Cobo Borda («Escolio a los Escolios»); Gerd-Klaus Kaltenbrunner («Un pagano que cree en Cristo. El antimodernista colombiano Nicolás Gómez Dávila en alemán»); y Adolfo Castañón («Retrato de un pastor de libélulas: Nicolás Gómez Dávila»).

² Nos referimos a los trabajos citados por el mismo Volpi en su exhaustiva bibliografía al final de su magnífica obra sobre Gómez Dávila (2005), con la que inicia la edición de lujo de los *Escolios* en cinco tomos.

³ Ver mi ensayo (2008), al que me referiré en estas páginas en parte textualmente, y que debe mucho a Volpi.

Una serie de estudios y ensayos, la mayoría con motivo de su muerte en 1994, indica familiaridad con las ideas y el estilo del filósofo colombiano. No faltan, después de su muerte, estudios más profundos que permiten establecer discusiones significativas en torno a su obra. Entre otros, Juan Fernando Mejía hizo recientemente una presentación de «Nicolás Gómez Dávila (1913-1994)» (2007; 461-78) para un colectivo sobre *Pensamiento colombiano del siglo XX*; Alfredo Andrés Abad Torres publicó en la revista *Paradoxa* (2005) diversos ensayos en torno a Gómez Dávila, incluido uno del mismo Franco Volpi («Entre pocas palabras»), sobre escepticismo, erotismo, aforismo y trascendencia. Abad Torres dice haberse inspirado para tales pensamientos en su interpretación del filósofo colombiano plasmada en su nuevo libro sobre Don Nicolás titulado *Pensar lo implícito* (2008); finalmente, merece ser destacado el bello libro del escritor colombiano Daniel Samper Pizano (*Un dinosaurio en un dedal. Aforismos para pensar y sonreír*, publicado en 2008), en el que presenta tres autores latinoamericanos: Franz Moreno, Millôr Fernández y Nicolás Gómez Dávila.

Es indudable el aporte de Franco Volpi, consignado sobre todo en su magnífica edición del 2005, *Escolios a un texto implícito*. La *Obra completa*, publicada por Villegas Editores (y que incluye los dos tomos de los *Escolios*, los dos de los *Nuevos escolios* y el de *Sucesivos escolios*), tiene un valor altamente significativo. Últimamente se le ha llamado «catalizador» del fenómeno Nicolás Gómez Dávila.

Por la sintonía que guarda *El solitario de Dios*, biografía escrita por Volpi, con su conferencia en Berlín «Kritik der erotischen Vernunft oder Lob der erotischen Unvernunft?» («¿Crítica de la razón erótica o elogio de la sinrazón erótica?», quizá su última exposición pública sobre el pensamiento de Gómez Dávila), consideramos a esta última como una reflexión sobre la vida y obra del filósofo colombiano. Se trata de la conferencia de Franco Volpi en el coloquio organizado por el Instituto Cervantes en Berlín, el 5 de diciembre de 2007, acerca de Nicolás Gómez Dávila (1913-1994), «Crítico de la racionalidad moderna», en el que también



participaron Carlos B. Gutiérrez (2008) y Fernando Savater.⁴ Un comentarista sugería tres motivos por los que el colombiano podría suscitar tal interés en Alemania, la «patria de los pensadores y los poetas» (Caro 2008; 42-3): su crítica insobornable a todo lo moderno, su calidad literaria, capaz de hacernos reflexionar, y la originalidad del pensamiento reaccionario de un colombiano que piensa y escribe en español.

Acerca de la intervención de Volpi, que comentaremos luego, se conserva la evaluación de Patricia Salazar, que destaca como lo más significativo de su exposición el haber logrado «rescatar a Gómez Dávila de la esquina de derecha»: «Volpi logró esa especie de rehabilitación, explicando que más allá de una actitud reaccionaria, lo que realmente marcó la existencia de Gómez fue su “inquebrantable conciencia de pertenecer a una aristocracia muy especial: la aristocracia de la inteligencia”. El italiano también sustentó que detrás de la vocación escoliasta del colombiano, había algo más esencial que la voluntad no sólo de “escribir corto para concluir antes de hastiar” o de “brindar gotas puras de lucidez”, sino que esa vocación evidencia una elección de vida y de pensamiento. “Los escolios son para el filósofo bogotano, la expresión verbal más discreta y vecinos próximos del silencio” y “el quebrar su obra en aforismos es sólo la estrategia expresiva de un pensamiento que intenta alcanzar el todo”. Escribir así es asir el tema en su forma más abstracta, cuando apenas nace, o cuando muere dejando un puro esquema. La idea es aquí un centro ardiente, un foco de seca luz. De ella provendrán consecuencias infinitas, pero no es aún sino germen, y promesa en sí encerrada. Quien así escribe no toca sino las cimas de la idea, una dura punta de diamante. Entre las ideas juega el aire y se extiende el espacio. Sus relaciones son secretas, sus raíces escondidas. El pensamiento que las une y las lleva no se revela en su trabajo, sino en sus frutos, en ellas, desatadas y solas, archipiélagos que afloran en un mar desconocido.

⁴ Ver su reportaje «El reaccionario inconformista» en *El País* (Madrid, 10 de enero de 2008).

“Así escribe Nietzsche, así quiso la muerte que Pascal escribiese”, dijo Volpi, citando al propio Gómez Dávila». ⁵

Nuestro interés en el auténtico Gómez Dávila de Franco Volpi comienza por estas últimas anotaciones de Patricia Salazar. El que se interesa y escribe sobre un colega filósofo no necesariamente tiene que compartir todas sus ideas ni identificarse con los rasgos más característicos de su personalidad. Pero sí se puede hablar de cierta empatía en algunos aspectos, aquellos que llevan a conformar una auténtica relación.

¿Qué puede haber interesado a Franco Volpi de un filósofo colombiano (nacido en mayo de 1913, que muere a los 81 años de edad en 1994 en Bogotá)? Su historia fue tan simple como el mismo Volpi refiere: «Venido de la nada [...] nació, escribió, murió» (2005; 17-20). Sus padres lo llevan a París con seis años de edad, al término de la primera guerra. Ahí los benedictinos le imprimen un perfil humanístico y católico. Con la ayuda de preceptores privados, necesaria debido a una enfermedad prolongada, se apropia de lo mejor de la tradición occidental y de los idiomas necesarios para leerla en sus textos originales. Regresa a Bogotá en vísperas de la segunda guerra, para sentarse a leer y escribir en una biblioteca de treinta mil volúmenes, en la que se obraría ese milagro caracterizado por el mismo Volpi como biblioterapia y forma de vida (2005; 57-9). Sólo vuelve a Europa por seis meses, con su esposa, después de la guerra. No parece haber quedado muy satisfecho de este viaje, ello se muestra en su primera obra *Notas*, publicada de forma privada por el mismo autor y fuera del comercio, en México en 1954. Allí se encuentran ya muchísimas de las notas para la elaboración de su pensamiento reaccionario, esa crítica mordaz a la modernidad y a todo lo negativo que ha significado para Occidente.

Frente a muchos de sus comentaristas y admiradores que consideran central en la obra de Gómez Dávila los cinco tomos

⁵ «Gomezdavilianos en Alemania», en *El Tiempo* (25 de enero de 2008).



de *Escolios*, nos atrevemos a sugerir un orden genealógico en su obra, que tome en serio los títulos que él pone a la secuencia. Ésta comienza con las mencionadas *Notas*, apuntes de trabajo de quien tiene el proyecto de una obra importante, que por la extensión misma de sus textos y por lo que allí se consigna, es el proyecto de un tratado que justifica la mentalidad reaccionaria. Desde la primera página se anuncia la característica de este texto: «aquí no intento ofrecer sino esbozos de ideas, leves gestos hacia ellas» (2003; 43). Ya en *Notas* hay pasajes que permiten presagiar el estilo maduro del autor de los *Escolios*, y ciertos núcleos de pensamiento que hacen conjeturar que planeaba una gran obra. Por eso, en su conferencia de Berlín, Volpi destaca las *Notas* como un apoyo para comprender toda la obra del filósofo colombiano. «En el fondo, las *Notas* ofrecen la clave teórica, poética, y muchas veces también personal y biográfica, para que podamos comprender la forma de ver y la muy particular teoría del aforismo de Gómez Dávila». Es realmente la llave que nos permite acceder a la obra del colombiano, a la que Volpi llama un «jardín sin entradas».

Creo que esto justifica el que Pablo García Arias (2009), en su atinada reseña de *Notas*, se haya aventurado a sugerir, para «definir su producción», «tres características» utilizadas por Gómez Dávila. Se trata de temas que ya se orientan a un desarrollo ulterior de lo que podría constituir la antropología de Gómez Dávila, precisamente en los términos en los que la caracteriza Volpi en su biografía del colombiano (Volpi 2005; 22) y en su conferencia en Berlín.

1. Sensualismo:

Todo conocimiento tiene su sabor, su peso y su olor; cuando lo despojamos de ellos no persiste sino un reflejo ineficaz y frágil (2003; 73).

Opongamos a la noción de un universo transparente y fluido, de un universo reducible a la unidad y a la sencillez plomiza de un solo principio, la noción de un solo universo resistente y rebelde, de un universo de carne, de estremecimiento y de angustia. A un universo científico un universo estético, un universo total (2003; 319).

2. Escepticismo:

Mi escepticismo no es un rechazo de todo principio, de toda norma o de toda regla, sino la imposibilidad de recibir regla, norma o principio, de otras manos, y la necesidad de crearlos lentamente dentro del proceso de mi inmediato vivir (2003; 108).

Jóvenes, tan sólo nos interesan los autores contemporáneos, la literatura inmediata, pero a medida que envejecemos ciertos libros inmóviles logran sólo seducirnos: los pocos grandes, los que permanecen mientras todo pasa (2003; 396).

Placer o deber satisfacen igualmente; lo que fastidia sin remedio es la obligación impuesta, la necesidad irresistible, todo lo que no nace de una exigencia propia o de un propio destino (2003; 106).

3. Religiosidad:

Los que creyeron encontrar argumentos contra el catolicismo, y contra la religión en general, en tantos relatos de vidas de santos, enfermos evidentemente y vecinos de ciertas formas lúgubres de la demencia, desconocieron que nada justifica mejor la religión que ese singular poder que le permite hacer fructificar esas existencias miserables, en lugar de entregarlas a la lóbrega esterilidad de un tratamiento científico en un higiénico sanatorio (2003; 247).

La única cosa de la cual nunca he dudado: la existencia de Dios (2003; 112).

El misterio que reside en las cosas cercanas es más denso que el de las cosas sorprendentes (2003; 344).

A las *Notas* sigue *Textos I*, en el que «la prosa es continua, el esfuerzo tiende al sistema, o al menos al tratado». Allí Gómez Dávila «expone» su «antropología» (Volpi 2005; 22). En el epígrafe de *Textos I* (Gómez 2002; 101) se anuncia un programa: «La vida es un valor. Vivir es optar por la vida». A esta antropología y filosofía vitalista pertenecen reflexiones sobre el hombre, la filosofía y la temporalidad del ser humano, en páginas que permiten sospechar cercanía a Heidegger y más todavía al Husserl de las lecciones



de 1907, a propósito de la conciencia del tiempo inmanente, y que seguramente impactaban al fenomenólogo Franco Volpi. Allí se caracteriza la intencionalidad de la conciencia con un riguroso talante fenomenológico que acompañará a un Gómez Dávila enemigo de la especulación y partidario de lo concreto. Más tarde en sus *Escolios* cualquier fenomenólogo podrá descubrir el método de la intuición eidética (*Wesensschau*), especialmente en la manera en que formula con frecuencia las relaciones internas que analiza, en el sentido de que éstas nos son dadas en auténtica intuición categorial: las categorías, los estados de cosas, las relaciones entre los objetos y las situaciones me son dadas en la intuición al igual que los objetos mismos.⁶

A este modo de escribir textos pertenecen dos ensayos publicados en sendas revistas universitarias de Colombia: «De jure», un bello y pequeño tratado sobre filosofía del derecho (1988; 67-85), y uno mucho más breve y programático, «El reaccionario auténtico» (1995; 16-9), al que nos referiremos más adelante.

Su obra mayor es una vasta recopilación de sentencias a las que, si su autor no lo desaconsejara, llamaríamos «aforismos», reunidas bajo el título enigmático: *Escolios a un texto implícito* (1977). Se trata de dos volúmenes iniciados con seis epígrafes, de los cuales el que destaca el autor proviene del *Quijote*: «¡Oh! Pues si no me entienden –respondió Sancho– no es maravilla que mis sentencias sean tenidas por disparates». Los otros, en los idiomas originales de Diógenes Laercio, Shakespeare, Valery, Nietzsche y Petrarca, tienen el sentido de hacer comprensible una empresa, que se prolongará luego en otros dos volúmenes de *Nuevos escolios a un texto implícito* (1986), y en otro volumen de *Sucesivos escolios a un texto implícito* (1992). Si se promedian unos diez escolios por página tendremos un total de mil trescientas cinco páginas en los cinco volúmenes de Villegas Editores (2005). Son trece

⁶ Para una caracterización inicial del talante fenomenológico de la obra de Gómez Dávila, ver mi ensayo citado en la tercera nota de este artículo, del cual estoy citando en parte textualmente.

mil cincuenta escolios en total, uno detrás de otro, inteligentes, intuitivos, fecundos, brillantes, contundentes, aunque a veces algunos parezcan obviedades, verdades de Perogrullo, tal y como el mismo autor lo previene: «Lo que aquí digo parecerá trivial a quien ignore todo a lo que aludo» (Gómez Dávila 1977b; 411); «El lector nunca desaprovecha la ocasión de interpretar trivialmente lo que logramos expresar con claridad» (1977b; 413).

Para Gómez Dávila el género de los escolios es «triste, como una biografía» (1977a; 217), y el «lector no encontrará aforismos en estas páginas. Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición “*pointilliste*”» (1977a; 11); «Filosofía *pointilliste*: se pide al lector que gentilmente haga la fusión de los tonos puros» (2003; 457). Piénsese en el sentido que da Husserl a la evidencia como la vivencia de estar con la cosa misma. La puntualidad de la evidencia apodíctica, más que la claridad aportada por la evidencia en vía de adecuación, pone en movimiento el proceso intencional de verificación en el que se constituye el sentido y se valida la realidad que se me da en las vivencias. Es lo que recoge este escolio: «La única pretensión que tengo es la de no haber escrito un libro lineal, sino un libro concéntrico» (1986; 211). La lectura concéntrica de los cinco tomos de *Escolios* consiste precisamente en que el lector es el encargado de ir relacionando las ideas, de acuerdo con las diversas temáticas e intereses, a partir del retorno a las cosas mismas del reaccionario, en el horizonte de sentido abierto por la intencionalidad, y en la tendencia teleológica responsable de verificar la verdad.

Por tanto, podemos afirmar que lo primero que interesa a Volpi en la obra del colombiano es esta unidad de pensamiento sincero y estilo novedoso, lo que el italiano llama el «jardín sin entradas», donde se realiza a plenitud el «*contemptus mundi*», ese desprecio de todo modernismo, que termina por expresarse como el motivo profundo del reaccionario auténtico. Y, naturalmente, lo segundo es lo que acontece al ingresar al jardín: la crítica de la razón erótica o elogio de la sinrazón erótica, el contenido de la conferencia de Berlín, ya presente también en la biografía del 2005.



El jardín es «la patria de la inteligencia» (Volpi 2005; 37-40), en él se vive «la crítica de la razón erótica» (2005; 41-6): se trata de la complementariedad entre razón y sensibilidad, cuya interpretación parece ser para Volpi lo más fundamental del pensamiento de Gómez Dávila: «La agudeza exasperada, paroxística, se arriesga a empujar la inteligencia y lanzarla hacia lo abstracto. Pero hay un correctivo, un contrapeso: la carne en su insaciable apetecer, la vida como “el excitante más potente”. Pues la carne tiene vivo el fuego de la inteligencia, alimenta su llama, su deseo, su sed. Con su fuerza de gravedad atrae la inteligencia hacia la sensualidad» (Volpi 2005; 41). Este debate interno entre sensualidad y razón para llegar a la verdadera inteligencia, a la lucidez de la crítica, al reconocimiento de la contingencia y de la finitud, a la forma de vida auténtica, sólo parece posible desde la actitud del reaccionario en los términos en los que la caracteriza Volpi (2005; 457-55) y que nosotros hemos querido acercar a la *epoché* fenomenológica.⁷

En lo que no parece querer acompañar Volpi a su colega colombiano, pese a su formación heideggeriana, es en sus concepciones políticas de ultraderecha. Le es posible entenderlas, especialmente su filiación a ultranza al catolicismo, pero no las comparte. Veamos esto en detalle antes de terminar.

Para Gómez Dávila no parece posible la filosofía política tal y como es propuesta en la modernidad especialmente por Kant, en el sentido de buscar una solución moral y política, no violenta, a la insociable sociabilidad: «El cinismo político logra efímeramente sus propósitos inmediatos destruyendo la frágil estructura ética que la humanidad laboriosamente construye» (2003; 456). Esta oposición irresoluble, que niega toda posibilidad de convergencia entre ética y política, se debe a su comprensión equivocada del sentido originario de la democracia desde los inicios mismos de la filosofía en Grecia. Volpi, especialista en Aristóteles, no podía compartir esta interpretación del colombiano:

⁷ Es una de las tesis que propongo en el ensayo al que me he referido frecuentemente en estas reflexiones.

Si Sócrates realmente nada sabe, ¿por qué no acepta meramente lo que su interlocutor propone?

¿Espera, tal vez, que la verdad nazca de la congruencia de caprichos?

¿Creerá Sócrates, quizá, que el «bien» consiste en lo que los votantes unánimemente aprueban?, ¿será Sócrates demócrata?

¡No!

Como todo reaccionario, Sócrates sabe que en una democracia no es lícito enseñar. El demócrata necesita creer que inventa lo que le sugieren (Gómez Dávila 2005; 22).

Sin embargo, detrás de sus críticas a la democracia formal y al ejercicio de doble moral, tanto en sus versiones neoliberales como en el colectivismo comunista de corte estalinista, se puede percibir y rescatar el sentido profundo de la reacción: «En nuestro tiempo, la rebeldía es reaccionaria, o no es más que una farsa hipócrita y fácil» (Gómez Dávila 2002; 84). Pero el no haber pensado, a partir de la independencia que confiere esta actitud reaccionaria, posibilidades de articular la soberanía popular en formas de democracia deliberativa, le impiden al aristócrata Gómez Dávila percibir alternativas para desarrollar políticamente los «lugares comunes» de ciudadanos en la sociedad civil. La democracia participativa y radical es negada por la aristocracia desde un comienzo como un proyecto populista opuesto a la inteligencia, en el que *populus* significa *plebs* (plebe, chusma). La inteligencia condena todo populismo porque piensa que la plebe es atrasada epistemológicamente, por lo que requiere ser «iluminada» por los líderes, y es débil éticamente, puesto que se deja manipular por clientelismos caudillistas (ver Laclau 2005).

De aquí el rencor del aristócrata hacia la democracia como soberanía popular. El reaccionario repite la figura platónica del diálogo del alma consigo misma. El solipsismo de los *Escolios* no sólo rechaza enfáticamente toda actitud pedagógica, sino que desconfía de todo lo que pueda significar auténtico diálogo y debate, hasta presentar la comunicación y la cooperación como



obstáculo: «La lucha contra el mundo moderno tiene que ser solitaria. Donde haya dos hay traición» (1977b; 260).

Lo que los filósofos latinoamericanistas de la posguerra, en su fervor revolucionario, pudieron haber compartido con Gómez Dávila, aceptando su mismo consejo y sin tener que seguirlo en todo, sería su diagnóstico. De él surgen preguntas que logran acertar en el corazón de nuestras democracias liberales: sobre todo respecto a la doble moral, que permite calificarlas como democracias «fetiches» (Borón 2007; 49-68). Constituyen una conciencia falsa frente a los límites de la sociedad de consumo, su indiferencia ante la pobreza absoluta, su transmutación de la ética en competitividad, y su conformidad con formas de negación de la libertad en una sociedad globalizada, determinada sólo por los valores del mercado. Respecto a todo esto el reaccionario acierta tanto en la crítica, como al alertar sobre el triunfalismo dogmático de revolucionarios autoritarios.

Independientemente de la crítica al reaccionario auténtico, es imposible ignorar la contundencia de su estilo, forma paradigmática del pensar en español, que frecuentemente nos seduce a aceptar ideas que no compartimos. Esto hace que tratar de imitarlo, cosa que nunca se le ocurrió a Volpi, conduzca a la charlatanería. Le ocurrió no hace mucho al filósofo conservador católico Vittorio Hösle, que en Colombia aprovechó ratos libres para jugar a producir escolios a partir de los escolios de Gómez Dávila. Para ilustración estos cuatro de los ciento tres «contra-aforismos»:⁸

[El amor al pueblo es vocación de aristócrata. El demócrata no lo ama sino en el período electoral]. El amor al pueblo del aristócrata no necesariamente es desdeñoso, pero es el amor a un inferior. Un cristiano, sin embargo, debería saber que el desprendimiento y el riesgo pertenecen a la forma más perfecta del amor.

[La movilidad social ocasiona la lucha de clases. El enemigo de las clases altas no es el inferior carente de toda posibilidad de ascenso,

⁸ Los textos originales de Gómez Dávila van entre corchetes, seguidos de los contra-aforismos de Vittorio Hösle 2003; 98-99.

sino el que no logra ascender cuando otros ascienden]. Sin esperanza habría menos sufrimiento y más injusticia. Así no hubiera otra cosa que hablara a favor de la ética de Kant, al menos esto: que según ella un tal resultado no va en contra de la esperanza.

[El filósofo no es vocero de su época, sino ángel cautivo en el tiempo]. Pero rompe los muros de su prisión cuando coloca en conceptos su propia época, es decir, cuando reconoce la idea que tuvo Dios cuando la incluyó dentro de sus planes.

[Todo es trivial si el universo no está comprometido en una aventura metafísica]. Toda crítica de la modernidad es trivial si en ella no descubre las huellas de lo absoluto.

Naturalmente el ejercicio de las «variaciones, corolarios y contra-aforismos» puede imitar el de los Buendía en Macondo. Por mi parte prefiero adherirme a la posición del premio Nobel de literatura, Gabriel García Márquez, quien se dice que también en forma de aforismo comentó alguna vez: «si no fuera comunista pensaría como Gómez Dávila».

Franco Volpi prefiere volver a lo auténtico de las posturas reaccionarias para comprender las tres interrogantes fundamentales del filósofo: «¿Qué pensar? ¿Qué hacer? ¿Qué creer?» (Volpi 2005; 60-72). Para el italiano, Gómez Dávila se ve a sí mismo: «Sensual, escéptico y religioso, no sería quizá una mala definición de lo que soy» (Volpi 2005; 72).

Seguramente tampoco sería mala definición de lo que fue Franco Volpi, ni de lo que le permitió relacionarse con el filósofo colombiano. Por ello termina su conferencia de Berlín acudiendo de nuevo a la voz inoportuna de Gómez Dávila: un pensamiento no para nuestro tiempo o contra nuestro tiempo, sino fuera de él. «Una y otra vez en noches de vigilia volvimos a abrir sus páginas, oímos el susurro de su voz pura e inconfundible, lo acompañamos en su meditación. Desde entonces su obra está en la mesa de noche como nuestra lectura antes de dormir». En el momento de su muerte repentina, para la que seguramente Franco Volpi, lector e intérprete de Heidegger, estuvo preparado, también Gómez Dávila lo acompañó con sus escolios: «La vida es taller



de jerarquías. Sólo la muerte es demócrata»; «Todo rueda hacia la muerte; pero sólo lo carente de valor, hacia la nada» y «Meditar es dialogar con algún muerto».

Bibliografía

- Abad, A. (2008). *Pensar lo implícito*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Borón, A. (2007). Aristóteles en Macondo: notas sobre el fetichismo democrático en América Latina. En G. Hoyos (comp.), *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía* (pp. 49-68). Buenos Aires: CLACSO.
- Caro, H. (2008). La apoteosis alemana de Nicolás Gómez Dávila. *Arcadia* 28, 42-3.
- García Arias, P. (2009). Nicolás Gómez Dávila: lectura entre líneas. Reseña de *Notas de Nicolás Gómez Dávila 2003*, publicada en: http://www.epigrafe.com/contenido/res_detalle.asp?lib_id=9
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios I*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos I*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (1988). De jure. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Homenaje a Nicolás Gómez Dávila)* 542 (81), 67-85.
- Gómez Dávila, N. (1995). El reaccionario auténtico. *Revista de la Universidad de Antioquia* 240, 16-9.
- Gómez Dávila, N. (1986). *Nuevos escolios a un texto implícito II*. Bogotá: Procultura/Presidencia de la República de Colombia, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1977a). *Escolios a un texto implícito I*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gómez Dávila, N. (1977b). *Escolios a un texto implícito II*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Gutiérrez, C. (2008). La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores* 137, 111-25.

- Hoyos, G. (2008). Don Nicolás Gómez Dávila, pensador en español y reaccionario auténtico. *Arbor* 734 (184), 1085-100.
- Hoyos & C. Millán (eds.), *Pensamiento colombiano del siglo XX* (Tomo I; pp. 461-78). Bogotá: Instituto PENSAR.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mejía, J. F. (2007). Nicolás Gómez Dávila (1913-1994). En S. Castro, A. Flórez & G. Samper (2008). *Un dinosaurio en un dedal. Aforismos para pensar y sonreír*. Bogotá: Editorial Norma.
- Vittorio Hösle (2003). Variaciones, corolarios y contra-aforismos al primer tomo de los Escolios a un texto implícito de Nicolás Gómez Dávila. En *El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos*. Bogotá: CEJA.
- Volpi, F. (ed.) (2005). *Nicolás Gómez Dávila, el solitario de Dios*. Bogotá: Villegas Editores.



EL ASEDIO COMO METÁFORA
METODOLÓGICA
EN ORTEGA Y GASSET*

*Irene Borges-Duarte***

Cuenta la Biblia que Jericó cayó en posesión de los hebreos de manera harto singular. La ciudad era un bastión amurallado, difícil de conquistar, aunque imprescindible para asegurar el asentamiento judaico en la esquivada Tierra prometida a Moisés. Josué, estratega, no la hubiera tomado sin costos, en combate, a pesar de haber estudiado bien las noticias antes recogidas por los espías allí enviados. Mas Yahvé inspira una extraña táctica de asedio, mixto de desafío, amenaza y terror: la exhibición de la fuerza y la unión espiritual del pueblo escogido, simbolizadas en el Arca de la Alianza. Durante siete días seguidos, deberían los guerreros hebreos sitiar la ciudad y realizar, en torno de las mu-

* El presente texto constituyó la base de mi intervención en el curso de Franco Volpi, *Crítica de la razón erótica* (2007), en Padua, con ocasión de un intercambio Erasmus. La versión entonces presentada, bajo el título «Asedio y apropiación propicia. ¿Metáforas eróticas de la Filosofía en Ortega y Heidegger?», desarrollaba la que ahora ofrezco en recuerdo y homenaje al Amigo desaparecido, extendiendo el análisis al pensamiento heideggeriano. Una primera versión, más breve y en portugués, fuera pronunciada en Évora, en 2006, en el Coloquio *J. Ortega y Gasset - A Obra Viva no cinquentenário da morte do Autor*.

** Universidade de Évora.



rallas, una especie de procesión, cuyo centro estaba formado por siete sacerdotes, que iban por delante del Arca, cada uno haciendo sonar su trompeta. En los primeros seis días, se procedería a este «cerco» singular una única vez. Por fin, al séptimo día, la horda judaica debería dar siete vueltas seguidas a las murallas, siempre tocando las trompetas, hasta que, a la séptima vez, Josué ordenara al pueblo que, en unísono con la estridencia de los cuernos, soltara un gran alarido. Así se hizo. Y, entonces, de pronto, se abatieron los muros con gran ruido y los hebreos pudieron llevar a cabo, sin más resistencia, el asalto a la ciudad, que arrasaron.

Estamos, en lo que respecta a la filosofía, menos habituados a metáforas bélicas que cósmicas y somos, en general, más proclives a ejemplos retirados de la mitología clásica que de la bíblica. No deja, pues, de ser extraña la opción de Ortega y Gasset en sus Lecciones de 1929, *¿Qué es filosofía?* (ver 1977),¹ iniciadas en febrero en sus clases de la Universidad de Madrid, aunque sólo hayan sido terminadas en el escenario «profano» de un Teatro (el Infanta Beatriz), y sólo hayan llegado a ser publicadas íntegramente, en libro póstumo, en 1958 (1958; 264). El contenido de ese curso es más o menos unánimemente considerado como revelador del pensamiento más maduro y pleno de Ortega, que por aquel entonces empezaba a mostrarse. Allí dice:

Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas (1977 I, 279; 1958, 27).

Partiendo de la extrañeza de esta metáfora metodológica, procuraremos mostrar, con parsimonia, su originalidad y pregnancia, no exentas, con todo, de algún desconcierto. Atenderemos a los

¹ Las referencias de las citas al pie de página, remiten, en primer lugar, a esta edición, mencionándose la Lección y paginación respectivas. Separada por punto y coma, sigue la paginación de la edición de 1958.

siguientes puntos: 1. El cuño orteguiano de la metáfora; 2. El dramatismo de las trompetas; 3. El sitio a la ciudadela filosófica; 4. Los límites de la metáfora metodológica: la conquista de Jericó.

1. Cuño orteguiano de la metáfora

Dejarse de «greguerías» –por decirlo, interpretando, a la manera de la ingeniosa ironía de Ramón Gómez de la Serna (1991)²–, justamente cuando se pretende caracterizar la filosofía propiamente dicha, ni es habitual ni parece cosa fácil, si además se defiende, desde el primer momento, que no se pretende hacer una «introducción elemental a la filosofía» (Ortega 1977 I, 279; 1958, 26), sino más bien tratarla en un «estudio monográfico sobre una cuestión hipertécnica» (1977 I, 280; 1958, 27), tomando «la actividad filosófica misma, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis» (1977 I, 279; 1958, 26).

¿Habrá sido el acento husserliano y fenomenológico de estas expresiones el que ha inducido el horizonte judaico? Mas ¿por qué?, si el propio Husserl escoge la terminología griega para designar lo que así parece quedar señalado: el rigor de la *epojé*, implicada en el lema *Zu den Sachen selbst*. La lectura del magnífico texto de Ortega nos conduce, por otra parte, a hacer con él la experiencia de la *historia de la filosofía* misma, como vía de acceso a lo que ella misma es. Y, si bien en ese contexto, de algún modo «historicista», notamos la inspiración diltheyana, más directamente vinculada al Idealismo Alemán y a la metodología hermenéutica –esbozada en el pequeño texto de 1900, editado por Misch en 1924³–, no encontramos en ella ningún dramatismo, sino más

² Ver en Gómez de la Serna 1991: «Greguería es metáfora más humor», dice el autor, definiendo el neologismo inventado a propósito de lo que, estilísticamente, recuerda, en clave humorística, las sentencias de la sabiduría griega.

³ Se han publicado por primera vez los «Apéndices», en los que aparece tematizada, bajo la forma de aporías, la estructura circular de la comprensión. No creo, sin embargo, que la imagen orteguiana del «cerco» procure dar forma a la circularidad hermenéutica, sino al circunscribir del problema, que expresa la *epoche* husserliana.



bien determinación científica por el estudio de la Historia, como expresión objetivada del espíritu y de la vida humana, muy poco acordes, en su estilo, con el son estentóreo de las trompetas. Ni siquiera la consabida lectura del Heidegger de *Sein und Zeit*, tan estricta y poderosamente fenomenológico, puede suscitar semejante evocación: la articulación lógico-lingüística del comprender afectivo, que abre en angustia el acceso al ser en su verdad, difícilmente podría evocar la estridencia, como estribillo de un hipotético asedio filosófico. Más próximo estaría de Spengler –que Nelson Orringer olvida tan estrepitosamente,⁴ a pesar de la clara presencia en *La Rebelión de las masas*, obra publicada en libro justamente en ese año de 1929–, sea por la imagen bélica, sea por la referencia al carácter «trágico» del hombre fáustico.⁵

Toda esta *seriedad* de ánimo, tan profundamente germánica, escapa, empero, a lo que Ortega indica desde el primer momento como «la distinta situación en la que la filosofía se halla hoy dentro del espíritu colectivo, [...] la diferente actitud en que hoy se coloca ante su propio oficio y labor» (1977 I, 278; 1958, 24): «la necesidad de ideas» y la «voluptuosidad que en ellas siente» (1977 I, 278; 1958, 24), necesidad que es la de «estar siendo lo que de verdad es» y voluptuosidad, «*prima facies* de la felicidad», puesto que «todo ser es feliz cuando cumple su destino» (1977 I, 278; 1958, 24). No se trata, pues, de no ser «serio», por faltar el cumplimiento del requisito científico del rigor técnico, sino de ejercer su oficio en otro *temple*, con otro ánimo que el del convicto o el del positivista de laboratorio:

⁴ En ninguno de sus dos libros sobre «Las fuentes germánicas de Ortega» se acuerda de procurar el diálogo de este con Spengler, no se entiende bien por qué, puesto que es manifiesto y directo en algunas obras, como es el caso, justamente, de *La Rebelión de las Masas*, por ej., en el cap. IX, «Primitivismo y Técnica» (1977; vol. IV, 196-97), donde la mención es explícita. Ver Orringer 1979; 1984.

⁵ Spengler insiste en un carácter «trágico» da civilización fáustica. Ortega lo transfigura en uno «dramático», ver Ortega y Gasset 1977; vol. IV, 173.1.

[...] yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien con el temple de espíritu que lleva a ejercitar un deporte y ocuparse en un juego. Frente al radical vivir, la teoría es un juego, no es cosa terrible, grave, formal (1977 VI, 347; 1958 129).

Por ello, para Ortega, en respuesta a lo que pide *nuestro tiempo*, el filósofo tiene, por una parte, que «extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades», mas, por otra, «al emitir las y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *biceps* de su tecnicismo» (1977 I, 280; 1958, 27). De ahí que «sea la claridad la cortesía del filósofo» (1977 I, 280; 1958, 27), debiendo evitar el «dragón tremebundo» que sería, para cualquier profano en la materia, la «terminología hermética» del científico o del filósofo especialista.

Hay, seguramente, una gran cercanía a Heidegger en este asumir del estado de ánimo como configuración inmediata de la verdad, al nivel de la palabra. Pero ello surge en un cuadro de continuidad con el trabajo efectivamente realizado por Ortega, desde que en 1917 funda *El Sol* y en 1923 la *Revista de Occidente*, creando canales sucesivos de acceso a un vasto público –lo que, por otra parte, tan sólo le acarrea antipatías en el ámbito estrictamente académico... Sin embargo, esto también significa que sólo en el cuadro de una *afectividad* de tipo especial es posible crear empatía con la contemporaneidad y, de ese modo, aproximarla al pensar. Esto lo define Ortega como «jovialidad», «el estado de ánimo en el que suele estar Jove», el temple espiritual bien humorado, en el que «brota y vive, florece y fructifica» la cultura (1977 VI, 348; 1958, 130), antes de su cristalización teórica, en el «gris ascetismo del color» de la realidad espectral de los conceptos (1977 VI, 349; 1958, 131). «La seriedad vendrá después» (1977 VI, 348; 1958, 130), también en lo que respecta a la filosofía. Pero,

¡Quién sabe, no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar, no se oculta una



máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¡Quién sabe si pensar la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla! VI, 349; 132 (1977 VI, 349; 1958, 132).

Ahora bien, en este ánimo jovial y honrado de claridad filosófica, más allá de la ingenuidad del mero vivir, es donde considero que debemos comprender el símil del «cerco de Jericó» como introducción a la cuestión del método de la filosofía en Ortega.

2. El dramatismo de las trompetas

En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal. Yo espero que esta tensión no falte, por ser el camino que emprendemos de tal naturaleza que gana en atractivos conforme va avanzando (1977 I, 279; 1958, 25-6).

Puesta en escena la filosofía como un asedio, cuyos agentes y actores son las ideas, debe el tono –el ánimo, la situación afectiva– ser mantenido con coherencia, de tal modo que se garantice la acentuación de lo que, de verdad, interesa: «los problemas», en tanto que «drama» de las ideas. Y es que «la extraña aventura que a las verdades acontece» consiste en que se dan en un palco temporal, de apropiación histórica, sin que por ello dejen de ser, ellas mismas, ajenas a ese tiempo, que tan sólo es el de su presencia fugaz en la mente –escena– humana (1977 I, 281; 1958, 28). En una palabra: unión de las dimensiones de temporalidad y acronía, el montaje teatral, que la filosofía lleva metódicamente a cabo, abre la *perspectiva*, que permite convertir las cosas en problemas (1977 IV, 323; 1958, 92).

Más importante que la designación de «perspectivismo» metódico, que Ortega hace suya (1977 I, 286; 1958, 35), es la recta atención a la «latente tragedia ontológica» (1977 IV, 323; 1958, 92) inherente a esta operación. Ápice de radicalidad del *homo theoreticus*, la filosofía es aquella «audacia del hombre que le lleva a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertírselo en problema». Pues, en verdad,

[...] no hay problema teórico si no se parte de algo que es, que está indiscutiblemente ahí y, no obstante o por lo mismo, se lo piensa como no siendo, como no debiendo ser. La teoría [...] empieza, pues, negando la realidad, destruyendo virtualmente el mundo, aniquilándolo: es un ideal retrotraer el mundo a la nada, a la ante-creación, puesto que es un sorprenderse de que sea y un rehacer hacia atrás el camino de su génesis (1977 IV, 322; 1958, 91).

Hay, pues, toda una escenificación, un «hacer como si» sistemático, una actitud mental que permite descubrir en su dimensión problemática lo que el vivir, en cuanto «estar ocupado» en el mundo con las cosas –la expresión es de Ortega (1977 III, 311; 1958, 73), a pesar de los evidentes ecos heideggerianos– no descubre. De hecho, al contrario de lo que acontece en el «heroísmo teórico», el día-a-día nos ofrece sin cesar cantidad de «problemas prácticos», es decir, de solicitaciones de «aquella actitud mental en que proyectamos una modificación de lo real, en que premeditamos dar ser a lo que aún no es, pero nos conviene que sea» (1977 III, 322; 1958, 90). Un problema de este tipo es justo «lo que se puede resolver» (1977 III, 310; 1958, 72), lo que, ya de antemano, es resoluble. También es así que la ciencia, –hoy diríamos la tecnociencia– concibe los problemas de los que se ocupa: «para el físico es problema lo que en principio se puede resolver, la solución le es, en cierto modo, anterior al problema» (1977 IV, 320; 1958, 88). Por ello, el pragmatismo, cuyo modelo de teoría es la práctica científica, coincide con ésta en considerar que «un problema insoluble no sería un problema» (1977 III, 310; 1958, 71). Admitir la hipotética insolubilidad de un problema es convertir la realidad en ideal –a lo que tan sólo la filosofía, en cuanto «actitud pura, radicalmente teórica», puede aspirar. Ella es, pues, digamos, pura *mise en scène* onto-lógica: negación de la evidencia de la cosa y asedio a lo que no es cosa. Algo así, podríamos decir, como un *estrangulamiento ideal* de la realidad, mediante la ficción de su no ser. ¿Cómo conseguirlo sin edificación del fingimiento? Y es ahí donde la «melodía dramática» de las trompetas es imprescindible para mantener despierta y en tensión



la conciencia de los problemas: el cerco que estrangula Jericó no es real, sino ideal. Está pendiente de la gravedad de la amenaza que suena en el soplo de los cuernos: el poder estentóreo del Dios de los hebreos, de cuya alianza el Arca da fe.

No desmiente Ortega su raigambre. Hijo de la tierra que produjo no sólo el Quijote sino también el teatro del Siglo de Oro, recoge la grandiosidad barroca de la palabra en forma de experimento del mundo y experiencia del espectador, que en vez de asistir a una representación o de vivir ingenuamente inmerso en una situación, une el ver a distancia y el sentirse envuelto en la perspectiva de un *problema*. Drama, pues, es la aventura en el palco de la verdad, en las ideas en las que se desvela. Se comprende, entonces, la importancia, incómoda por otra parte, del ritmo estridente de las trompetas. Ese ruido es el que mantiene en alerta, mixto de desafío y amenaza, para, en definitiva, con el alarido final, unísono, derrumbar –no técnica sino espiritual, intencionalmente– la muralla y atacar el bastión del problema. ¿Qué problema?

3. El sitio a la ciudadela filosófica

De lo externo y abstruso [...] descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual. Más aún, vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser (1977 I, 279; 1958, 26).

El tema de las Lecciones, como consta en el título, es: *¿Qué es filosofía?* De ahí la importancia de la metáfora metódica: tomar Jericó es llegar al corazón de lo que la Filosofía anhela y busca, mediante un acercarse circular, centrípeto, que va de la más externa «circunstancia» a la «circunstancia» más inmediata, y de ésta al «yo», para «perforarlo» (1977 I, 279; 1958, 26) hasta el cerne de

su intimidad. No son, pues, siete sino cuatro los sitios o «giros», en esta lectura.

El primer círculo, con gran fanfarria, es el que ocupa las tres primeras *Lecciones*. Empieza por dibujar la circunstancia o situación de la filosofía, penosa desde la mitad del siglo XIX, por la aceptación explícita de lo que Ortega llama el «imperialismo de la física» y el «terrorismo de los laboratorios», que han conducido a su «angostamiento» más extremo, haciendo de ella mera teoría del conocimiento científico, positivista y pragmática, que se mueve en la órbita del modelo de exactitud, confirmación experimental y utilidad práctica que la modernidad europea inventó e impuso. Razón histórica de este cuadro es la «sensibilidad vital» de un tipo humano: el burgués comodista, dominador, industrial. Con él, la filosofía entra en crisis –porque reducida, porque carente– y, de ese modo, exige de sí misma, «sin medrosidad», un cambio. Éste debe de partir de «nuestro tiempo», aunque su resurgir sólo puede darse por la misma razón por la que, inicialmente, «nació» (en Grecia): como «apetito» radical y nativo del universo, como reacción integral y teórica, capaz de agarrarle en calidad de problema. Y así es como esta primera circunferencia se cierra con una pomposa definición formal: es filosofía el «sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto» (1977 III, 310; 1958, 71). Y con una certeza: «la filosofía es una cosa inevitable» (1977 IV, 317; 1958, 84).

El segundo círculo, más estrecho, se ocupa de lo que Ortega llama una «introducción» a la filosofía (1977 VI, 357; 1958, 142) propiamente dicha, en cuanto «saber del universo, de todo cuanto hay». Supone, por tanto, aquella primera «reducción» de la cultura científica a la vida filosófica –algo así como un paso intermedio a aquél que el Husserl de la *Krisis* dará, algunos pocos años después, de la ciencia al mundo de la vida– y se centra, en las lecciones IV y V, incluyendo el comienzo de la VI, en la tematización del propósito filosófico como el de una *heroica y problemática* «teoría del universo». Heroica, porque «tirón hacia lo completo», porque exposición «al máximo peligro intelectual» (1977 IV; 98), en el



ejercicio de plena libertad, al asumir el «imperativo de autonomía» (1977 V, 335; 1958, 111), los principios de «pantonomía» o universalismo (1977 V, 336; 1958, 112-13) y, al revés del silencioso abismo místico, de «transparencia» (1977 V, 342; 1958, 120). Problemática, en la medida en que la noción de «Universo» es ella misma problemática. Si el primer aspecto es eminentemente griego, el segundo es ya, indefectiblemente, moderno. Pues, ¿cómo montar un sistema sobre lo incierto («todo lo que hay»)? ¿De qué dados fiables partir? O sea: vencida la ingenuidad de la actitud natural de la filosofía griega, brota la conciencia crítica moderna, que se centra en el «problema de lo que segura, indubitadamente hay» (1977 VI, 359; 1958, 145).

Entramos, con ello, en el tercer círculo, pasando de la «preparación para hacer filosofía», en la que era fundamental la jovialidad, al «hacer filosofía» pura y dura, en lo que se impone la seriedad del especialista (1977 VI, 345; 1958, 126). Ello se traduce en «hablar de las cosas obligándonos a verlas mientras las vamos meditando» (1977 VI, 357; 1958, 142). Este nuevo aprieto metódico del cerco ocupa las *Lecciones* VI a VIII y tiene como polo noemático la historia de la propia filosofía en lo que, para Ortega, muy fenomenológicamente, es su camino imparabile hacia el descubrimiento del «yo». En ningún momento está el pensador español más próximo de los análisis de Husserl, que ese mismo año pronuncia en París, el 23 y 25 de febrero, las famosas conferencias, embrión de las *Meditaciones cartesianas*, aparecidas dos años después. La cuestión clave es la de la búsqueda de evidencia: «el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo aseveramos porque lo hemos visto» (1977 VI, 350-51; 1958, 134). Esta problemática es llevada, en un recorrido eminentemente moderno, de la periferia al centro: del realismo ingenuo del mundo antiguo (Grecia, «primitiva» porque anterior al descubrimiento de la subjetividad) al Idealismo moderno (el reconocimiento de la importancia de la óptica subjetiva), de la duda metódica cartesiana –mera «*mise-en-scène* de otra idea mucho mayor» (1977 VII, 156)– a la realidad del sujeto que piensa, de este a la correspondiente idealidad de lo pensado y de esta a

la respuesta a la pregunta inicial: ¿De qué puedo tener certeza? ¡Del Yo! «La primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo [...] como hecho universal: es el hecho primario del Universo» (1977 VII, 367; 1958, 159). Mas ¡ay!,

[...] al decir yo me digo a mi mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí. Yo soy en la medida en que vuelvo sobre mí, en que me retraigo hacia el propio ser –no saliendo fuera sino en un perpetuo movimiento de retorno (1977 VII, 373; 1958, 167).

Como el halcón cazador (gerifalte), que siempre vuelve al puño... ¿No es esto un «trato exclusivo consigo mismo»?

Al encontrar el verdadero ser de nuestro yo, nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad (1977 VII, 374; 1958, 168).

«Liberar el yo de su exclusiva prisión, proporcionarle un mundo en torno, curar en lo posible su ensimismamiento, intentar su evasión»: eso es lo que constituye «el tema de nuestro tiempo» (1977 IX, 391, 392; 1958, 195, 197).

Saltamos, con ello, al cuarto y último sitio de la ciudadela filosófica, que ocupa las *Lecciones* IX a XI (1977 IX, 388ss; 1958, 197ss): la recuperación del mundo del yo en la plenitud de lo que es «mi vida», «la realidad primordial del universo» (1977 IX, 404; 1958, 213). Lo indubitable, pues, no es el yo cerrado, que se tragó el universo, sino el yo «a la vez íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad», un yo abierto al mundo, que es «el mío»: «*lo indubitable es una relación con dos términos inseparables*» (1977 IX, 403; 1958, 211). A eso, que sólo en la filosofía viene a ser un ejercicio pleno, es a lo que Ortega, en 1929, llama *vida*: «paisaje tan viejo, el más nuevo» (1977 IX, 405-6; 1958, 215). Mas «la vida es secreto»: la «rosa íntima» de Jericó, que ningún ataque directo tocaría, pero que ahora, en un acercamiento envolvente



—casi un abrazo, que rehúye totalmente la metáfora bélica— viene a ser visitada en su ser más recóndito, que no es «lo que pasa en mis células» (1977 X, 413; 1958, 227), biológicamente, ni en su traducción psicológica, sino el hecho mismo de vivir, lo que es más próximo de cada uno. La «intimidad» es el súbito e imprevisto «encontrarse viviendo» (1977 X, 415ss; 1958, 230ss), forzado a decidir lo que vamos a ser, en la «incesante forzosidad de resolver el problema de si misma», pura e impremeditada *futurición*: ser, paradójicamente, lo que aún no es. Es poco importante el *crescendo* heideggeriano de estas dos últimas lecciones, claramente herederas de la analítica existencial de *Sein und Zeit*, en lo que se refiere ya sea al estilo, ya sea al tema de las «categorías de la vida» (1977 X, XI). Puro arraigo en lo «todavía no», la vida —en cada instante dilatada en un «tiempo real interior» (1977 XI, 433; 1958 256)— es lo que cada cual está destinado a vivir, si bien alcanza en el filósofo un especial paroxismo. Con Fichte, contra Fichte, identificado con «filosofar es no vivir»,⁶ Ortega procura terminar su curso con la respuesta a la pregunta que le dio título, defendiendo que «filosofar es una forma particular de vivir que supone el propio vivir» (1977 XI, 424; 1958, 244). «Hacer filosofía», cumbre del

⁶ Es particularmente interesante la presencia de Fichte a lo largo de las *Lecciones*, ya sea por la culminación idealista de la historia misma de la filosofía, en cuanto alcanzar al yo como corazón del filosofar (Lección VII), ya sea por el comentario, que tácticamente no es menos importante, de la tesis fichteana de que «Filosofía es propiamente no vivir y vivir, propiamente, no filosofar» (1977 IV, 323; 1958, 93). Ortega recoge, comenta y transforma ambas referencias, haciendo de su filosofía una continuación y superación de lo que antes introdujera como siendo de Fichte (Lecciones VII y X), que, así, surge como antecedente la vía que es su misma vía. Tácita aunque, por ello mismo, aún más significativa es la defensa de la tesis de que «no deseamos una cosa porque la hayamos visto antes, sino al revés» (1977 XI, 435; 1958, 258), en la que se trasmuta la que Fichte defendiera en la 2ª Nota a la edición danesa de las *Lecciones sobre el Destino del Sabio*: «El impulso es el primero y supremo en el hombre», «un don nos hace felices, porque era ya un bien para nosotros antes que lo recibiéramos».

«hacer teórico», es un «ocuparse del mundo», «fingiendo que no vivo», «es un virtual desvivirse o no vivir» (1977 XI, 428-9; 1958, 251): [...] un desvivirse por cuanto hay o Universo –un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca (1977 XI, 430; 1958, 253).

Llegados aquí, en el centro mismo, ¿dónde estamos? ¿A qué centro llegamos, en el «desvivirse» que es el más puro cumplirse de la vida? Breve evocación táctica del «viejo y divino Platón» (1977 XI, 429; 1958, 252): el desinteresarse contemplativo de la filosofía es la *más pura erótica*, que se interesa por la mismidad de cada cosa y termina mostrándose, al final, como i«enamoramiento»! (1977 XI, 434; 1958, 258).

Y aquí mismo, en este punto, es dónde despertamos para lo que constituye el momento final de nuestra meditación.

4. Límites de la metáfora metodológica: la «conquista» de Jericó

Volvamos al principio. ¿Qué nos decía la evocación del “cerco de Jericó”? Metáfora del método, ficciona un asedio. Metáfora de la acción de filosofar, procura el *sancta sanctorum* que, irreductible, se le escapa al saber científico y al trato cotidiano con el mundo, porque, a la postre, constituye lo más íntimo y poderoso del curso mismo del asalto: lo que se guarda en el Arca, la alianza. Más que garantizar que la fuerza dramáticamente exhibida no es mera ficción, el Arca es lo que une lo ya de antemano, aunque ahora aún más intensamente, en relación.

Nos iremos aproximando en giros concéntricos, de radio cada vez más corto e intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo. [...] Vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de



nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser (1977 I, 279; 1958, 25-6).

Más amoroso que bélico, el asedio procura, como Novalis, la flor azul, el rostro de Isis, bajo todos los velos. Y es indiferente encontrar en él la sonrisa de la amada o el reflejo de uno mismo, puesto que, en cualquiera de los casos, es encontrado lo más recoleto de lo humano. ¿Una Antropología, por tanto? Si, pero lo que se encuentra es de corte heideggeriano más que scheleriano, al contrario de lo que defiende Orringer,⁷ por ejemplo. El universo es el que se trasparece en esa intimidad, abierta por la pre-ocupación vital; el universo que se duerme en la des-preocupación de la vida cotidiana. Las cámaras secretas de «puro ser nuestro ser» son lo humano abierto al mundo envolvente, proteico de formas y racionalmente estructurado, en lo que, muy pronto, Ortega llamará sistemáticamente Razón vital. El palco en el que actúan

⁷ En la conclusión del excelente estudio y cotejo de textos que constituye *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*, Nelson Orringer, a pesar de atribuir a Heidegger la influencia decisiva en la «transición entre una orientación filosófica antropológica y otra que, sin abandonar ésta, se mueve en un sentido ontológico» (1984; 138) considera, sin embargo, que «de Scheler parece proceder el plan general de la obra, la idea de anteponer la sociología del saber a la metafísica» (1984; 137), además de considerar que su presencia significa «un acto de afirmación por parte de Ortega frente al nuevo filósofo Heidegger» (1984; 139). Respetando la investigación e intención comparativista del autor, bien documentado, no me parece de manera alguna que, en esta obra, la «sociología» filosófica, de inspiración scheleriana, tenga más peso que la ontología. E incluso sin poner en causa el conocido prurito orteguiano de originalidad, en defensa de una hipotética denuncia de haberse «inspirado» en *Ser y Tiempo*, de lo que no hay duda es que la orientación de la exposición a cerca de lo que es filosofía, sobre la base de su historia, conduce a la problemática ontológica de lo que es lo humano, en tanto que vida que hace de sí «lugar y hueco» en el que el universo –«todo lo que hay»– se conoce y reconoce. Las *Lecciones* culminan, pues, como en Heidegger, no tanto en la dimensión antropológica, cuanto en la más propiamente ontológica de lo humano.

las *dramatis personae* es el de la vida histórica, con sus sueños y luchas, mas también sonrisas. Tal vez, por ello, es más ajustado no terminar con el grandioso alarido bélico, que anticipa la conquista y, no lo olvidemos, la *razzia* de Jericó –a la que, simbólicamente, sólo la ramera y su familia escapan– sino con otra metáfora teatral, jovialmente invocada por Ortega, al final de su texto, cuando recoge la proclama de amor a un... borríco.

No hay modo de escaparse a la condición esencial del vivir, y siendo ella la realidad, lo mejor, lo más discreto es subrayarlo con ironía, repitiendo el gesto elegante del hada Titania que en la selva encantada de Shakespeare acaricia la cabeza de asno (1977 XI, 438; 1958, 264).

Bibliografía

- Dilthey, W. (1924). Die Entstehung der Hermeneutik. *Gesammelte Schriften V*, G. Misch (ed). Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner.
- Gómez de la Sierna, R. (1991). *Greguerías. Selección 1919-1969*, C. Nicolás (ed). Madrid: Espasa-Calpe.
- Orringer, N. (1984). *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*. Madrid: CSIC.
- Orringer, N. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- Ortega y Gasset, J. (1977). *¿Qué es filosofía?*, En *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. VII. Madrid: Alianza Editorial [Revista de Occidente, 275-421].
- Ortega y Gasset, J. (1958). *¿Qué es filosofía?* En *Obras inéditas de José Ortega y Gasset*. Madrid: Revista de Occidente.



EL MARTILLO DE NIETZSCHE

*Alberto Constante**

Cada pensador piensa sólo un único pensamiento
M. Heidegger

*El pesimismo moderno es una expresión
de la inutilidad del mundo moderno -no del
mundo y de la existencia*
F. Nietzsche

1. Los clásicos: Nietzsche, un enigma a descifrar

«**C**lásicos son aquellos textos que sobreviven a sus interpretaciones». Ese es el escenario en donde bailan y danzan los crepúsculos y las esferas de Sloterdijk en su ensayo sobre Nietzsche (1986). Y no le faltó razón.

Cuanto más son objeto de disección, tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda es la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de las interpretaciones (1986; 13).

* Universidad Nacional Autónoma de México.



La ventura y desventura de Nietzsche consiste en haber desfallecido en manos de un sinnúmero de intérpretes. Yo entre ellos, desde luego. Estoy persuadido que esta gigantomaquia que se ha hecho del incendiado de Turín ha contribuido tanto a la fascinación que sentimos por él como a su incompreensión. ¿Cómo someter ese pensamiento a un espíritu de sistema si él mismo se niega a ser sistematizado? ¿Acaso no el mismo profesor de Basilea señalaba en *El ocaso de los ídolos* su enorme desconfianza en los grandes espíritus sistemáticos? «Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. El gusto por el sistema es una falta de probidad» (1973; 104). Entonces, ¿cómo someter a una *ratio* un pensar que se conduce como una ruptura, como una fragmentación, una lucha contra la imposición, es decir, del cálculo y la medida, o, lo que en otros términos se denominó el proyecto de la matematización de la naturaleza?

Y, sin embargo, hoy, aquí, estamos enfrascados en desentrañar los misterios de ese pensamiento críptico, ese pensamiento que parece condenarnos al adjetivo, donde parece que quedamos reducidos al dilema entre lo predicable y lo inefable, ese pensamiento donde «el desierto crece». Cuando se entra al gran teatro nietzscheano cobra en nosotros fisonomía y perfil un raro desasosiego que se filtra cuando tiemblan los fundamentos que dan credibilidad a todo cuanto nos ha sido lo más familiar, el cimienta de nuestras certezas, la base de nuestras seguridades, de nuestras percepciones e ideaciones y, lo que es más grave, de nuestras prácticas que son las que consienten en eso que llamamos «realidad» y que es sólo el resultado de la persistencia y aglomeración de recuerdos indivisos y vividos por nosotros con una ilusoria inmediatez del presente. En medio de esta zozobra, nos asalta la curiosidad por asistir a esta fiesta orgiástica de lo que podríamos llamar nuestra *modernidad en llamas*, en la cual la vida pierde su odiosa gravedad y todo se mezcla con todo. Sin duda, Nietzsche puede ser llamado el artífice de este fuego.

Siempre he tenido innumerables reparos a tratar de manera sistemática el pensamiento del «loco de Turín», quizá porque desespero del mismo dicterio de este pensador, en el sentido

de que la fuerza de una interpretación que quiere llegar al fondo de las cosas descubre que ese fondo no es más que otra interpretación. Más aún, diría que el anhelo de verdad que motiva al intérprete en su lectura lo conduce a descubrir que esa misma verdad sólo es una máscara: Nietzsche nos advierte que: «Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símbolo» (1999, *KSA* y *AZ. KSA*; 24).¹ Es decir, si todo es una interpretación, entonces, todo tiene que ser una máscara más detrás de otra y de otra, la máscara de la máscara, sin llegar a la última como supondría el pensar de causas y principios. No hay nada definitivo ni cierto, sólo una máscara que oculta a una distinta y con ella devela una máscara otra. La máscara está vacía; lo que importa es el acto mismo de la máscara, la función que tiene en el sentido trágico de la vida. La identidad está en juego. Es decir, que todo tiene un origen discursivo y no trascendental. De ahí que «la muerte de Dios» remate en la evidencia de que el uso de la verdad no puede sustraerse a una cierta dosis de discrecionalidad y, en cuanto tal, es susceptible de manipulación. ¿De qué se trata, pues? ¿De un ritual de adiós? ¿De una renovación? Recordaría que no hay original de la máscara, que el modelo mismo es el calco; no hay un hecho, sólo interpretaciones, no hay sentido propio de la palabra, sólo sentidos figurados, los conceptos son sólo metáforas disfrazadas; no hay versión auténtica del texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo formas de apropiarse de lo lejano. La máscara fue sin duda el modo de apropiación de un mundo lejano. Baste recordar aquí aquellas palabras de Nietzsche del que Heidegger dijera que su rigor sólo era comparable al de Aristóteles, Schelling, Hegel o al de Leibniz:

Y por lo que se refiere a nuestro porvenir costará trabajo encontrarlos en la pista de esos jóvenes egipcios que rondan por la noche violando los templos, abrazan las estatuas y quieren desnudar com-

¹ En lo sucesivo *KSA*.



pletamente, descubrir, sacar a plena luz, lo que por buenas razones estaba oculto. Nosotros ya no encontramos placer en esa cosa de mal gusto, la voluntad de verdad, de la «verdad a toda costa», esa locura de joven enamorado de la verdad; tenemos demasiada experiencia para ello, somos demasiado serios, demasiado alegres, estamos demasiado probados por el fuego, somos demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le quita su velo, hemos vivido demasiado para creerlo. Para nosotros hoy es cuestión de conveniencia no querer verlo todo desnudo, no querer asistir a todas las cosas, no querer comprenderlo y saberlo todo (KSA 3; prefacio 4).

Descreo entonces que el pensamiento de maestro de Basilea esté desnudo de secretos. Más bien estoy convencido que su pensamiento se halla aún, en cierta medida, intacto y en posesión de muchos de sus enigmas. Ésta, como puede advertirse ya, desde un principio, es sólo una interpretación más y por ello está cargada. Nosotros somos «sólo los intérpretes de interpretaciones», decía Montaigne que se hacía eco de la descripción que daba Platón del rapsoda como *èrmeneon èrmenen* en el *lón*, es decir, de aquel que era intérprete de la voluntad de los dioses e intérprete de otros rapsodas. No le faltaba razón a Montaigne. Tampoco a Nietzsche cuando pudo escribir en el borde de la oscuridad en *Ecce homo*:

Sé cuál es mi suerte. Un día mi nombre irá unido a algo gigantesco, al recuerdo de una crisis como jamás la ha habido en la Tierra, del más profundo enfrentamiento de conciencia, de un juicio definitivo mediante un conjunto contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido y santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita (KSAG, EH; 365).

¿Cuál fue ese «algo gigantesco» al que se refiere Nietzsche? ¿Cuál es esa crisis que nos devasta y nos ciega? ¿Acaso aquellas palabras que pronunció en esa obra nunca realizada que aún exige paternidad: *Der Wille zur Macht*? ¿El nihilismo? Tiene razón

Barthes cuando enuncia el nuevo canon de la modernidad: «Ser moderno es saber qué es lo que ya no es posible» (1986; 236). La emergencia de Nietzsche como pensador que define una época, un mundo, el destino de Occidente acaso se empezó a gestar aún contra sí mismo.

Los esfuerzos de muchos pensadores, entre ellos Heidegger, de ordenar la obra de Nietzsche, de interpretarla o descifrarla fueron decisivos para toda clase de malos entendidos. Quizá ahí se gestó ese *dictum* del filósofo de Turín. Quizá fue ahí donde el mismo Heidegger haya tenido la oportunidad de conformar en palabras lo que a comienzos de 1930, en el célebre ensayo *La doctrina platónica de la verdad (Platons Lehre von der Wahrheit)*, designa a Nietzsche como aquel pensador que lleva a su acabamiento la metafísica iniciada por Platón, en la medida en que, al invertir el platonismo permanece él mismo dentro del horizonte del pensamiento que pretende invertir y, por ello, para Heidegger queda definido como «el platónico más desenfadado de la historia de la metafísica occidental» (1987; 182). Heidegger, a partir de entonces, no dejará de establecer paralelos con la filosofía de Nietzsche y la metafísica platónica, de hecho podríamos decir que el pensador de Basilea será una suerte de hilo de Ariadna para su pensamiento a fin de pensar de manera radical la negatividad inherente al ser.

Aquí encuentran eco las palabras de Gerhard: «Quien busque la comprensión profunda de la existencia humana, el análisis puntual de los problemas filosóficos fundamentales, las cimas de la representación de sí mismo del hombre o simplemente la contribución de la filosofía a la modernidad, ya no puede evitar a Nietzsche. Es el clásico moderno por excelencia» (1995; 9). ¿Qué se dejó de leer en la obra nietzscheana? ¿Qué es lo que lo convierte en el último metafísico o en el clásico de la modernidad? ¿Acaso la estructura oculta (borrada y por ello visible) que se transforma en uno de los significados del o de los mensajes nietzscheanos? ¿No es acaso cierto que Nietzsche ha sido y es un símbolo a descifrar?



2. Heidegger, pensador de Nietzsche

Una de las más grandes obras de Heidegger es la dedicada a Nietzsche. Todos sabemos que se trata de la lectura personal de Heidegger que recoge las lecciones de 1936 a 1940 en Friburgo y otros ensayos surgidos entre los años 1940 y 1946. No se trata de una lectura lineal, sino de una lectura fragmentada, a libro abierto, que permite establecer una relación inesperada, osada, arriesgada, diría, entre la letra y la consigna. Esta lectura, intencionada, es una prueba del quiebre interpretativo que hace Heidegger de Nietzsche. El contraste entre el enigma y la persuasión parece invertirse y nos liga a la orientación de una única vía donde se nos dice la última convicción o interpretación. Se trataría, entonces, de percibir una tensión entre la interpretación y la obra, entre la lectura y la verdad última. La lectura de Heidegger me parece como aquella vieja idea de alguien que sólo tiene un libro en el que se cifra un mundo perdido y donde se reproduce en una escala ampliada una amenaza pura: en este sentido, la culminación de la metafísica pero no por ello su superación.²

Estamos en el tiempo de la «transición», en el lapso de lo que los comentaristas han llamado la «segunda época» o el «segundo Heidegger»³ o el Heidegger de la *Kehre*. ¿Qué se trataba de

² Heidegger explica ahí, en el prefacio, que esta obra representa su «camino de pensamiento» desde 1930 hasta la *Carta sobre el humanismo* (1947), «En efecto, las dos pequeñas conferencias impresas durante ese lapso, *La doctrina de Platón acerca de la verdad* (1942) y *De la esencia de la verdad* (1943), ya habían sido escritas en los años 1930-1931 [...]» ver Heidegger 1975, en adelante *NI* o *NII*.

³ En este profundo libro Xolocotzi lleva a cabo una investigación sobre todos los elementos que demuestran la continuidad del pensamiento de Heidegger, sin rupturas, sin fallas, ver Xolocotzi 2004; 13.

⁴ Nietzsche no ha sido para Heidegger un mero pretexto. Una de las tareas que Heidegger se impuso en *Sein und Zeit* fue la destrucción de la historia de la metafísica. Por ello no hay lugar a la extraña y ajena distinción entre las obras sistemáticas e históricas de Heidegger, entre destrucción y construcción; la historia de la metafísica es un elemento intrínseco del pensar

pensar? ¿Qué fue lo que cautivó al pensador de Todtnauberg para reflexionar en paralelo al pensamiento de Nietzsche?⁴ Hay algo de dramatismo en la tesis que arriesgamos y es el hecho de que Heidegger reflexiona a partir de ese ser arrojado en el mundo y del que el abandono ha hecho presa dejándolo en su no encuentro, en su extravío. La «muerte de Dios» es sólo el punto de inflexión, el pretexto recurrente que incita a pensar la radical soledad en la que se encuentra el hombre, la no justificación de su ser, de su existencia, esa «nada» como telón de fondo en el que, como escena de la vida, el hombre actúa arrojado ya no en el mundo sino arrojado de sí. Es éste el ápice de encuentro entre Heidegger y Nietzsche, pero quizá igual, éste fue el punto en el que se determinaron los rumbos diferentes.

En la *Carta sobre el Humanismo* (1959), Heidegger nos dice que es necesario, inevitable, para dejar la metafísica, seguir hablando el lenguaje de la metafísica. Apuntar hacia lo que permanece *impensado* en la metafísica no es una crítica de la metafísica. Lo que Heidegger llama en *Nietzsche II, die Erinnerung in die Metaphysik*, se opone a la mera y simple superación de la metafísica. Volver a recordar en ella no es la historia de la filosofía, en la cual el pasado se nos viene encima como una lluvia de informaciones, sino su *Verwindung*, la prueba de la metafísica como asunto del ser. Ahora de lo que se trata es de calar más hondo en su propio secreto, abrirse al secreto de que el ser se retira mientras se abre en el ente.

Si el pensamiento del filósofo de *Aurora* se recoge y culmina bajo un aspecto decisivo de la tradición que hasta ahora ha seguido el pensamiento en Occidente, entonces la discusión con

heideggeriano, que es un pensar histórico, “haciendo historia”. Estamos ante el tiempo de transición que lo condujo no a una nueva forma de pensar, ni a otro camino por el que el pensador de Todtnauberg intentara discurrir por los márgenes de la metafísica, sino a la preparación de ese “salto” que se define más bien como una preparación a la tarea del pensar, tarea enteramente nueva respecto de aquello que, de Heráclito a Nietzsche, se ha llamado filosofía o metafísica.



Nietzsche se convierte automáticamente en una discusión con el pensamiento occidental hasta el momento presente. La idea de Nietzsche, último resultado de la metafísica occidental, choca violentamente con los tópicos reinantes. Para Heidegger repensar la obra de Nietzsche significa repetir aquello de «cuanto más cerca temporalmente y casi contemporáneo nos es un pensador, tanto más largo es el camino hacia su pensamiento, tanto menos podemos ahorrarnos ese largo camino» (*NI*; prefacio).⁵

El error será reconocido cuando se ponga en movimiento una discusión con Nietzsche que sea al mismo tiempo una discusión dentro del espacio de la pregunta fundamental de la filosofía. Mientras tanto se puede citar sin embargo una frase de Nietzsche, proveniente de la época en que trabajaba en *Der Wille zur Macht* declara: «El pensamiento abstracto es para muchos un esfuerzo –para mí, en los días buenos, una fiesta y una embriaguez» (*NI*; 14).⁶

Al final del texto sobre Nietzsche en *Holzwege*, Heidegger escribe: «El pensamiento sólo empieza cuando hemos experimentado lo que la razón, tan magnificada desde hace siglos, es el adversario más obstinado del pensamiento» (1957a; 231).⁷ Esto significa que

⁵ Lo que postula Heidegger es que nos abramos a lo pensado por cada pensador como algo único, irreplicable e inagotable, de tal modo que irrumpa en nosotros lo *no pensado* en su pensamiento. Lo *no-pensado* sólo existe como *no-pensado*. Cuanto más original es un pensar, tanto más rico y pletórico será su fondo *no-pensado*. Abrirse a un pensador, salirle al encuentro es destacar lo que tiene de grande y engrandecerlo aún más, lo cual significa que interpretar es a la vez completar. Por el contrario, la postura fundamentalmente negativa comporta un empequeñecimiento de lo que hay de grande en un pensador, aunque se asegure, de paso, que fue «un gran filósofo». «Tales elogios ‘desde abajo’ son en realidad ofensas», ver Heidegger 1953; 68-73. En lo sucesivo, *WD*.

⁶ Ver también: Heidegger 1994, los capítulos «Superación de la metafísica»; «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?»; y «¿Qué quiere decir pensar?».

⁷ En lo sucesivo *HW*.

es posible pasar de la razón (Heidegger piensa esencialmente en el *Discurso del método*) al pensamiento, cuando se ha remontado lo suficiente río arriba. El trabajo de este remontarse, el «regreso río arriba», consiste en desintoxicarse del cálculo volviendo a su origen en el dominio del pensamiento, trabajo para el cual no basta, como hace Husserl, volver solamente a Descartes. El pensamiento de Nietzsche para Heidegger es la metafísica de nuestra época; esta metafísica piensa anticipadamente los rasgos fundamentales de esta época en que se da la lucha por el dominio de la tierra y toma ella misma parte en esta lucha.

Hay que reparar en que la controversia de Heidegger con Nietzsche tiene una meta próxima y una lejana: la meta próxima es la exposición de la unidad interna de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en cuanto posición fundamental de nuestra época; la meta lejana es el despliegue de la cuestión de si el combate supremo a librar sea entonces la lucha metafísica por el dominio de la tierra o si nuestro acontecer histórico pueda encontrar otro inicio que no sea ya metafísico (*NII*; 261 ss). «Sin embargo, lo decisivo sigue siendo con todo oír a Nietzsche mismo, preguntar con él, por él y a través de él, y eso quiere decir: preguntar al mismo tiempo contra él, pero en favor de la única causa, la causa común y más íntima de la filosofía occidental» (*NI*; 33).

3. En camino hacia el nihilismo y la voluntad de poder

Sé que la lectura de Heidegger sobre Nietzsche ha definido nuestra manera de leer al propio Nietzsche. Ha definido, habría que decir, lo que está ya planteado en la que muchos pensamos como *la* lectura de Nietzsche como modelo de lo que quiere decir leer filosofía y perderse en ella. Ha esculpido el gran modelo de lector de filosofía, ya no el que lee para descifrar, ya no el que desconfía del sentido de los signos, el que sospecha de la letra, el que se enfrenta a enigmas sino el que lee para creer. Heidegger en esto es incuestionable.



Tenemos que recordar que el primer encuentro de Heidegger con Nietzsche se lleva a cabo ya en *Sein und Zeit*, justo en aquella alusión, en el párrafo 76, cuando se refiere a la segunda de las *Consideraciones intempestivas (Unzeitgemässe Betrachtungen)* para recordar la triple práctica de la historia que Nietzsche discurre: la monumental, la anticuaria y la crítica (ver Volpi 2005, 87-8; Vattimo 1987, 80); la consideración ahí es ambigua y tardará todavía un poco en que la voluntad de apropiarse del pensamiento de Nietzsche haga presencia. Es probable que haya sido hasta las lecciones de 1936 en Friburgo en donde se fraguó el primer encuentro de Heidegger con el «loco de Turín». Es cierto, no pudo ser la averiguación lograda como fruto de un trato asiduo, aproximadamente a partir de 1936, de ser Nietzsche el resultado dialéctico de la experiencia metafísica de Occidente.

Tal vez, a modo de hipótesis, podemos aventurar que el concepto metafísico de nihilismo peculiar de Nietzsche pudo haber hecho impacto en el Heidegger de juventud, tal y como lo hubiera hecho la lectura de Duns Scoto. En *Sein und Zeit* y en la lección *Was ist Metaphysik?* Heidegger concede a la noción de la «nada» una categoría y, sobre todo, un enfoque que representaba una novedad en la historia de la filosofía.⁸ En la tradición metafísica occidental la «nada» era simplemente «nada-nadería», *nichtiges Nichts*, comentaría Heidegger, *la pura negación del ser*. Heidegger, para recuperar el ser perdido en el ente y expresar su esencial carácter huidizo, comienza por situar, establecer y colocar la ecuación hegeliana de ser = nada.⁹

⁸ Desde luego por lo menos hasta los idealistas alemanes y dejando aparte a los místicos, sin descartar los enfoques que había llevado a cabo Bergson y un poco más lejos en el tiempo Leibniz.

⁹ Para efectos de este comentario de la obra de Heidegger, no creo necesario recordar la confusión que se creó en torno a esta «nada» que desorientó a los mejores intérpretes y fue ocasión de que Heidegger quedara catalogado como pensador nihilista. Afirmaciones a las que Heidegger salió al paso en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, en el epílogo de 1943 y en el prólogo a *Was ist Metaphysik?* de 1949.

La relativamente temprana preocupación de Heidegger por la nada pudo haber despertado su creciente interés por el nihilismo de Nietzsche. El hecho es que desde la lección de 1940 *Der europäische Nihilismus*, Heidegger vuelve una y otra vez sobre esta expresión equívoca. Nietzsche había sido el primer pensador que la empleó con plena conciencia de su alcance metafísico y en un sentido que en su mente que equivale a «nihilismo occidental». Heidegger recuerda que la antigua metafísica entendía a la «nada» en el sentido de lo que no es. Según el mismo Heidegger la «nada» se nos descubriría ahora como perteneciente no al ser en cuanto tal sino al mismo *ser del ente*.

En razón de lo anterior, la nada, en *Was ist Metaphysik?*, se mostraría o «develaría» como fundamento de la negación y no al revés. La historia de este pseudoconcepto está ligada a la historia misma del ser para Heidegger. El ser, visto desde el ente, es nada. Bajo esta especie *sub specie nihili* se aborda el ser, cambiando el sentido de los términos. *Ser y nada son lo mismo*. Heidegger no quiere decir que el ser no es nada, en el sentido en que decir ser o no decir nada sería lo mismo. Quiere decir que el ser no es nada de ente; una vez más se trata de una exhortación a pensar la diferencia entre el ser y el ente. La Nada adquiere caracteres absolutos en la *Lógica* de Hegel. Aunque sería mejor decir que en Hegel el absoluto presenta una ausencia total de caracteres. ¿Cuál es, entonces, la razón por la cual el Ser ha de ser conceptuado como ese «vacío perfecto»?; es decir, ¿por qué el ser puro es vacío puro y se identifica o encuentra su identidad perfecta con la Nada, la ausencia de determinaciones y de contenidos? ¿Por qué, en suma, el ser puro es idéntico a la nada pura?

Nietzsche ha sido el primer pensador que ha tomado conciencia del nihilismo y ha intentado pensarlo. Más aún, como dice A. de Waelhens, «Kierkegaard es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche, el de un nihilismo consciente de sí, pero que se esfuerza por superarse» (1986; 303-4). Nietzsche entiende por tal un acontecimiento histórico que da carácter al siglo XIX e ilumina un futuro incierto, pero que viene preparándose siglos



atrás; Nietzsche lo resume en la estridente fórmula «Dios ha muerto».¹⁰

En su estudio, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, Heidegger comienza por denunciar la confusión sobre el significado de la muerte de Dios como nihilismo, pues no basta con profesar una metafísica, ni siquiera la fe cristiana, para considerarse fuera del nihilismo. Como, a la inversa, el hecho de que alguien intente esclarecer la nada y su esencia no autoriza a calificarlo de nihilista. El nihilismo de que se ocupa Nietzsche no es una doctrina sino un «movimiento histórico», un acontecimiento decisivo en la historia de los pueblos occidentales; es el movimiento fundamental de la historia de Occidente en el que la negatividad se convierte en el signo esencial que distingue a la modernidad, al menos su lado nocturnal. «Pertenece, dice Heidegger, a la esencia de este extrañísimo huésped el no poder conocer su propio origen». Lo más frecuente es considerar el nihilismo como una secuela de la descristianización occidental, del librepensamiento o del ateísmo, pero ya advertía Nietzsche en el pasaje del «hombre loco» que la frase de «Dios ha muerto» nada tenía que ver con el ateísmo, es algo mucho más sutil y mucho más tremendo:

¹⁰ Esta formulación del nihilismo es en extremo ambigua. Lo cierto es que la noción misma de nihilismo está aquejada de la misma ambigüedad. Tal parece que algunos conceptos en la filosofía no funcionan sólo como metáforas sino como articulaciones de la forma, nudos que relacionan los niveles del relato y cumplen en la narración una compleja función constructiva. Así el nihilismo, que parecía ser un síntoma de la época que circulaba entre la imaginación y lo real, entre el miedo y la locura es justo el martillo de Nietzsche; desde entonces su sola enunciación es como el nombre de un arcano maligno, su sola mención originó una suerte de doctrina sobre la pérdida y el vacío, la experimentación de la «nada», esa experiencia más originaria, aquella a la que se accede mediante un estado de ánimo fundamental: la angustia. Ahí, en esa trama todos podemos sentirnos llamados y nombrados por ella. Ver el estudio de Franco Volpi, extraordinario por múltiples razones, más aún cuanto que en ese estudio Volpi hace un recuento de todos los matices que ese concepto encierra y que nos ilumina (Volpi 2005).

En realidad, nosotros, filósofos, los «espíritus libres», ante la noticia de que el «viejo Dios ha muerto», nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación –por fin nuestro horizonte se encuentra nuevamente despejado y, aun cuando no sea luminoso, finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; cualquier empresa, por aventurada que sea, le está nuevamente permitida a los que buscan el conocimiento; el mar, nuestro mar está nuevamente abierto; quizá nunca había existido un mar tan abierto (KSA, 3; 573).

Para Heidegger, particularmente, el «Dios» que ha muerto no es, pensado esencialmente, sino el mundo ideal suprasensible procedente de Platón, que ha sido norma para Occidente. La metafísica sería el suelo y ámbito donde tiene lugar el acontecimiento llamado nihilismo, metafísica entendida como concepción general del ente bajo el esquema platónico del mundo sensible y suprasensible, el primero regido por el segundo. La desintegración de lo suprasensible en sus múltiples formas: ideas, Dios, ley moral, autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de los más, la cultura, la civilización, en fin, todo concebido como un acontecimiento metafísico.

Por ignorar este enraizamiento metafísico, y por lo mismo su remoto origen y larga pervivencia, se cae en la ingenuidad de combatir aquellos fenómenos que no son más que derivaciones del nihilismo, confundiéndolos con éste o con sus causas; así, la prepotencia de la técnica como culpable de la «situación espiritual de nuestro tiempo». Nietzsche, para el pensador de la Selva Negra, ha sido el primero que ha tomado conciencia del nihilismo y ha intentado pensarlo. Pero, se pregunta Heidegger si Nietzsche realmente comprendió su esencia. En una nota de 1887 recogida en *Der Wille zur Macht* Nietzsche se interrogaba: ¿qué significa nihilismo? Y respondía: que los más altos valores se desvalorizan. Nietzsche aquí subraya esas palabras y añade otra aclaración: «Falta el fin; falta la respuesta al porqué». En la era del nihilismo los valores supremos, todo aquello que regía y determinaba la vida



humana ha perdido vigencia. Y la ha perdido porque ha surgido la sospecha de que el mundo ideal no puede plasmarse en el real. La obligatoriedad de los más altos valores se hace problemática. Para Nietzsche se trata de una ley histórica, la «lógica interna» de la historia occidental. Pero su superación queda clausurada por los nuevos dioses, que lejos de superar el nihilismo queda agudizado; es lo que Nietzsche llama «nihilismo imperfecto».

En su acercamiento al pensamiento nietzscheano, Heidegger se explica así: los lugares vacíos que conserva el nihilismo imperfecto no son sino el reino ideal de lo suprasensible; el nihilismo perfecto debe eliminar el lugar mismo, lo suprasensible como región y reino, para colocar los nuevos valores en otro lugar y así instaurar un nuevo principio de valores y superar de verdad el nihilismo. Hay que sustituir el mundo de lo suprasensible, ya exangüe, por algo que sea más vivo; el nihilismo perfecto, clásico –de ambos modos los denomina Nietzsche– buscará un ideal que sea «el ideal más exuberante».

Nietzsche, piensa Heidegger, había interpretado la esencia del nihilismo desde la perspectiva del valor y la aclaración de lo que Nietzsche piensa bajo la etiqueta de valor es la clave para entender su «metafísica». Que la palabra valor sea esencial en la doctrina de la voluntad de poder, le parece a Heidegger que lo deja entender Nietzsche en el subtítulo de la obra que había de contener esa doctrina: «ensayo de una transmutación de todos los valores». En una nota de 1887-1888 recogida en *Der Wille zur Macht* Nietzsche había propuesto la siguiente definición de valor: «el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y crecimiento respecto de estructuras complejas –de duración relativa– de la vida dentro del devenir».¹¹

Como punto de vista que es el valor está determinado por y para un «ver», un ver que es representar y, como tal, implica como ingrediente esencial la tendencia o apetito, como había señala-

¹¹ «Der Gesichtspunkt des "Wertes" ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens».

do Leibniz (el *appetitus*, concomitante de la *perceptio*). El valor es punto de vista y punto de vista es el hecho de ser todo ente representativo-apetitivo. Es decir, valor significa para Nietzsche tanto como «condición de la vida», algo que se requiere para que la vida sea vida. Vida en Nietzsche es lo mismo que ente; vida es cada ente y el conjunto de los entes. En este sentido, los valores son «condiciones de conservación y crecimiento de la vida». De estas dos notas la decisiva es la segunda: la superación (*Steigerung über sich hinaus*). Es el valor como condición de la vida el que tiene que concebirse como aquello que excita y fomenta el incremento de la vida; sólo lo que eleva la vida tiene valor o, más exactamente, *es un valor* (NI; 394).

Las condiciones que apuntan a la mera conservación se convierten en impedimentos para la elevación de la vida y son, estrictamente hablando, disvalores, que es lo que eran los «supremos valores tradicionales». Esto es lo que Nietzsche exige y demanda: una «*transmutación de todos los valores anteriores y una nueva posición de valores*» (Heidegger NI; cap. 3). La vida transcurre dentro del ámbito del devenir (*Werden*), pero el devenir para Nietzsche es en el fondo lo mismo que voluntad de poder, «Voluntad de poder, devenir, vida y ser en el más amplio sentido significan en el lenguaje de Nietzsche lo mismo» (NI; 302), dice Heidegger.

En el seno del devenir se configura la vida, lo viviente, en los respectivos centros y estructuras de poder: arte, Estado, religión, ciencia, sociedad. La voluntad de poder es, pues, la que determina todos los puntos de vista, todos los centros de dominio y, por tanto, todos los valores; la voluntad de poder ese el origen, a la vez, de la necesidad y de la posibilidad de la posición de valores; es ella la que los necesita y los hace posibles. De ahí las palabras de Nietzsche: «Los valores y su mutación están en relación con el incremento del poder del que pone los valores» (ver Heidegger HW; 201-13).

¿Es entonces Nietzsche un consumidor de la metafísica? ¿Es verdaderamente Nietzsche quien lleva a su culminación el destino de Occidente en el sentido aludido por Heidegger del olvido del ser y por tanto, del final de la metafísica? ¿Son ciertas aquellas



palabras que el pensador de *Das Ding*, imputó a Nietzsche cuando afirma que «...el pensamiento de Nietzsche, tal y como ha sido hasta ahora, es metafísica, y el pensamiento de Nietzsche representa probablemente su cumplimiento» (1954; 80)?

«Al pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder lo denominamos su pensamiento único. Con ello queda dicho al mismo tiempo que el otro pensamiento de Nietzsche, el del eterno retorno de lo mismo, está necesariamente incluido en el de voluntad de poder» (*Ni*; 389). El título *voluntad de poder* es un término fundamental de la filosofía de Nietzsche, de lo que para Heidegger es su metafísica, que es metafísica de la voluntad de poder. Nietzsche habla por primera vez de la voluntad de poder en un contexto revelador: en la segunda parte de *Also sprach Zarathustra*, que apareció en 1883, un año después de *Die fröhliche Wissenschaft*, donde escribió: «Allí donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder. Querer es querer-ser-señor; también en la voluntad de servicio hay voluntad de poder, no sólo porque el servidor aspire a dejar su condición para convertirse en señor; también ser-servidor es querer-ser-señor» (Heidegger 1996; 190-240).

Querer, explica Heidegger, no es un desear, simple aspiración, tendencia a algo, sino que incluye en sí mandar. Quien manda es señor en cuanto dispone con su saber sobre las posibilidades de obrar; en el mandato se manda la realización de lo dispuesto y planeado. En el mandato obedece el que manda, no sólo el que ejecuta; obedece a ese disponer y poder disponer, y así se obedece a sí mismo; mandar es superarse (obedecerse) a sí mismo y es más fácil que obedecer; sólo a quien no es capaz de obedecerse a sí mismo hay que mandarle. De igual forma el «poder» de la voluntad de poder no es sino el modo como la voluntad se quiere a sí misma: un mandato, un mandar; al mandar, la voluntad es una misma cosa con lo mandado, con lo querido.

La esencia de la voluntad de poder es la misma esencia del querer: querer es voluntad de poder. Piensa Heidegger que la voluntad de poder se revela en su verdadera realidad como el fundamento y ámbito de la posición de valores. La voluntad de

poder y la posición de valores son la lógica consecuencia, la «consumación de la metafísica», ante todo de la moderna. Esta última se afana tras lo incondicionalmente indubitable, lo cierto, la certeza, *firmum et mansurum quid stabilire*, en expresión de Descartes. Lo permanente, lo constantemente presente es desde antiguo el *hypokeímenon*, el *sub-jectum*, lo que subyace, y moderadamente la verdad como certeza, el *ego cogito*, la subjetividad de la conciencia como certeza. Sólo que ya con Leibniz el *ēidos* (forma del ente) se había transformado en *perceptio*, acompañada del *appetitus*. En Nietzsche el *appetitus* de la *perceptio*, dice Heidegger, se metamorfosea en voluntad de poder. La *ousía* o entidad del ente, el *sub-jectum* se había transmutado en la Edad Moderna en «subjetividad» de la conciencia, pero esta subjetividad es ahora, con Nietzsche, cuando muestra su verdadero rostro, lo que en el fondo era: voluntad de querer, el querer del querer. «Querer –dice Nietzsche– es tanto como querer llegar a ser más fuerte, querer crecer, y además querer los medios» (Heidegger 1996; Nietzsche 1887/88, afor. 675).

Nietzsche, según Heidegger, desarrolla la «lógica interna» de esta concepción. La verdad y la certeza¹² son en su última esencia *valores*, y valores puestos por la voluntad de poder, es ella quien debe poner las condiciones de mantenimiento y conservación de sí misma, por tanto, de la aseguración de sí misma y del ente. El ente, que está presente en la representación no queda asegurado sino por la seguridad de tenerlo por verdadero por la certeza; luego el fundamento último de la verdad y de la certeza es la voluntad de poder; verdad y certeza son valores exigidos y puestos por la voluntad de poder. La doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder como esencia de toda realidad es la culminación de la metafísica moderna de la subjetividad y, piensa Heidegger, el paso al nihilismo de la técnica.

El problema principal es la posible superación del concepto de «representación»; es decir, el intento de ver lo que hay detrás de este concepto en el tejido de la vida. Y ello implica la superación

¹² La certeza no es sino la seguridad de tener algo por verdadero.



del subjetivismo de la filosofía moderna. La filosofía moderna ha producido desde ese «gesto soberano», como le llamó Foucault al gesto de Descartes, el concepto de un sujeto universal que condiciona todos los objetos: el *cogito ergo sum* o la síntesis pura kantiana en el sujeto: la unidad de la aperccepción; estos son dos ejemplos de ello.

4. Hacia la crítica nietzscheana de Heidegger

Heidegger ha creído encontrar en Nietzsche la aspiración a superar el nihilismo con un nuevo principio de valores, la voluntad, pero justo por ello el pensador de Basilea, a los ojos de Heidegger, permanece ligado a una metafísica de valores. La metafísica de la voluntad de poder pretendía ser la superación del nihilismo, y lo es, si concebimos el nihilismo simplemente como desvalorización de los valores precedentes y a la voluntad de poder como un nuevo principio de valoración. Pero ¿sería una metafísica si lo que Nietzsche propone por nihilismo es la ausencia del ser, la ausencia del sentido, de la causalidad, del horizonte donde todo se forma con un ritmo y sus pausas? Es cierto que el pensar axiológico es el mayor enemigo del ser, porque el valor «no le deja ser al ser», como dice Heidegger, de tal suerte que la pretendida superación del nihilismo no sería sino su consumación.

La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. En aquel queda oculto el nihilismo, en éste se hace patente, dice Heidegger. La metafísica de Nietzsche, por estar vinculada a la representación, es esencialmente una filosofía de la subjetividad, puede decirse incluso que es la forma consumada de la filosofía del sujeto, destino de los tiempos modernos. Su filosofía es la máxima expresión del nihilismo. El verdadero error de Nietzsche, según Heidegger, procede de su desconocimiento del nihilismo. Como consecuencia de esto, todos los rasgos de su filosofía se inscriben en el ámbito del mundo contemporáneo y confirman el nihilismo metafísico inherente a este mundo, en lugar de superarlo. No son más que expresiones metafísicas de la

dominación ejercida por la humanidad de este mundo, instalada en el abandono del ser.

La metafísica de Nietzsche no se limita únicamente a interpretar el ser a partir del ente en la orientación impuesta por la voluntad de poder, concebida como un valor, sino que llega incluso a interpretar pensar esta voluntad como principio de una nueva institución de valores. En este sentido se le revela también como aquello que hace posible la superación del nihilismo. Y es entonces justamente cuando el hundimiento absoluto de la metafísica en la inautenticidad del nihilismo es evidenciado por la voluntad misma de trascenderlo. De tal modo ocurre esto, que el hundimiento disimula su propia esencia, y así, bajo la forma de una reducción, no hace otra cosa que trasponer el nihilismo al plano del eficaz desencadenamiento de su de-esencia (*Unwesen*) (*NI*; 301).

La ausencia del ser, entendida ésta como olvido del ser, no le ha acontecido a la metafísica por casualidad ni por descuido ni por error; es propio del ser quedar impensado, solaparse y esconderse dentro de su verdad, quedar vedado y velado mientras se revela, y ocultar su misma ocultación; la patentización (des-ocultación) entraña ocultación, ello es la esencia del misterio.

La metafísica es lo impensado del ser, precisamente porque se funda en el misterio del ser. La metafísica sería entonces «destino», el destino del ser. Metafísica es una «época de la historia del ser». El verdadero nihilismo no es la volatilización del ente, sino del ser; el día que sepamos escuchar el nihilismo en este tono y bajo estas profundas visiones reconoceremos que «ni las perspectivas económicas, ni las políticas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, ni siquiera las metafísicas y religiosas bastan para pensar lo que está pasando en esta edad mundial» (*HW*; 244-6). Eso que nos falta por pensar no es algún trasfondo inaccesible, sino algo que está ahí, lo más próximo y que por lo mismo se nos pasa siempre por alto: el ser (ver *HW*; 244-6).

La esencia del nihilismo no reviste apariencia catastrófica, no se presenta con caracteres destructivos y negativos en el ámbito



humano, porque la esencia del nihilismo no es cosa del hombre y no le afecta directamente a él. Es cosa del ser, por lo mismo, afecta a la esencia del hombre. Según esto, Nietzsche no logró superar el nihilismo porque no penetró hasta su esencia. Pero tampoco lo hizo Heidegger. Para remontarse auténticamente por encima del nihilismo, comprender la esencia del ser en su movimiento de presencia y de ocultación habría que comprender que lo que se esencializa en el nihilismo es el «morar-en-ausencia» del ser en cuanto tal. Este morar-en-ausencia consiste en la ocultación que se lleva a cabo a través de la historia del ser, a partir del ser mismo. Es la inextirpable presencia de la «nada» en el ser. Así la incomprensión de la esencia del nihilismo conduce, en definitiva, a la incomprensión de la nada, del *nihil*.

Puede que la esencia del nihilismo resida en el hecho de que no se toma en serio la cuestión de la nada. En realidad, se rehúsa desarrollar esta cuestión y se defiende obstinadamente el esquema de una alternativa asimilada desde hace mucho tiempo (*NII*; 48).

Sin duda, Heidegger pretende trascender el nihilismo por medio de una «superación de la metafísica», pero ¿esto significa el rechazo y la radical negación de la metafísica? El problema presentado en estos términos saldría al encuentro de la complejidad de su pensamiento y del equívoco deliberadamente mantenido y relacionado con la naturaleza misma del objeto tratado. Entregado al pensamiento del ser, Heidegger piensa necesariamente dentro del ámbito de la metafísica y como «metafísico». La superación de la metafísica debe ser entendida como el reconocimiento de su dignidad irremplazable; como una apropiación de aquello que se explica en *Contribución a la cuestión del ser*. Aquí el equívoco se aclara, al tiempo que pone en evidencia su carácter de inevitable.

En este texto, la relación del ser con el ente, su «producción» como destino en el interior de la historia de la metafísica, postula la noción de trascendencia, utilizado ya en *Sein und Zeit* y reemplazada por otra terminología. La noción «destino de la trascendencia» es utilizada para salvar la metafísica y mostrar

cómo en ella la «no-verdad» forma parte integrante de la verdad. La relación verdad no-verdad constituye también uno de los temas de *La esencia de la verdad* (1930), en donde decía que, por un lado, si la «nada» reinaba en la esencia del nihilismo y que en el ser se inscribía la esencia de la nada; y si, por otra parte, era el ser destino de la trascendencia, entonces la esencia de la metafísica se nos revelaba como el lugar de la esencia del nihilismo (Heidegger 2000; 151-71).

Nietzsche en sus *Fragmentos póstumos* escribió:

El nihilismo aparece ahora no porque el disgusto por la existencia sea mayor que antes, sino porque nos hemos vuelto desconfiados en general frente a un «sentido» en el mal, incluso en la existencia. Se ha hundido una interpretación pero, puesto que valía como la interpretación, parece como si no hubiese ningún sentido en absoluto en la existencia, como si todo fuera en vano. Queda por demostrar que este «ien vano!» es el carácter de nuestro actual nihilismo. La sospecha sobre nuestras anteriores valoraciones culmina en la cuestión: «¿no son todos los «valores» un señuelo con el que se alarga la comedia pero sin por ello aproximarse a ningún desenlace? La duración, con un «en vano» sin meta ni fin, es el pensamiento más paralizado, especialmente cuando se concibe que se haya sido engañado y, no obstante, se es impotente para evitar ser engañado. Meditemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia tal como es: sin sentido y sin meta pero repitiéndose inevitablemente, sin final en la nada: «el eterno retorno». Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (el «insentido») eterna! (2000; ver frag. 4-5; 44-5).

De igual manera, el epígrafe con el que comenzamos este ensayo habla por sí solo: «El pesimismo moderno es una expresión de la inutilidad del mundo moderno –no del mundo y de la existencia» (2000; 27). Hay pues algo que se nos parece injusto de Heidegger hacia Nietzsche: El nihilismo de la época moderna puede ser definido como una tesis sobre el carácter relativo y ficticio de todos los valores. Cuando la validez objetiva del deber ser desaparece la destrucción puede ser una mera consecuencia de



su desaparición pero quizá no, si como nihilista consecuente no se está dispuesto a hacer de esta destrucción un nuevo deber ser. No hay necesariamente, como cree Heidegger, una relación lógica entre nihilismo y destrucción y la consecuente puesta en juego del deber ser como verdad irrefutable de todos los valores, sino sólo una lucha por imponer la única y verdadera moral o valor. En el *Anticristo* Nietzsche había expresado su apreciación sobre la transvaloración de los valores:

Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento ascendente de la vida, la buenaventura, el poder, la belleza y la autoafirmación, el instinto del resentimiento, convertido en genio, tuvo que inventarse otro mundo, desde el cual toda esta afirmación de vida se observara como algo malo y despreciable (KSA 6, AC24; 182).

Este pensamiento quiere ubicar el origen del nihilismo con lo cual Occidente se convierte en una historia del nihilismo: «Si el eje gravitacional de la vida no se ubica en la vida misma, sino en el más allá –en la nada, a la vida se le arrebató propiamente este eje» (KSA 6, AC43; 217). Más aún,

[...] los valores supremos se revelan decadentes, mas no por efecto del desgaste sino porque desde su origen niegan la vida, manifestando en esta época la «lógica de la decadencia» por la cual la «voluntad de verdad» (*Wille zur Wahrheit*), comprendida como una voluntad tendente hacia Dios (*Wille zum Gott*), hacia un mundo verdadero en el más allá, se muestra como lo que realmente es: una «voluntad hacia la nada» (*Wille zum Nichts*) (Laiseca 2001; 29-30).

Heidegger proponía que nos abriéramos a lo pensado por cada pensador como algo único, irrepetible e inagotable, de tal forma que pudiera irrumpir en nosotros lo *no pensado* en su pensamiento. Lo *no-pensado* es aquello que sólo existe como *no-pensado*. Cuanto más original es un pensar, tanto más rico y pletórico será su fondo *no-pensado*. Hay que conducir nuestra comprensión

hacia algo distinto, a esos espacios ocultos de la metafísica: hacia «lo no pensado» y lo «no dicho», «lo no dicho» y «lo no pensado» significan en Heidegger el rechazo positivo a dejarse decir y pensar. Este es el hilo conductor de Heidegger de principio a fin de su búsqueda por «lo no dicho» y «lo no pensado» en la metafísica. Pero hierra cuando interpreta a Nietzsche. Es el exceso y no la falta lo que evitó que se produjera el aparecer de lo que no se muestra en el pensamiento nietzscheano. Estoy persuadido de que con Nietzsche se inaugura un nuevo pensar, ese, justo del cual Heidegger es deudor, un nuevo pensar, como ha señalado Crescenciano Grave: «Nietzsche es así un pensador cuya posición metafísica fundamental compromete a la totalidad de la filosofía y, por lo mismo, se vuelve punto de inflexión que permite transitar más allá de la metafísica misma» (2002; 74). Y añade:

¿Cómo ve Heidegger la transición hacia el otro inicio del pensar desde la consumación de la metafísica? Esta transición no es un progreso pero tampoco un retroceso: es un iniciar desde la tradición de las respuestas metafísicas que han entregado la responsabilidad del ente a los que preguntan; es prepararse, sin responder, como pensar que escucha al ser y vuelve al hombre dispuesto a guardar la verdad del ser (2002; 74).

Nietzsche, según Heidegger, desarrolla la «lógica interna» de esta concepción. La verdad y la certeza¹³ son en su última esencia *valores*, y valores puestos por la voluntad de poder, es ella quien debe poner las condiciones de mantenimiento y conservación de sí misma, por tanto, de la aseguración de sí misma y del ente. No obstante, y en esto coincido con Paulina Rivero:

No existe, pues, algo así como *la* verdad sobre un hecho, sino ciertos sentidos y ciertas interpretaciones del mismo que se suceden a lo largo de la historia: toda «verdad» no es más que una interpretación hecha desde una cierta voluntad de poder (2006; 22).

¹³ La certeza no es sino la seguridad de tener algo por verdadero.



En la trama del conocimiento no existen sujetos puros y absolutos como se ha pretendido, ni como sustancia ni como forma, ni como síntesis. En sí, el sujeto no es nada. Por eso puede escribir el maestro de Basilea: «el problema de los valores es más fundamental que el problema de la certeza; este último sólo alcanza sentido bajo el presupuesto de que el problema del valor ha sido solucionado» (Heidegger 1996; Nietzsche 1887/88; afor. 588). Y es claro porque el sujeto es un concepto dudoso porque en todo caso podemos resolver el sujeto en términos de objeto, como bien lo vio Foucault (1997)¹⁴ alrededor del tema de la muerte del hombre, cuando aparece ya anunciado en Nietzsche a partir de la muerte de Dios, y es el recorrido de su obra, lo que parece motivar a Foucault al despliegue de una articulación que le permitirá instalar los cimientos de su *Arqueología* y que lo conducirá, paulatinamente, a lo que en segunda instancia se conformará en un modelo genealógico de abordaje de la constitución histórica del sujeto como objeto de conocimiento.

[...] en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento [...] (Foucault 1997; 254).

La experiencia de la desvalorización de todos los valores tradicionales (entendidos éstos como el mundo suprasensible platónico) culmina en la conciencia de que «*Dios ha muerto*», de que los fines, metas e ideales de la precedente metafísica se han hecho inefica-

¹⁴ Foucault analizó el desarrollo, entre los siglos XVIII y XIX, de las ciencias humanas: economía, ciencia natural, lingüística; y las estudió como conocimientos “objetivos” en relación con un “sujeto” (el Hombre) que –dice allí– es apenas «una formación discursiva destinada a desaparecer».

ces, han quedado inertes. No se trata entonces de pasar de las categorías fuertes a las categorías débiles como señala Vattimo (1994, 151 ss; ver 1990, 18-42), sino comprender que este paso se ha dado sólo mediante el acto de la *Verwindung*, como la forma en la que ha de ser tratada la metafísica, como una época del olvido del ser, como algo inscrito en el destino del ser y de su olvido mismo y no como «superación» de la metafísica. Su «superación» no es un acto de la voluntad humana, no es un acontecimiento sin más, es lo impuesto, lo que ha lugar, y sólo podremos alcanzar otra forma, otra suerte de estado en cuanto comprendamos que la metafísica tiene que ser comprendida como *Verwindung*, «una convalecencia de la enfermedad de la modernidad», como nos lo recuerda Laura Laiseca (2001; 303-4).

La tarea consiste en «recuperarnos» de ella a través de una «resignación» (una forma de dotar de nuevo sentido), de una grafía a otra, de comprender que las consecuencias de la metafísica de la modernidad, que el proyecto mismo de la modernidad es un destino. Apoderarse, apropiarse, ajustarse, asumir ese mal, ese pasado, el olvido mismo como distorsión, una inscripción torcida de esos renglones que se imponen (*Ge-stell*), como mundo de la técnica. Ya Heidegger había señalado que en el *Ge-stell* se daría el primer centelleo del *Er-eignis* (Heidegger 1957b; 27).

¿En qué consiste entonces la superación (*Überwindung*) del nihilismo? En la apropiación (*Verwindung*) de la metafísica. He aquí el extraño pensamiento. A éste procuramos encubrirlo. Nuestra repugnancia sería menor si observásemos cómo este pensamiento implica que la esencia del nihilismo nada tiene de nihilista y cómo también no se despoja a la metafísica de su antigua dignidad por el hecho de que el nihilismo se acoja en el interior de su propia esencia. Desde este punto de vista, por tanto, es preciso reconocer que la superación de la metafísica no consiste en otra cosa que en el desvelamiento de una verdad latente desde el origen. En realidad, la antimetafísica de Heidegger no puede juzgarse desde Nietzsche. Si para Heidegger el pensador de Basilea permanece



siendo metafísico, desde el punto de vista de Nietzsche, el metafísico es Heidegger.¹⁵

En conclusión, cuando afirma Heidegger pensar la verdad de la metafísica no hace otra cosa que asumir explícitamente la misión del metafísico. La confrontación del pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche corresponde a uno de los momentos capitales del filosofar heideggeriano donde deja de lado múltiples renglones en los que Nietzsche escapa a su dicitario. La utilización de los fragmentos de una obra incumplida como *Der Wille zur Macht* es, a todas luces, y en el mejor de los casos, un malentendido. En esta confrontación se pone de relieve los límites del pensamiento del filósofo de la Selva Negra. Esto es innegable.

La filosofía se estremece con Nietzsche. ¿Pero esto ocurre sólo porque sería el último de los filósofos, el último de los metafísicos? (cada filósofo es siempre el último). ¿O más bien porque lo llama un lenguaje totalmente otro, la escritura de fractura, cuya vocación sería la de suponer las palabras tachadas, espaciadas, puestas en cruz, dentro del movimiento que las aparta, pero también las retiene en este apartamiento como lugar de la diferencia, debiendo así confrontar una exigencia de ruptura que lo desvía constantemente de todo lo que tiene poder de pensar? ¿Cuál sería entonces esta exigencia si suponemos que nosotros mismos,

¹⁵ Mónica Cragolini escribió que Heidegger dejó de lado: «El reconocimiento del carácter producido de las ideas de sujeto y de yo» que es lo que permitiría «la utilización de las mismas como “erros útiles”. Si consideramos que sólo hay voluntad de poner, fuerzas que se caracterizan en su crecimiento más por la disgregación que por la aglutinación, y admitimos que la voluntad de poder se expresa sobre todo como fuerza interpretativa, toda posibilidad del decir acerca de la misma exigirá el uso de ciertas categorías “unificantes”. Aquí “soñamos” sabiendo que lo que hacemos: utilizamos determinados conceptos reconociendo su carácter de error -en tanto estatificación de la fuerza, de lo deviniente, del *continuum*-, pero también su necesidad. Sólo la necesidad de un mundo formulable, logicizable, comprensible, nos obliga a la categoría de sujeto». Como a las categorías de causalidad, racionalidad, orden, progreso, etc. Ver 2006; 113.

a quienes detiene, podemos designarla sin interrumpirla, ni ser interrumpidos por ella? (ver Blanchot 1993; 252ss).

Describo lo que viene, lo que no puede venir de otro modo: el surgimiento del nihilismo. Esta historia ya puede contarse desde ahora; porque la necesidad misma está aquí en curso... el que aquí toma la palabra, por el contrario, no ha hecho otra cosa que reflexionar... como un espíritu profético que mira hacia atrás para contar lo que va a venir; como el primer nihilista consumado de Europa, el cual, sin embargo, ya ha terminado de experimentar al nihilismo en sí mismo –que ya lo tiene detrás de sí, debajo de sí, fuera de sí [...] (KSA, 13, noviembre de 1887 marzo de 1888, 11 (411); 189-190).

5. Modernidad y el martillo de Nietzsche

Descreo de la pregunta por la modernidad; pienso que siempre hay una escena que se repite, el sacrificio y el exceso, la ruptura del límite como condición de la subjetividad. La imagen anticipa pero concluye, y otorga la diferencia. Las palabras en la modernidad no funcionan sólo como metáforas sino como articulaciones de la forma, nudos que relacionan los niveles del relato y cumplen en la narración una compleja función constructiva. Así la modernidad, el espacio que habita y que late como esa condición moderna podría haberse resuelto en la *Fenomenología del Espíritu*, o la *Filosofía del dinero*, quizá también en un libro tan exquisitamente delicioso como la *Crítica de la Razón Pura* o un poco más: *El Capital*. Pero es propio de la razón tener siempre razón. Y aunque hoy sabemos que los saberes y la razón están siempre agujereados aún seguimos preguntándonos ¿para quién trabaja el saber?

Todos esas obras pudieron siempre parecer libros imaginarios, libros que podrían haber circulado entre la imaginación y lo real, entre el miedo y la locura, porque hay teorías que pueden igualar el delirio; pero no, por lo que se preocuparon esas teorías fue por la formación del sentido, del horizonte, de la continuidad, de la racionalidad, del orden, de la luz; era eso, como si en el fondo de



todo se estuviera conjurando lo que sobrevendría: «el martillo de Nietzsche», ese espectro, su retorno que nunca es de la misma manera, porque el regreso del espectro ya ha olvidado su propio vocabulario y por ello mismo nos hace abrir otro espacio del lenguaje.

Era eso: «el martillo de Nietzsche» sólo por lo que de miedo infundía; su sola enunciación ya era como el nombre de un arcano maligno, su sola mención originaba una suerte de doctrina sobre el quebranto de la filosofía misma, de un saber que se desgajaba, goznes que arquitecturaban niveles de maldición, grados de ruptura, de fragmentación, el rompimiento del sentido y del horizonte. Ahí, en esa trama de golpes furiosos, de ese martillar sin espacio y sin sentido, todos podían sentirse llamados y nombrados por él, ahí el sujeto se mostraba como el desecho porque la ciencia es la supresión del sujeto; nada exculpaba a quien fuera mencionado en medio del asombro sarcástico de ese nombre maldito que es el de Friedrich Nietzsche.

Al final de todo estoy persuadido de que al leer, por ejemplo, el *Zarathustra*, no podemos más que repetir la historia de Don Quijote: realizar en la realidad aquello que se lee. Leemos la repetición, lo que vuelve, el retorno de lo reprimido, el dolor acallado, la muerte blanca, quizá, como dice Piglia: «Habría que hacer una historia de la lectura como venganza». Por ello no creo que podamos preguntarnos si nuestro mundo es todavía «moderno». Aquí sólo he querido dilucidar qué y cómo y por qué en nuestro rostro se ha escrito esa geografía que inaugura y da sentido a nuestro destino y que lleva el nombre de Modernidad o como dice Heidegger: Metafísica.

Modernidad y metafísica, nombres que, acaso, se tejieron en ese viejo *lógos*, la «reunión» griega, como nos enseñó Heidegger (ver 1967 III; 8, 9, 11), de ser y hombre, de cosas y ocasos del decir. Quizá tenía razón Weber al señalar que la Modernidad era el tiempo del desencantamiento del mundo quizá porque ella significó el desgarramiento de la organización del tiempo y la ruptura con la tradición con lo que se organizaba nuestro tiempo y nuestro

espacio de otra manera. Hoy, creemos que estamos en el dintel de su agonía. Porque ¿qué ha sido de eso que hoy llamamos «El proyecto de la modernidad»?

Esta es una pregunta de índole mayor. No sólo es difícil definir lo que significa, sino también datar sus orígenes. Pensemos sólo que dentro de un contexto la modernidad es una forma de concebir el mundo, de establecer estrategias de posicionamiento, de comprensión y de transformación en cada época. En este caso particular, a la modernidad que nos referimos es, más que nada, la expresión de una manera específica de ver y comprender los hechos en el tiempo como continuidad y también como ruptura.

La modernidad parece romper con el pasado y con aquello que la define, incluida la llamada tradición. Pero ¿esto es así? Sólo con recordar las palabras de aquel artículo de Heidegger para hacer un alto sobre el espacio en el que nos debatimos:

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era y viceversa, quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico. La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado (1996).

Es cierto que hoy estamos de cara ante el desencanto de ese proyecto, de sus promesas y de sus sueños pero quizá esto no sea más que la decepción de algo mayor, de eso que para Heidegger constituyó «la consumación de la metafísica», el destino de occidente. Porque estamos ante la crisis de la metafísica, de su acabamiento, de su fin.



Bibliografía

- Alphonse, W. (1986). *La filosofía de Martin Heidegger*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Buenos Aires: Paidós.
- Blanchot, M. (1993). *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Cragolini, M. (2006). *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*. Buenos Aires: La Cebra.
- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Gerhard, V. (1995). *Friedrich Nietzsche*. Aufl. München: Beck.
- Heidegger, M. (2000). De la esencia de la verdad. En *Hitos*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Grave, C. (2002). *Nietzsche y Heidegger, ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?* México: Biblioteca Crítica Abierta-UNAM.
- Heidegger, M. (1996). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque*, H. Cortés & A. Leyte (trad). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*, M. Boss (ed). Frankfurt am Main: Klostermann. [En castellano: (2007). *Seminarios de Zollikon*, Á. Xolocotzi (trad). Morelia: Jitanjáfora].
- Heidegger, M. (1975). *Nietzsche*. En *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann. [En castellano: Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I, II*, J. L. Vernal (trad). Barcelona: Ediciones Destino].
- Heidegger, M. (1967). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen Neske. [En castellano: (1995). *Conferencias y artículos*. E. Barjau (trad). Barcelona: Serbal].
- Heidegger, M. (1959). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Aufl.
- Heidegger, M. (1957a). *Holzwege*. Frankfurt am Main: 3 Aufl.
- Heidegger, M. (1957b). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.

- Heidegger, M. (1954). *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* En *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1953). *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer.
- Laiseca, L. (2001). *El Nihilismo europeo, el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*. Buenos Aires: Biblos.
- Nietzsche, F. (2000). *El nihilismo: Escritos Póstumos*. Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (1999). *Morgenröte Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, G. Colli & M. Montinari (ed). Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1973). *Inventario*, F. Savater (ed). Madrid: Taurus.
- Rivero, P. (2006). Las notas de la verdad en la hermenéutica nietzscheana. En *Cuestiones hermenéuticas, de Nietzsche a Gadamer*. México: Itaca-Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Sloterdijk, P. (1986). *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [En castellano: (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos].
- Vattimo, G. (1994). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1990). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.
- Vattimo, G. (1987). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Gedisa.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*, C. Rosso & A. Vigo (trad). Buenos Aires: Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica, Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés-UIA.



«SIN ESTE ORIGEN TEOLÓGICO NUNCA
HABRÍA ALCANZADO EL CAMINO DEL
PENSAR». EL ESTUDIANTE HEIDEGGER
Y EL SISTEMA DEL CATOLICISMO

*Jesús Adrián Escudero**

In memoriam. Franco Volpi

Los primeros años de formación académica de Heidegger en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (1909-1911) transcurren en un clima de fervor religioso y en una atmósfera intelectual dominada por los debates teológicos tomistas. Las biografías aparecidas en estos últimos años ofrecen numerosos detalles sobre la temprana educación católica del joven Heidegger (1903-1909), sobre sus diferentes solicitudes de becas para iniciar primero sus estudios de teología (1909-1911) y luego continuar con sus estudios de filosofía (1911-1913) y, finalmente, sobre su malogrado intento para conseguir una plaza de filosofía católica (1916).¹ Así, por ejemplo, sus diversas contribuciones a la revista antimodernista *Der Akademiker* destilan un tono conserva-

* Universidad Autónoma de Barcelona.

¹ En este sentido, los primeros capítulos de las biografías de Hugo Ott (1992; 45-119) y Rüdiger Safranski (2000; 15-88), así como el estudio pionero de Bernhard Casper (1980; 534-41), la reconstrucción pormenorizada del itinerario académico de Heidegger elaborado por Thomas Sheehan (1918, 3-19; 1988, 16-117), los trabajos de Alfred Denker (2004: 97-122) y Johannes Schaber (2004; 159-184), ofrecen una excelente panorámica



dor que arremete contra la superficialidad espiritual de la época y defienden la tradición y la disciplina de la jerarquía eclesiástica.²

En el conocido poema *Misterio del campanario* (1954) Heidegger describe como vivió en su niñez el ambiente católico de su pequeña ciudad natal y regresa nostálgicamente al paso de los años contemplados por el viejo campanario de Meßkirch cuyo campanileo alberga los secretos del ser (ver Heidegger 1983;

de este período de la vida de Heidegger. Ver Víctor Farías (1989; 49-92) y Ernst Nolte (1993; 514ss.) que discuten este período de la vida de Heidegger en un tono poco indulgente desde el trasfondo de la posterior etapa heideggeriana en el rectorado y su relación con el nacionalsocialismo. Y para una valoración conjunta de las líneas de interpretación en torno a esta etapa de la vida de Heidegger, ver el documentado artículo de Holger Zaborowski (2004; 123-58). Por nuestra parte, nos hemos ocupado de este tema en trabajos anteriores: Jesús Adrián 1999; 217-43, 385-412. Para más información sobre la dimensión religiosa y teológica del pensamiento de Heidegger en general: Camilleri, S. 2008; Capelle, Ph. 2004, 346-70; J Caputo, J. 1993, 270-88; Casper, B. 2001, 11-22; Crétella, H. 1990, 11-26; Crowe, B. 2005; Gadamer, H.-G. 1983, 140-151; Jung, M. 2003, 5-8; Kaegi, D. 1996, 133-49; Lehmann, K. 1964, 333-67; 1969, 140-68; McGrath, S. J. 2004, 271-78; O'Meara, Th. 1986, 141-60; Ott, H. 1995, 137-56; Schaeffler, R. 1978, 3-34; Sylvan, C. 2008; Thomä, D. 2003, 1-4.

² Estos breves artículos fueron inicialmente descubiertos y comentados por Víctor Farías (1989; 75-88). En la actualidad se dispone también de una traducción inglesa de los mismos en J. Porteri (1991; 486-519). Asimismo, la intensa labor de documentación archivística llevada a cabo en estos últimos años ha permitido descubrir nuevas publicaciones del joven Heidegger, especialmente buena parte de sus poemas, artículos y reseñas en las revistas *Allgemeine Rundschau*, *Wochenschrift für Politik und Kultur*, *Der Akademiker* y *Heuberger Volksblatt*. Textos como «Allerseelenstimmungne» (1909), «Das Kriegs-Triduum in Meßkirch» (1915) y otros en torno a las mismas fechas han sido parcialmente editados en, M. Heidegger (2000); y A. Denker & E. Büchin (2005). En el extenso, exhaustivo y minucioso apéndice del primer volumen de la revista *Heidegger Jahrbuch* se pueden encontrar las referencias de todos los escritos menores del joven Heidegger elaborados entre 1909 y 1915, ver Bremmers 2004; 459-69.

115ss). También un paisano suyo, el filósofo católico Bernard Welte, resalta que «Heidegger siempre estuvo aferrado a su tierra natal y se identificó con su pequeña ciudad de nacimiento, Meßkirch, y los amplios paisajes de sus alrededores» (Welte 2003; 148).³ Asimismo, la publicación reciente de sus primeros poemas y de sus primeros artículos de revista entre los años 1909 y 1912 muestra el peso que ejerce el ambiente católico de su ciudad natal. Los primeros poemas de Heidegger, que desde el punto literario no resultan especialmente significativos, ofrecen una buena forma de acceder a la relación del joven Heidegger con el cristianismo. Heidegger publica como estudiante cuatro poemas: «Sterbende Pracht» (1910), «Ölbergstunden» (1911) y «Wir wollen warten» (1911) en la revista *Allgemeine Rundschau* y «Auf stillen Pfaden» (1911) en *Der Akademiker*. En ambos casos se trata de revistas católicas fuertemente antimodernistas. Estos cuatro poemas ensalzan el carácter misericorde de la vida. La vida tiene que mantenerse alejada del agnosticismo y del ateísmo, por una parte, y del triunfalismo de las verdades absolutas, por otra. Heidegger se encomienda al «ángel de la misericordia» y se entrega a la experiencia religiosa del Monte de los Olivos en busca de un diálogo solitario con Cristo. La gracia divina es un tema recurrente para Heidegger hasta 1919. En una carta a Elisabeth Blochmann critica la falta de humildad en un mundo dominado por el dolor, la frustración y la irracionalidad (ver Heidegger 1989, carta del 1 de mayo de 1919; 14). Sólo el amor a Cristo es promesa de salvación.

El propio Heidegger reconoció en varios testimonios autobiográficos la importancia de sus raíces teológicas para el desarrollo de su pensamiento. El diálogo con un japonés en *De camino al lenguaje* sea quizás el más conocido: «sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar. Pero la proveniencia siempre permanece como porvenir. [Es más,] el título de «hermenéutica» me era familiar gracias a mis estudios de teología.

³ Sobre la relación de Martin Heidegger y Bernhard Welte y el significado que para ambos juega la tierra natal ver Zaborowski 2003; 111-20.



En aquel entonces me encontraba convulsionado por la cuestión de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento especulativo de la teología» (Heidegger 1959; 96). Incluso Husserl recuerda en una carta a Rudolf Otto el peso que todavía ejerce la tradición teológica en la «personalidad religiosa de Heidegger» en 1919 (Husserl, 1969; 139).⁴ De ahí que animará a su nuevo asistente a desarrollar una fenomenología de la religión. Pero el joven Heidegger se siente molesto por la escasa valoración filosófica de Husserl hacia su trabajo. En realidad, sus cursos sobre mística medieval (1919/20), fenomenología de la religión (1920/21) y Agustín (1921) no tenían el propósito final de ofrecer una interpretación de la conciencia cristiana, sino de lograr una comprensión clara de la tarea propia de la filosofía. Sin duda que sus amplios conocimientos de la teología cristiana le ayudan a comprender que la filosofía emana de la experiencia de la vida. Pero en 1919 Heidegger ya era plenamente consciente de su vocación filosófica (ver Heidegger 1987; 5).⁵

Aquí nos interesa destacar la relevancia filosófica de los orígenes teológicos del joven Heidegger más que ofrecer una simple colección de datos histórico-biográficos. Para ello resulta interesante contextualizar el debate teológico en el que se mueve el joven Heidegger.⁶ En 1907 se inició en Alemania una fuerte discusión en torno a la relación de catolicismo y modernismo (ver Conzemius 2003, 736-750; Arnold 2003, 91 -104). La encíclica

⁴ Gadamer, por su parte, calificó el *Informe Natorp* que Heidegger redactó en 1922 tras la ruptura con el catolicismo de escrito teológico de juventud. Ver Gadamer 1989; 229.

⁵ Su hermano Fritz Heidegger le escribe en una carta conmemorativa con motivo de su ochenta cumpleaños que «tu camino conducía tras muchos años de estudio derecho a la cátedra en el aula de filosofía. Los cuatro semestres de teología fueron una inevitable estación intermedia» (Heidegger, F. 1969; 60).

⁶ Sobre el trasfondo del debate eclesial y teológico desde el que debe comprenderse la postura de Heidegger remitimos al documentado trabajo de Schaber 2004; 159-84.

Pascendi dominici gregis del 8 de septiembre de 1907 se manifiesta abiertamente en contra de la utilización de los métodos científicos en la teología, del inmanentismo vitalista que defiende una religión basada en las vivencias y del evolucionismo que sostiene que en asuntos del dogma hay un progreso histórico. Frente a estas ideas modernistas que tienen a Kant como padre fundador se ordena el estudio de la filosofía neoescolástica y de la teología como garantes últimos de los valores de la autoridad y de la tradición. En diferentes artículos de prensa en la revista católica *Heuberger Volksblatt* y conferencias apologeticas en Meßkirch entre los años 1910 y 1913 encontramos a un joven estudiante Heidegger que toma partido en el debate antimodernista del momento: refutación del darwinismo, crítica del subjetivismo y del modelo de vida estetizante de las grandes ciudades, rechazo del liberalismo y del socialismo, determinación de la autoridad eclesiástica y de la libertad de investigación, confrontación con la relación entre catolicismo y la cultura moderna (ver Heidegger 1911 a; 1911 c; 1912a; 1912b; 1913).⁷

En su recensión del libro de Friedrich Wilhelm Förster *Autoridad y libertad* (1910) Heidegger previene a los estudiantes de teología de los peligros de una autonomía sin límites (Heidegger 2000; 5). El individualismo moderno es incapaz de resolver los verdaderos problemas de la vida religiosa. La dispersión y la superficialidad de la vida moderna destruyen la dimensión espiritual de la existencia humana, con lo que se pierde la posibilidad de la trascendencia. Pero sin trascendencia no hay Dios ni verdad. Únicamente la tradición católica puede garantizar la trascendencia. Según Förster y Heidegger sólo puede haber una verdad. Por ello resulta superfluo sostener la diferencia entre la verdad de la ciencia y la verdad de la fe. La verdad más elevada y determinante está en posesión de la teología. La filosofía sólo es su sirviente y un reflejo de lo eterno. El orden eterno de Dios impone límites al pensamiento.

⁷ Sobre las conferencias en Meßkirch ver Denker 2000, 5-16; 2001, 25-38.



De ahí que sea necesario, como escribe Heidegger en su ensayo *Sobre la orientación filosófica para académicos* (1911), disponer de cierta fuerza ética y capacidad de sufrimiento para llevar a cabo un trabajo verdaderamente científico (Heidegger 2000; 11).

En estos primeros textos ya se dejan ver los contornos del temprano camino del pensar heideggeriano. Si evitamos las simplificaciones rápidas que hablan de un joven estudiante de teología militante del antimodernismo en boga y nos tomamos la molestia de leer el libro de Förster, podemos encontrar indicios de la evolución filosófica de Heidegger. Förster no se declara en contra de la autonomía del individuo, sino que reflexiona sobre sus verdaderas capacidades. Su libro está pensado como una contribución a la crítica de la razón individual: «un pensar verdaderamente libre presupone un acto heroico de autoemancipación ética» (1910; 28). Las decisiones fundamentales de nuestra existencia responden a la autoridad verdadera de Dios y no a la autoridad de las modas. La iglesia, por tanto, no exige un «sacrificio del intelecto, sino un sacrificio de la arrogancia» (1910; 86). Förster también discute la pregunta por la competencia y los límites de las ciencias particulares. Cada ciencia tiene su propio ámbito de estudio y su propia metodología. La física investiga la naturaleza muerta, la biología la viva. Esto significa que toda ciencia carece de fundamento. La pregunta qué es física o qué es biología no es de naturaleza física y, por tanto, no puede responderse en el marco de las ciencias. Siguiendo a Braig y Husserl, Heidegger definirá la filosofía como lógica o doctrina de la ciencia: «lógica es teoría de la teoría, doctrina de la ciencia» (ver Heidegger 1978; 23). Mientras que las ciencias particulares sean conscientes de sus límites no entrarán en contradicción con el dogma de la fe. Los problemas surgen cuando los científicos cometen errores categoriales y, por ejemplo, convierten el método científico de la física en el método de la ciencia en general (Förster 1910; 96).

En escritos de juventud posteriores Heidegger mostrará que las modernas cosmovisiones como el historicismo, el psicologismo y el monismo cometen este tipo de error categorial. Heidegger suscribe la exigencia de Förster: «quien reclama plena atención

para la verdad objetiva en el ámbito religioso tiene que reclamar la misma atención para la verdad objetiva en la naturaleza y en la historia» (1910; 184). Esto le abre las puertas de la historia. Y como Heidegger aprenderá bien pronto, la lógica moderna, la matemática y la ciencia natural son el resultado de un largo proceso de desarrollo histórico. La filosofía, como comenta en su recensión al libro de Joseph Gredts (1912), «no es una suma de axiomas que uno memoriza o se contenta con llevar a casa en negro sobre blanco, la filosofía es una lucha continua por la verdad» (Heidegger 2000; 29).

Sin embargo, el tono religioso empleado por Heidegger no debe hacernos perder de vista su peculiar forma de entender la religiosidad. Heidegger habla desde su procedencia religiosa y teológica, pero emplea un dialecto propio. Si bien es cierto que la teología católica neoescolástica dominante en la época del joven Heidegger ofrece a la razón humana un acceso a la dimensión cristiana de la vida, existen otras tradiciones en las que el momento imprevisible de la gracia, la caída del hombre, el abismo divino, la singularidad de la situación histórica y personal del individuo y la caducidad de la razón humana ocupan un lugar destacado. Autores de referencia de estas otras tradiciones son Pablo, Agustín, Francisco de Asís, Eckhart, Buenaventura, Lutero, Pascal, Dostoievski, Nietzsche o Kierkegaard. A su origen teológico, pues, se suman otras lecturas que el propio Heidegger considera determinantes para su posterior evolución intelectual: «no se puede expresar debidamente lo que los excitantes años entre 1910 y 1914 significaron para mí; de modo resumido cabe señalar la edición ampliada de la *Voluntad de poder* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y Dostoievski, el creciente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y Trakl, las *Obras Completas* de Dilthey» (Heidegger 1978;56).⁸ Estos años también resultan de importancia, porque a través de la lectura de estos autores Heidegger logra distanciarse críticamente de sus

⁸ En este contexto también cabe señalar la temprana lectura de Hölderlin, ver Heidegger & Bodmershof 2000; 132ss.



orígenes teológicos y religiosos, y en este distanciamiento crítico logra abrir nuevos caminos para su pensamiento. En esta fase temprana la relación de Heidegger con el cristianismo no sólo está marcada por tintes neoescolásticos; también entran en juego intereses y motivos que reaparecerán poco después (como, por ejemplo, la teología protestante, la tradición paulina y la pregunta por la historicidad). Heidegger habla el lenguaje de sus orígenes teológicos en un dialecto propio en el que se expresa su propia facticidad histórica, en el que se manifiestan sus experiencias con la vida religiosa y su concepción de la teología.

Alrededor de 1913/14 se empieza a apreciar en Heidegger un cambio de actitud, que en 1919 desembocará en la ruptura con el sistema del catolicismo. El primer síntoma de insatisfacción surge cuando el 29 de junio de 1914 la congregación romana decide fijar la filosofía católica en términos estrictamente tomistas. El cambio de actitud se agudiza en 1915: «ya en el inicio de mi actividad académica me quedó claro que una investigación genuinamente científica sin reservas y sin ataduras ocultas no era posible manteniendo realmente el punto de vista de la fe católica» (Heidegger 2000; 43). Las tensiones internas con el catolicismo se intensifican hasta su ruptura definitiva en 1919. En la conocida carta que Heidegger escribió a Engelbert Krebs en enero de ese mismo año se deja claro que «consideraciones de tipo gnoseológico, relacionadas con la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo, en un nuevo sentido). [...] Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza espero trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y *sólo por eso* y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación» (Casper 1980; 54, cursivas del autor).⁹ Estas «consideraciones gnoseológicas» sin determinar

⁹ Carta reeditada por Ott 1992; y parcialmente corregida por Denker, Zaborowski, Gander (eds.) 2004; 67-8.

en la carta a Krebs se concretan en sus primeras lecciones de Friburgo en la forma de una nueva idea de filosofía entendida como ciencia originaria de la vida. Con este cambio de perspectiva Heidegger ofrece una respuesta al juramento antimodernista introducido en septiembre de 1910 en la Universidad de Friburgo en torno a la discutida cuestión de la libertad de la investigación y de la posibilidad de una ciencia sin presupuestos (ver Heidegger 1911 b) Eso también explica por qué Heidegger justifica en 1922 su ruptura con los estudios de teología aludiendo al juramento antimodernista, pues este juramento impide la investigación libre y pone en peligro la libertad de la ciencia.

Así, pues, el joven doctorando Heidegger, que inicia su carrera académica en 1913 bajo la tutela académica de Heinrich Rickert, se mueve entre la escolástica y el neokantismo. En su currículum redactado para la defensa de su tesis de habilitación en 1915 insiste en la necesidad de fluidificar las categorías escolásticas y de alcanzar una comprensión de su contenido teórico por medio de la filosofía moderna (ver Heidegger 2004; 39). Los primeros contactos con la filosofía moderna y Kant se enmarcan inicialmente en la controversia del modernismo. Para la encíclica *Pascendi* y para los antimodernistas «filosofía kantiana», «idealismo alemán» y «teología protestante» son conceptos intercambiables. Kant, el filósofo del protestantismo, y Tomás de Aquino, filósofo del catolicismo, se hallaban implacablemente enfrentados. Aun cuando el joven Heidegger sostiene las tesis escolásticas en sus diferentes solicitudes de beca, probablemente más por cuestiones tácticas que intelectuales, no hay que olvidar que en el semestre de invierno de 1911/12 abandonó los estudios de teología para comenzar los de filosofía con Rickert, quien en palabras de Heidegger le enseñó a reconocer los problemas filosóficos. Mientras que en 1911/12 todavía criticaba a Kant y Hegel, no tardó mucho en sacudirse sus reservas confesionales respecto a Kant y Hegel. En una carta de 1913 escribe a Rickert: «hasta la fecha no existe en toda la literatura de la «filosofía católica» ni un solo libro, ni un solo ensayo en el que se ofrezca una comprensión aproximada-



mente correcta de *Kant*» (Heidegger & Rickert 2002;12, cursiva y entrecomillado del autor).¹⁰

Heidegger también recibió importantes impulsos de su profesor de dogmática en la Facultad de Teología de Friburgo, Carl Braig, quien le introduce en una teología mucho más histórica y viva que la escolástica tradicional. En *Mi camino en la fenomenología* Heidegger recuerda que «gracias a él [Carl Braig] me enteré por vez primera, en los contados paseos en los que me fue dado acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa en contraste con el sistema doctrinal de la escolástica. De este modo la tensión entre ontología y teología especulativa se introdujo como estructura conformadora de la metafísica en el campo de mira de mi búsqueda» (1976; 82). Es precisamente la lectura precoz del libro de Carl Braig *Del ser. Esbozo de una ontología*, la que le contagia el interés por el tema del ser. Esta obra lleva como lema el siguiente pasaje del *Itinerario de la mente hacia Dios* de Buenaventura: «así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea no la advierte, así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que «lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza [Met. II, 1]; acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que al ojo,

¹⁰ Entre 1913 y 1914 Heidegger publica diversas recensiones a propósito de la publicación de tres libros sobre Kant (ver Heidegger GA 1; 45, 49-54) que, a tenor de sus palabras, le proporcionan una nueva visión de la filosofía kantiana, la cual apenas se tiene en consideración en la literatura escolástica (ver Heidegger 2004; 38).

cuando ve la luz pura, le parece no ver nada» (Colomer 1990; 476). La importancia de este pasaje reside en la interrelación de la problemática ontológica y la teoría agustiniana de la iluminación, según la cual sólo hay conocimiento verdadero merced a la participación de la luz divina.

El texto de Buenaventura es susceptible de una interpretación transcendental. En efecto, la luz, condición de posibilidad del ver y de la visibilidad de los objetos, permanece en sí misma invisible. Si se conoce su presencia, es sólo de manera refleja, en la medida en que ilumina los objetos y permite así verlos. De modo similar, la reflexión transcendental, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, no da a conocer ningún objeto, sino que sólo pretende sacar a la luz aquello que, sin ser objeto de conocimiento, hace posible la relación del pensamiento con todos sus objetos. Ahora bien, esa condición no-objetiva de posibilidad del conocimiento objetivo no es otra cosa que el ser. El ser es como la luz que permite al pensamiento ver a los entes y reconocerlos como tales. La problemática ontológica que en Buenaventura se daba de la mano con la teoría agustiniana de la iluminación recibe así una audaz formulación transcendental. Precisamente de esta lectura transcendental se desprende lo que Heidegger posteriormente denominará la diferencia ontológica entre el ser y el ente, ya que el ser, como condición de posibilidad del conocimiento de entes, no puede convertirse a su vez en objeto de conocimiento.

Este esfuerzo por combinar problemática ontológica y reflexión transcendental se hace patente en la tesis de habilitación sobre Duns Escoto, en la que al final se deja entrever tenuemente el proyecto de una fenomenología de la vida religiosa a través de la unión de escolástica y mística (ver 1990; 66ss). De hecho, una lectura conjunta de la introducción y del capítulo final de la tesis de habilitación indica el camino de los próximos años, dejando abierto el tema de las estructuras fundamentales de la vida a través de una ciencia originaria de la vida. Heidegger emplea el término «espíritu vivo» para designar la verdadera dimensión histórica de la existencia humana. El espíritu vivo no sólo es la substancia sin



sangre y sin vida del neokantismo y de Husserl, sino también el espíritu en su individualización histórica concreta. El espíritu vivo es el miembro de unión entre ciencias naturales y ciencias culturales. El espíritu vivo posibilita la experiencia teórica del conocimiento de la naturaleza, pero también abre la dimensión práctica de la existencia humana. Heidegger coloca el espíritu histórico y concreto de la vida como fuente originaria de la realidad en el lugar de la conciencia epistemológica de Rickert. El sujeto de conocimiento de Rickert es el resto que queda una vez abstraemos de todos los contenidos de la conciencia. Pero una conciencia separada de sus contenidos es imposible. La fenomenología de Husserl ofrece una posibilidad mucho más interesante de analizar con exactitud la estructura intencional de la conciencia. De esta manera Heidegger da un paso por delante de Rickert y con ayuda del método fenomenológico de Husserl describirá la estructura del espíritu vivo en su historicidad concreta. El descubrimiento de la historicidad que se produce bajo la influencia de las lecturas de Fichte, Hegel, Nietzsche y, sobre todo, Dilthey es uno de los principales motivos filosóficos que le llevan a romper con el sistema del catolicismo. La filosofía ya no es, como señalaba piadosamente en los primeros poemas y artículos, un «espejo de las verdades eternas».

El problema de la relación de la filosofía con la historia es el verdadero desencadenante que lleva a Heidegger a romper en 1919 con el sistema del catolicismo por motivos eminentemente gnoseológicos. El problema de la historicidad no se deja explicar desde el intento de alcanzar verdades inmutables y eternas como pretende el sistema tomista en el que se educó y sobre el que el joven Heidegger escribió en sus años de estudiante de teología. El interés heideggeriano por la historia está estrechamente vinculado con la comprensión protestante de la religión. En sus observaciones de 1917 al discurso *Sobre la religión* de Schleiermacher declara: «*historia* es en el sentido más propio el objeto más elevado de la religión, la religión empieza y acaba con ella» (Heidegger 1995; 322, cursiva del autor). El descubrimiento de la historicidad le lleva a una nueva comprensión de la religión y de la filosofía que

queda muy patente a partir de los primeros cursos de Friburgo y se convierte en una constante de su pensamiento. Y, finalmente, la denegación de una plaza de titular de filosofía católica en la Universidad de Friburgo, la conversión al protestantismo tras su matrimonio con Elfride Petri y la interrupción de su actividad docente por incorporación al servicio militar en el momento de estallar la Primera Guerra Mundial acaban por desembocar en la tormenta biográfica de 1919. Como señala Gadamer, se produce en Heidegger un cuestionamiento profundo de los dogmas católicos y de sus convicciones religiosas; un cuestionamiento y un distanciamiento que no sólo obedecen a razones confesionales, sino que también implican una honda transformación teológica y filosófica (ver Gadamer; 16). A partir de ese momento, fe y razón, teología y metafísica empiezan a distanciarse en aras de una búsqueda de las raíces de una auténtica experiencia religiosa. De ahí la necesidad de una fenomenología de la religión que depure la experiencia religiosa de influencias dogmáticas y recupere la pureza de la vivencia religiosa. La ruptura con el catolicismo coincide con un interés creciente por el cristianismo primitivo.

La preocupación por el cristianismo primitivo se enmarca en su encuentro con los representantes protestantes de la escuela de la historia de la religión (ver Heidegger 2004; 41).¹¹ Pensadores como Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Ernst Troeltsch, William Wrede y Johannes Weiß trataron de encontrar un acceso a los orígenes de la religión cristiana para comprender los inicios del cristianismo primitivo a través del estudio de su contexto histórico. Así, por ejemplo, compararon el cristianismo primitivo con otras religiones y cultos del momento y pusieron de manifiesto su carácter sincrético al señalar que en el cristianismo confluyen elementos judaicos, pérsicos, babilónicos y helenísticos. De

¹¹ En este punto tampoco hay que minusvalorar las reflexiones de Franz Overbeck en torno al olvido del mensaje de la segunda venida de Cristo proclamado por el cristianismo primitivo que se produce con la implantación de la Iglesia y el dogma oficial.



esta manera, establecieron una diferencia clara entre religión del cristianismo primitivo (experiencia) y teología del cristianismo primitivo (reflexión). En su opinión, hay que volver a la vivencia religiosa originaria del cristianismo primitivo, saber qué se creía, pensaba, enseñaba, esperaba, exigía y perseguía en los primeros momentos del cristianismo. En este sentido Heidegger reconoce en las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 que la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo ofrece el paradigma histórico más profundo y serio para estudiar el mundo propio de la vida fáctica (ver 1993; 61). La experiencia de la vida fáctica se convierte en el cristianismo primitivo en experiencia del sí mismo, del mundo propio, de todo aquello por lo que la vida se preocupa.

No es de extrañar, pues, que una vez finalizado el servicio militar inicie su actividad docente y filosófica de la mano de un estudio profundo del fenómeno de la conciencia religiosa y de la experiencia fáctica de la vida que emerge en el seno de las primeras comunidades cristianas. A partir de sus lecturas de libros como *Sobre la religión* (1843) de Schleiermacher, *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) de Dilthey y *Pablo. Un esbozo histórico-cultural y religiosa* (1911) de Deismann, Heidegger empieza a tomar conciencia de que el concepto de «vida» ha quedado desfigurado por las categorías de la filosofía antigua y por el dogma religioso. Autores como Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard han revitalizado la noción de la vida interior del sujeto. Por otro lado, paralelamente a la noción cristiana de la facticidad de la vida, resulta fundamental otro rasgo peculiar del cristianismo: el desarrollo de la conciencia histórica. En el intento de establecer un modelo de la vida interior cristiana, la figura de Jesús ofrece una nueva vida histórica propia. El hecho de que Dios se revele a sí mismo como una realidad histórica en la historia de la redención permite situarlo al margen de la transcendencia y situarlo en el seno de la historia.

Los cursos del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo* marcan un punto culminante en el ca-

mino de Heidegger hacia una fenomenología de la vida religiosa cristiana. En una carta dirigida a Karl Löwith en agosto de 1921 queda perfilada su postura ante el cristianismo: «yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi «yo soy», a partir de mi origen, de mi medio y de mi nexo vivencial fáctico. [...] A esta facticidad pertenece aquello a lo que brevemente me refiero al decir que yo soy un «teólogo» [y que se funda en la] conciencia histórica» (Papenfuss & Pöggeler 1990; 29). Este *logo* en cursiva apunta hacia la fenomenología como único método capaz de llegar a la raíz de los fundamentos filosóficos de la teología, esto es, aprehender la verdadera esencia de la experiencia de la vida religiosa. Precisamente sus lecturas de Dilthey, Schleiermacher, Bernardo de Claraval, Eckhart, Lutero, Teresa de Jesús y Kierkegaard ponen de relieve cuán interrelacionadas están filosofía y teología. En otra carta a Löwith en agosto de 1927 se insiste en el hiato existente entre facticidad y sistematicidad: «la investigación es el modo esencial en el que mi facticidad se articula existencialmente. El motivo y la meta del filosofar no consisten en aumentar el estado de las verdades objetivas. [...] Debemos mantenernos lejos de cualquier «sistema», «doctrina» o «posición» y sumergirnos en la existencia» (Papenfuss & Pöggeler 1990; 36-7).

Este rechazo del dogma impuesto por el catolicismo y la correspondiente búsqueda de una religiosidad personal desde la situación fáctica de cada uno, se enmarca en el proyecto fenomenológico de una destrucción de la metafísica y de un comienzo nuevo de la filosofía: «la idealidad de los valores, que ha sido entronizada como algo transtemporal y eternamente válido, se desvanece cual un fantasma. [...] La filosofía ha de abandonar la niebla estetizante que la envuelve. [En definitiva,] la filosofía no es otra cosa que la realización radical de la historicidad y de la facticidad de la vida» (Heidegger 1985; 111). En su búsqueda de una filosofía próxima al carácter histórico y dinámico de la vida humana, contrapuesta a la inmutabilidad de los valores y a la disciplina lógica del neokantismo, encontramos a un joven *Privatdozent* que se sumerge inicialmente en el mundo del misti-



cismo medieval y de la escolástica de Escoto a la búsqueda de las huellas de la vida fáctica.

A partir de ese momento Heidegger empieza a dirigir progresivamente su atención hacia la lectura y la exégesis de las epístolas paulinas y de los textos de Agustín, de los místicos medievales y del Lutero de la Reforma, tratando de rastrear las huellas de la experiencia fáctica de la vida y de someter a un análisis formal los diversos modos de realización de la misma. Este análisis formal no tiene ninguna pretensión apologética ni ninguna voluntad de justificación dogmática. La fenomenología de la religión no nace de la aplicación de conceptos filosóficos al ámbito religioso, sino que se caracteriza por el afán de atenerse fielmente al espíritu de la religiosidad cristiana. Desde el fructífero prisma fenomenológico se van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana, tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la caída, la impropiedad y el cuidado, entre otras. Todas estas investigaciones en torno a una fenomenología de la vida se enmarcan en una apropiación productiva de los análisis de Dilthey sobre la génesis de la conciencia histórica en el cristianismo primitivo. Por otra parte, la experiencia de la historia que brota de la auto-comprensión que el individuo tiene de su situación concreta le abre las puertas de una interpretación de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo y le lleva a una reconsideración de las operaciones generativas del yo transcendental. Estas operaciones se convierten en el proyecto de vida históricamente situado de un *Dasein* que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo.

En estos primeros años de docencia en Friburgo, independientemente de que hable de Duns Escoto, Pablo, Lutero, Eckhart, Schleiermacher y Agustín, Heidegger siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia el fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa. El joven Heidegger encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: primero en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y finalmente en la obra de Agustín. Tanto

las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo* como las lecciones del siguiente curso académico de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* se inspiran de diversa manera en fuentes cristianas, cuya impronta todavía se deja sentir en *Ser y tiempo*.

Bibliografía

- Adrián Escudero, J. (1999). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger. I. De la tesis de habilitación a los cursos de 1919. En *Pensamiento* 55 (212), 217-43.
- Arnold, C. (2003). Neuere Forschungen zur Modernismuskrisis in der kartholischen Kirche. En *Theologische Revue* 90, 91-104.
- Bremmers, Ch. (2004). Schriftenverzeichnis (1909-2004). En A. Denker, H. Zaborowski & H.-H. Gander (eds.), *Heidegger Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (pp. 419-598). Friburgo y Munich: Karl Alber.
- Camilleri, S. (2008). *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée de jeune Heidegger*. Viena-Nueva York: Springer.
- Capelle, Ph. (2004). “Katholizismus”, “Protestantismus”, “Christentum” und “Religion” im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzung. En *Heidegger Jahrbuch I* (pp. 346-79). Freiburg / München: Alber.
- Caputo, J. (1993). Heidegger and Theology. En Ch. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (pp. 270-88). Cambridge: Cambridge University Press.
- Casper, B. (2001). Das theologische-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heideggers. En *Questio I*, 11-22.
- Casper, B. (1980). Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg. En *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (pp. 534-41).
- Colomer, E. (1990). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*. Barcelona: Herder.



- Conzemius, V. (2003). Antimodernismus und katholische Theologie. En *Stimme der Zeit* 128, 736-50.
- Crétella, H. (1990). La théologie de Heidegger. En *Heidegger Studien* 6, 11-26.
- Crowe, B. (2005). *Heidegger's Religion Origins*. Bloomington: Indiana University Press.
- Denker, D. & Büchin, E. (eds). (2005). *Martin Heidegger und Seine Heimat*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Denker, A. (2004). Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919. En A. Denker, H. Zaborowski & H.-H. Gander (eds.), *Heidegger Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (pp. 97-122). Friburgo y Munich: Karl Alber.
- Denker, A. (2001). Herr Studiosos Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 2. En *Meßkircher Heimatshefte* 8.
- Denker, A. (2000). Herr Studiosos Martin Heidegger und seine Heimat Meßkirch. Bausteine für seine Biographie 1. *Meßkircher Heimatshefte* 7.
- Farías, V. (1989). *Heidegger und der Nazionalsozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Förster, F. W. (1910). *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche*. Kempten/Munich: Kösel.
- Gadamer, H.-G. (1989). Heideggers «theologische» Jugendschrift. En *Dilthey-Jahrbuch* 6.
- Gadamer, H.-G. (1983). Die religiöse Dimension. En *Heideggers Wege* (pp. 140-51). Tübinga: J.C.B. Mohr.
- Heidegger, M. & Rickert H.(2002). *Briefe 1912-1933*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse seines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. & Bodmershof, I. (2000). *Briefwechsel 1959-1976*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (1995). Zu Schleiermachers zweiter Rede *Über das Wesen der Religion*. En *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). Brief an Elisabeth Blochmann» (carta del 1 de mayo de 1919). En M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsches Literaturarchiv.
- Heidegger, M. (1987). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Forschungen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). Vom Geheimnis des Glockenturms. En *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* (GA 13). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). Neuere Forschungen über Logik. En *Frühe Schriften* (GA 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Mein Weg in die Phänomenologie. En *Zur Sache des Denkens*. Tübinga: Max Niemeyer.
- Heidegger, F. (1969). Ein Geburtstagsbrief des Bruders. En *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch*. Meßkirch: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1913). Spiritismus und Wissenschaft. En *Heuberger Volksblatt* 101.
- Heidegger, M. (1912a). Rede über naturwissenschaftliche Themen und Erdbebenkunde. En *Heuberger Volksblatt* 33.
- Heidegger, M. (1912b). Die tierische Abstammung des Menschen und das Urteil der Wissenschaft. En *Heuberger Volksblatt* 47.
- Heidegger, M. (1911 a). Modernismus. En *Heuberger Volksblatt* 41.
- Heidegger, M. (1911 b). Dem Grenzboten-Philosophen zur Antwort. En *Heuberger Volksblatt* 42.
- Heidegger, M. (1911 c). Dem Grenzboten-Philosophen die zweite Antwort. En *Heuberger Volksblatt* 43.
- Husserl, E. (1969). Brief an Rudolf Otto (5 de marzo de 1919). En H.-W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*. Berlín: De Gruyter.



- Jung, M. (2003). Die ersten akademischen Schritte (1912-1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie. En D. Thöma (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Kaegi, D. (1996). Die Religion in den Grenzen der bloßen Existenz. Heideggers religionsphilosophische Vorlesung von 1919/1921. En *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 133-49.
- Kisiel, T. (1990). War der frühe Heidegger tatsächlich ein 'christlicher Theologe'? En D. Papenfuss & O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 3). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lehmann, K. (1969). Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. En O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (pp. 140-68). Colonia y Berlín: Kiepenhauser & Witsch.
- Lehmann, K. (1964). Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heidegger (1912-1916). En *Philosophisches Jahrbuch* 71, 333-67.
- McGrath, S. J. (2004). Das verborgene theologische Anliegen von *Sein und Zeit*. Die Luther-Lektüre des jungen Heidegger. En M. Enders (ed.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*. Friburgo/Munich: Karl Alber.
- Nolte, E. (1993). Martin Heidegger, die Weimarer Republik, und die 'Konservative Revolution'. En M. Gro heim & H.-J. Waschkies (eds.), *Rehabilitierung des Subjektiven* (pp. 514ss). Bonn: Bouvier Verlag.
- O'Meara, Th. (1986). Heidegger and His Origins. Theological Perspectives. En *Freiburger Diözesan-Archiv* 106, 141-60.
- Ott, H. (1995). Heidegger's Catholic Origins. *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2, 137-56.
- Ott, H. (1992). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Papenfuss & Pöggeler (eds). (1990). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Porteri, J. (1991). Contributions to *Der Akademiker* (1910-1913). *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15, 486-519.
- Safranski, R. (2000). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Sheehan, Th. (1918). Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography. En *The Man and the Thinker* (pp. 3-19). Chicago: Precedent.
- Sheehan, Th. (1988). Heidegger's Lehrjahre. En J. Sallis, et al. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years* (pp. 16-117). Dordrecht: Kluwer.
- Schaber, J. (2004). Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. En A. Denker, H. Zaborowski & H.-H. Gander (eds.), *Heidegger Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (pp. 159-84). Friburgo/Munich: Karl Alber.
- Schaeffler, R. (1978). *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sylvan, C. (2008). *Phénoménologie de la Religion et Hermeneutique Theologique dans la pensee du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer.
- Thomä, D. (2003). Die frühesten Texte. Kampf gegen die 'Dies-seitsauffassung' des Lebens. En D. Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Welte, B. (2003). Erinnerungen an ein spätes Gespräch. En M. Heidegger & B. Welte, *Briefe und Begegnungen*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Zaborowski, H. (2004). "Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919. En A. Denker, H. Zaborowski & H.-H. Gander (eds). (2004). *Heidegger Jahrbuch 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens* (pp. 123-58). Friburgo/Munich: Karl Alber.
- Zaborowski, H. (2003). Besinnung, Gelassenheit und das Geschenk der Heimat. Zum Verhältnis zwischen Martin Heidegger und Bernhard Welte. En *Meßkircher Heimathefte* 10, 111-20.



A PROPÓSITO DE LA REHABILITACIÓN DE LA PHRÓNESIS ARISTOTÉLICA

*Héctor Zagal**

El positivista práctico, el táctico insensible que se agota en lo finito, sólo conoce objetivos que, una vez conseguidos, inmediatamente se convierten en medios.

Max Horkeimer (2000; 93)

1. Prudencia post-metafísica, prudencia post-ilustrada

En el artículo «Filosofía práctica y neo-aristotelismo» (Volpi 1999; 315-42), Franco Volpi retoma la objeción que, en diversos tonos y desde diversos ambientes, se le planteó a Gadamer. El filósofo alemán, rehabilitador *par excellence* de la *phrónesis* aristotélica, corre el riesgo de devenir padre de una *ideología de agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador* (ver Volpi 1999; 341). Tal expresión es, sin duda, fuerte.

Obviamente, Volpi no desconoce la variedad de matices y texturas de los autores que en sentido lato pueden adscribirse al neo-aristotelismo: Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Klaus Held, H. G. Gadamer, por citar algunos. Aún cuando cada uno de ellos se inspira en el *corpus aristotelicum* de acuerdo con sus intereses propios y su formación específica, Volpi detecta tres tesis programáticas en torno a las cuales se articula la

* Universidad Panamericana, México.



rehabilitación de la racionalidad práctica en el ambiente alemán: 1) La afirmación de la autonomía de la *praxis* sobre la *theoría*; 2) la delimitación de la *praxis* respecto a la *poíesis*; 3) la determinación de las características específicas del saber de la *praxis* o racionalidad práctica (ver 1999; 329ss).

El argumento de Volpi para apuntalar su prevención contra el neo-aristotelismo alemán, en particular contra Gadamer, se puede resumir sucintamente: la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles se lleva a cabo en un horizonte post-metafísico. Si entendí correctamente el texto de Volpi, *Verdad y método* cabalga en precario equilibrio por un desfiladero entre los excesos de la filosofía total de Hegel y el escepticismo de Nietzsche.

Ciertamente, la apuesta gadameriana por la tradición –la rehabilitación del prejuicio– es suficiente para superar el mito del espectador ilustrado. No existe un observador neutro, una inteligencia afuera del bosque, capaz de contemplar objetivamente, desde su atalaya privilegiada, el conjunto de los árboles. Los cartógrafos, lo mismo que el resto de las inteligencias humanas, comprenden el mundo desde sus propios horizontes. Así son las cosas y, por ende, el espectador neutro es quimérico.

Aún cuando Gadamer pretende superar con esta misma herramienta el problema de la incommensurabilidad de las tradiciones, Volpi no parece demasiado convencido del éxito de tal empresa. La rehabilitación gadameriana del prejuicio concede, en su opinión, demasiado a Nietzsche. El tópico de los horizontes de comprensión de *Verdad y método* es un punto de apoyo frágil y resbaladizo para apalancarse en él y desbancar al escepticismo nietzscheano. A la larga resulta que la *phrónesis* del neo-aristotelismo alemán se asimila, subrepticamente, a la *deinótes*, astucia, sagacidad.¹

¹ Aunque Volpi menciona en el artículo que me ocupa a Arendt sólo tangencialmente, no estoy nada convencido de que ella no estuviese prevenida contra este riesgo. «El mejor ejemplo de hasta qué grado conocían las consecuencias de considerar al *homo faber* como la más elevada posibilidad humana nos la da el famoso argumento de Platón contra Protágoras [...] El *quid* del asunto es que Platón vio de inmediato que si se toma al hombre como medida de todas las cosas de uso, pasa a ser el usuario e

No discutiré si, en efecto, *Verdad y método* es una obra que se sitúa en un horizonte taxativamente post-metafísico e insuficiente para enfrentar a Nietzsche. Quizá Volpi sea excesivamente riguroso al criticar a Gadamer. Prefiero centrarme en un supuesto de la tesis de Volpi: ¿hasta que punto la *phrónesis* aristotélica tiene un compromiso metafísico? Para ello, más que una discusión detallada de pasajes, haré una lectura global de la *Nicomaquea*, aunque me parece necesario tener, cuando menos, las siguientes líneas:

Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento (*dianoía*), son en el apetito (*oréxis*) la prosecución y la fuga. Siendo la virtud moral (*aretè ethikè*) un hábito electivo (*hexis proairetikè*) y la elección (*proairesis*) un apetito deliberado (*oréxis bouleretikè*), es menester, por estos motivos, que la razón (*lógos*) sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección (*proairesis*) ha de ser digna y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia. Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico, porque así como en el pensamiento teórico, que no es ni práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y falsedad respectivamente (esta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es intelectual y práctica consiste en la verdad concordante con la recta tendencia. El principio de la praxis –hablo de la causa eficiente, de que procede el movimiento, no de la final– es la elección (*proairesis*), y de la elección el apetito y el raciocinio (*lógos*) en vistas a un fin. Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento (*nous*) y sin pensamiento (*dianoía*), como tampoco sin hábito moral. La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter (VI, 2, 1139 a 21 -35).²

intrumentalizador, y no el hombre orador, hacedor o pensador, a quien se relaciona con el mundo. Y puesto que la naturaleza del hombre usuario e intrumentalizador le lleva a considerar todo como medios para un fin –todo árbol como madera en potencia–, el significado final es que el hombre se convierte en la medida no sólo de las cosas cuya existencia depende de él, sino literalmente de todo lo que existe» (Arendt 1988; 176).

² En adelante EN.



El agente de praxis sólo merece este nombre en sentido pleno cuando sus acciones proceden del pensamiento y de la virtud moral. La pregunta es: ¿basta un *pensieiro debole* para cumplir este requisito? Volpi no es de esta idea. Su pretensión de construir un pensamiento post-nihilístico va en la línea de la recuperación de la polivalencia del *lógos*, una polivalencia que transparente, en lugar de erradicar, la semántica de la religión, la filosofía, el arte, la moral y la política (ver 1984; 218).

2. La prudencia como ordenadora de la vida

La prudencia –me resisto a traducir *phrónesis* como *sabiduría práctica*– es la habilidad o, mejor dicho, la virtud intelectual que nos permite ordenar nuestra existencia de acuerdo con un ideal de vida buena. El prudente es quien logra alinear los diversos episodios de su existencia en concordancia con representación total de su vida. «También Gadamer, en un capítulo de *Warheit und Methode* que posteriormente llegó a ser célebre, –escribe Volpi– subrayaba la actualidad de la ética de Aristóteles, en razón precisamente del interés que presenta la determinación aristotélica del saber que orienta el obrar y la vida del hombre, a saber, la *phrónesis*, la prudencia» (ver 1999; 318).³

Esta representación dota de sentido a las acciones particulares del caballero aristotélico de manera análoga a como la rapsodia final de una epopeya explica el resto de los cantos. Si contemplamos un episodio aislado, posiblemente no lo comprenderemos; incluso podríamos encontrarlo fuera de lugar. No obstante, si la trama se ha urdido correctamente, nos daremos cuenta de que tal capítulo engarza con el resto: está donde debe estar. Por el contrario, en una narración deficiente, las piezas no se ajustan, los personajes entran y salen intempestivamente, y el argumento funciona, si acaso, invocando al *Deus ex machina*. Un agente externo resuelve, inesperadamente y contra toda lógica, los conflictos

³ Se trata del famoso capítulo de Gadamer “Die hermeneutische Aktualität des Aristóteles” (Gadamer 1960; 395-407).

que de otra manera serían insolubles. Artemisa salva a Ifigenia del sacrificio en el último instante.

Ni la naturaleza ni la vida humana plena son episódicas e inconexas; ambas tienen un principio ordenador. La comparación entre la naturaleza ordenada, la vida plena y una buena tragedia tiene como común denominador el requerimiento de un fin que, difícilmente, puede ser interpretado en un sentido débil y post-metafísico.⁴

Este primer aspecto de la prudencia remite a la coherencia. Se trata de que, propuesto el fin *x*, el hombre prudente sea capaz de construir la historia de su vida consistentemente. Aristóteles observa en *Nicomaquea* I, 1, que un fin primero es absolutamente necesario para poder dar coherencia a la propia vida. La razón es que, sin un fin primero en vistas del cual ejecutar el resto de las acciones, no podríamos resolver los dilemas morales que nos presenta la vida. El único camino para superar dilemas es contar con un criterio para jerarquizar acciones. Si la finalidad última de Agamenón, rey de Argos, es destruir Troya, el resto de las acciones serán priorizadas dependiendo de qué tanto lo acerquen o alejen de la consecución de dicha finalidad. Desde esta perspectiva, sacrificar a su propia hija Ifigenia para impetrar los vientos propicios necesarios para conducir la flota griega contra Ilión, resulta razonable. Frente a la disyunción entre amor paternal o vientos propicios, Agamenón jerarquiza de acuerdo con su finalidad. Este fin último es un criterio elemental de racionalidad práctica. No bastan los fines secundarios para organizar la propia vida; es menester un fin primario, en virtud del cual se quieren todos los demás objetos y respecto del cual ya no cabe preguntarse ¿para qué?

La vida lograda es aquella en que estos episodios se despliegan apegándose a este principio regulador que da sentido a cada uno

⁴ Aristóteles *Metafísica* II, 10, 1075 a16-19: «Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran relación con las otras, sino que tienen algunas. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una [...]». En adelante *Met.*



de los instantes de la vida. El hombre prudente, por tanto, narrará su propia biografía en el ocaso de su vida y nosotros, sus escuchas, la admiraremos maravillados por su coherencia y sentido.

Esta consistencia de la vida no es sino un aspecto de la prudencia. Se trata de un aspecto formal, donde el criterio de evaluación consiste en el encadenamiento razonable de las elecciones vitales u opciones fundamentales.

Salta a la vista que esta faceta de la prudencia empata con el quehacer hermenéutico. El prudente mantiene a la vista el proyecto global de vida. Este argumento general –la finalidad, el desenlace buscado– le sirve para calificar aquí y ahora, *hic et nunc*, la conveniencia de insertar una determinada decisión. En otras palabras, el prudente interpreta el presente apropiándose de éste en términos de futuro, como gusta de repetir Alejandro Vigo utilizando una fraseología heideggeriana especialmente afortunada:

Uno de los ejes fundamentales de este redescubrimiento y esta rehabilitación de la razón práctica en su especificidad, irreductible a la razón teórica que «contempla» *sub specie aeternitatis*, está dado, precisamente, por el intento –que en nuestro siglo remonta en su origen a la obra de M. Heidegger– por esclarecer la estructura de la razón práctica a partir de la relación peculiar que existe entre dicha razón, justamente en cuanto *práctica*, y el horizonte del tiempo, en general, y del futuro en particular. No es casual que, a la luz de estas conexiones, sea precisamente la concepción aristotélica de la racionalidad la que adquiere un singular relieve, que renueva, una vez más, su actualidad. Pues es precisamente en Aristóteles donde Heidegger, primero, y la rehabilitación de la filosofía práctica después, han hallado el punto de partida para la elaboración de una concepción de la racionalidad que liberara a la idea de razón de los estrechamientos producidos en la modernidad, a través de la orientación unilateral a partir del paradigma provisto por su peculiar concepción de la razón teórica (2006b; 280-1).

A diferencia de lo que sucede con los animales, cuyo horizonte se aglutina en el presente, donde impera la pasión más intensa, el ser humano es capaz de comprender el impacto de cada acción singular en la narración total de su vida. El prudente «interpreta» porque coloca la acción dentro de una trama que a la postre, le dará sentido a dicha acción. La praxis, a diferencia de lo que sucede en el animal (y, paradójicamente en el metafísico), coloca la acción singular dentro de una línea temporal. Es una razón que opera *sub specie temporis*. ¿Significa ello que la racionalidad práctica puede ser rehabilitada al margen de la intemporalidad metafísica?

3. El paradigma de vida buena

Pensemos en el modo como un tapicero entreteje los hilos en un gobelino. El artesano no urde al azar y, aunque frecuentemente improvisa sobre la marcha, cuenta con un previo dibujo que le sirve de guía. Recuerdo las primeras páginas de *El Principito*, donde el autor cuenta que, siendo niño, dibujó una boa que se había devorado un elefante. Cuando el pequeño mostraba a los adultos su dibujo, los mayores lo felicitaban por haber pintado un sombrero tan bonito. Lamentablemente aquello no era lo que el niño pretendía representar. Había fracasado como dibujante. Si al final de nuestra vida resulta que somos escritores famosos, pero nuestra pretensión original era ganar el maratón olímpico, hemos fallado. Nuestras acciones tendrán, si acaso, un sentido *per accidens*, como el asesino que cura al enfermo a quien pretendía eliminar. La vida moral requiere, hilvanar coherentemente.

No es poca cosa que un ideal o paradigma sea capaz de dar cuenta de la diversidad de acciones que componen una vida. No cualquier finalidad última o ideal de vida puede erigirse en criterio formal para discernir qué se debe hacer o no hacer en situaciones complejas (ver Vigo 2006a; 190-5). La acumulación de dinero, por ejemplo, es un ideal de vida deficiente, pues por definición el dinero es valor de cambio. Sirve como medio para allegarnos otros objetos. De donde se sigue que la riqueza como criterio último de acción no disuelve los dilemas vitales de cierta



complejidad. Desde la perspectiva aristotélica, el ideal plutocrático es insuficiente para garantizar la vida buena.

Carecer de un ideal regulativo que nos permita ordenar nuestra vida revela gran insensatez (*aphros ne*) (ver Aristóteles *Ética eudemia* I, 1 1214b6-11). No obstante, la presencia de este ideal no basta para calificar de óptimamente racional una acción. El fin último se define tanto por su papel formal o procedimental en el ejercicio moral, como por su contenido material. No cualquier paradigma de vida es igualmente válido desde el punto de vista material, aun cuando pueda cumplir con la función de fin último.

La ética aristotélica no es ni puramente formal ni una mera teoría de la acción. La descripción normativa del fin último –el contenido del paradigma de vida– resulta esencial para obtener una vida lograda (ver Irwin 1990; 362-3). Precisamente por ello Aristóteles no es un relativista.

A la coherencia y consistencia de la narración biográfica debe sumarse la bondad de esa trama. Pondré otro ejemplo pedestre. Recordemos a Hannibal Lecter, el famoso asesino del cine (*The Silence of the Lambs*) basada en la novela de Thomas Harris. Los gustos, los aficiones, las habilidades el estilo, las opciones de vida, en suma, de Dr. Lecter forman un tejido coherente. Es un personaje siniestro, pero sin disonancias. El atractivo de su personalidad procede de su refinada solidez: es un hombre monolítico, redondo. La biografía de Lecter puede encomiarse desde la óptica de la unidad. No obstante, desde el punto de vista de su contenido merece nuestra rotunda desaprobación.

Aristóteles no considera igualmente válido para el óptimo despliegue de nuestra existencia cualquier paradigma de vida. ¿Qué tiene que ver esto con el conservadurismo relativista de Gadamer? Volpi es explícito:

El saber fronético, como se vio, es rehabilitado por los neo-aristotélicos en el marco general de una tentativa por responder a la crisis de la idea moderna de razón, privada de toda sustancialidad e incapaz de indicar de modo vinculante fines últimos al obrar del hombre. Se

lo ha invocado, pues, para ayudarnos en el marco de un proyecto neo-fundacional. Pero conviene preguntarse si la *phrónesis* no sería, en Aristóteles, un saber que concierne a los medios aptos para alcanzar un fin y no al fin mismo. Y, si lo que le falta al mundo moderno, en toda su «imprudencia», no son precisamente los medios, que la ciencia pone efectivamente, cada vez más a su disposición, ¿cómo se puede esperar obtener indicaciones sobre los fines a través de una rehabilitación de la *phrónesis*? En Aristóteles, la *phronesis* podría garantizar el equilibrio entre la eficacia de los medios y la cualidad moral de los fines y, con ello, finalmente, el éxito del obrar, porque estaba pensada en el marco específico trazado por la ciencia práctica y en el marco más general de su antropología, de su cosmología y de su metafísica, y, por ello, era capaz de utilizar los conceptos operativos extraídos de dichos marcos. En los neo-artistotélicos, por el contrario, la reasunción de la *phrónesis* corre el riesgo de no alcanzar su objetivo, pues aquí el saber frónético está concebido en un horizonte post-metafísico, en un horizonte chato y más débil que el de Aristóteles, dicho de otro modo, en un horizonte mínimo o incluso en la ausencia de todo marco, de todo hito, por referencia al cual el saber frónético pudiera orientarse (1999; 315-42).

Como indiqué anteriormente, no discutiré si Volpi le hace justicia a Gadamer. No estoy tan seguro de que el autor de *Verdad y método* desconozca el riesgo de una prudencia sin referencias más o menos metafísicas que le sirvan de orientación. Pero lo cierto, es que Volpi se parece al niño del cuento *El traje nuevo del emperador*. Sólo cuando Volpi grita «¡El rey va desnudo!», caemos en la cuenta de lo que siempre tuvimos a la vista: ni la prudencia ni la elección deliberada (*proairesis*) versan sobre el fin, sino sobre los medios. Esto significa que, cuando el prudente delibera sobre los medios para alcanzar la finalidad última, dicho razonamiento práctico presupone una concepción de la vida buena. La teoría de la felicidad precede al ejercicio de la prudencia.



3. Término medio y relativismo cultural

Aristóteles afirma contundentemente que el término medio de la virtud es un medio relativo a la acción y a la persona:

En toda cantidad continua y divisible puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, y esto en la cosa misma o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otros de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero ya no es un lo uno ni lo mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, tomaremos seis como término medio de la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio ya no puede tomarse así. Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de dos, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón «el atleta» y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo el conocedor rehúye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros (EN II, 1106 a 24-b8).

La templanza en la comida del atleta es distinta de la templanza del hombre sedentario; corresponde a la prudencia encontrar el justo medio. En cierta manera, la razón práctica es medida de sí misma, porque la cosa no es *simpliciter* el parámetro de medida. La recta razón (*orthòs lógos*) es el criterio que sirve para establecer el término medio de la virtud (ver EN VI, 1138 b 19-20). ¿Quiere decir esto que el hombre es la medida de todas las cosas de uso (*chremata*), como predicaba Protágoras?⁵ La respuesta es una negación matizada: únicamente el hombre bueno es la medida de la

⁵ Ver Arendt 1988; 176: «Protágoras no dijo “el hombre es la medida de todas las cosas”, como le atribuyen la tradición y las traducciones mo-

acción virtuosa. Esta «autonomía» de la razón práctica aristotélica no es puramente formal, como lo muestra el famoso argumento del *ergon* con el que Aristóteles pretende argüir el contenido material de la vida buena (ver *EN* I, 1097 b 24-1098 a 18). Se trata de un argumento con fuertes compromisos naturalistas y metafísicos. De hecho, la misma noción de *praxis* se encuentra en un nivel distinto al de la ética.

La prudencia aristotélica no cae en un relativismo cultural porque existe un parámetro de normalidad: la vida según la recta razón. La rectitud remite al despliegue virtuoso de la naturaleza humana, y cuya descripción abarca *Nicomaquea* II a IX. Se trata, por supuesto, de un parámetro flexible y elástico. Si se permite proseguir con la metáfora, la elasticidad, una liga por ejemplo, requiere de fuerza para constreñir y apretar, sin ella el elástico *se vence*. La elasticidad moral remite a la adaptabilidad, no al nihilismo.

Una revisión del argumento del *ergon* –que no haré en este lugar– muestra que la ética aristotélica no es una ética del sentido ni de la simple autenticidad. Es una ética donde el sentido de la acción no se mide exclusivamente por parámetros internos, de consistencia, sino que hace falta aludir a unos parámetros, que aún cuando están mediados por la cultura, se encuentran más allá de ella, porque son naturales. ¿Por qué la vida buena es la vida virtuosa según la razón? Porque el ser humano es, naturalmente, racional, y su plenitud no puede darse al margen de ella.

Nos encontramos ante uno de los tantos puntos en los que Aristóteles debe mucho a Platón. Recordemos el argumento de Sócrates contra el hedonismo de Calicles en el *Gorgias*: el placer que proporciona rascarse la sarna llevado *ad infinitum* no es la excelencia humana por la sencilla razón de que en el ser humano hay algo más que placer táctil. El prudente reconoce que la racionalidad práctica no se funda en sí misma; sus posibilidades no equivalen a su ejercicio excelente.

Que la rectitud de la razón práctica aristotélica es más que coherencia y consistencia, se observa nítidamente en un breve pasaje donde se discute el adulterio, unas líneas poco comentadas:



No toda acción, empero, ni toda pasión admiten un término medio. Algunas se nombran precisamente implicadas con su perversión, como la alegría del mal ajeno, la impudicia, la envidia, y entre las acciones, el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas, y no por sus excesos ni por sus defectos. Con respecto a ellas no hay manera de conducirse rectamente jamás, sino que siempre se yerra. No hay en estos asuntos un hacer bien o un no hacer bien, como en punto a con qué mujer o cómo o cuándo cometer adulterio, sino que sencillamente el hacer cualquiera de estas cosas es errar (EN II, 1107 a 9-16).

La *hamartía* aparece aquí pintada con un deje de objetivismo naturalista. La doctrina del término medio no funciona el caso del adulterio. Se trata de absolutos morales, donde el acierto es, por así decirlo, unívoco. No hay concesión alguna al relativismo cultural. El adulterio es siempre malo.

¿Cuánto vino debemos beber? La respuesta del prudente es: *depende*. Si un neurocirujano bebe un par de tragos antes de operar en el quirófano es un destemplado; no lo es, en cambio, si bebe esos mismos dos tragos, cuando vacaciona en su casa de campo. Incluso podemos pensar en un caso en el que beber hasta perder el sentido pueda constituir un acto virtuoso. Imaginemos las condiciones en que los cirujanos de la antigüedad amputaban una pierna gangrenada. Beber en exceso, con la finalidad de no morir de dolor, puede convertirse en un acto virtuoso. Esto no sucede, en cambio, con el adulterio. Aristóteles no piensa que se pueda alcanzar un término medio al adúlterar, como sí puede alcanzarse, en cambio, en la acción de beber.

4. La filosofía práctica y la contención de la astucia

Sin unos parámetros metafísicos y físicos, la prudencia aristotélica se traslapa, se confunde, con la astucia: racionalidad instrumental, un cálculo para obtener las finalidades.

El libro I y el X de la *Nicomaquea* sirven de contexto de la racionalidad práctica, que no se agota en la deliberación sobre los

medios, sino que presupone la evaluación de fin último sobre las base de criterios metafísicos o, cuando menos, sobre la base de criterios naturales. Eso es el argumento del *ergon*.

Franco Volpi aventura que la debilidad de los neo-aristotélicos alemanes procede de la abolición de la distinción entre prudencia y ciencia práctica (ver 1999; 336).⁶ Esta distinción, aunque escurridiza, es fundamental porque indica la insuficiencia de la *phrónesis* para dar cuenta cabal de la acción buena. La filosofía de las cosas humanas (*philosophía anthropina*) (ver *EN X*, 1181 b15), ciencia a la que se alude en *Nicomaquea I*, 3 1094 a 19ss, no ha de confundirse con la prudencia, pues cómo afirma Aristóteles tajantemente: la prudencia no es ciencia (ver *EN VI*, 1142a 23-24). El estudio de la prudencia no corresponde a la prudencia, sino a la filosofía práctica que depende de diversas tesis de obras como *De anima*, *Física* y *Metafísica*.

Evidentemente, la distinción entre prudencia y ciencia práctica no iguala las diferencias entre el saber especulativo y el saber práctico. Éste último conserva unas propiedades que lo destacan de la teoría: 1) El fin de la *praxis* es el éxito de la *praxis* misma (*EN II*, 1103b 26-29); 2) la ciencia que versa sobre la *praxis* se mueve en el jabonoso terreno de la generalidad (*hos epì tò polù*), 3) su grado de exactitud (*akribeia*) es menor, y 4) el tipo de argumentación que se utiliza es tópico dialéctico, construido sobre la plausibilidad de los *endoxa*.

No obstante, a pesar de tales peculiaridades, la ciencia práctica es un ejercicio intelectual que va más allá del razonamiento *hic et nunc* para conseguir los medios conducentes al fin. La *Eudemia*, la *Nicomaquea* y la *Política* no son recetarios para conseguir la vida lograda, sino consideraciones generales con un propósito práctico. Entre estas consideraciones se encuentran las que se refieren al fin último, el contenido de la vida buena y ellas no se agotan el cálculo sagaz e instrumental.

delo».

⁶ En otro contexto me he referido a la importancia de esta distinción de



Volpi no menciona explícitamente la verdad práctica (*alétheia praktiké*), pero una lectura de «Filosofía práctica y neo-aristotelismo» (1999; 315-42), revela su familiaridad con la noción. La verdad práctica no es una verdad proposicional, sino la acción acertada que resulta del silogismo práctico y, por ende, es dominio de la prudencia. Se trata de la verdad *de* la acción, no de una proposición verdadera *sobre* la acción. En mi opinión –y conjeturo que también en la de Volpi–, este último tipo de enunciados pertenecen al ámbito de la ciencia práctica. El discurso para fundar el valor de las virtudes, como contenido nuclear de la vida buena, escapa al razonamiento prudencial.⁷ Podremos discutir hasta qué punto este discurso merece el nombre de metafísico, pero Volpi se niega a calificar esta «fundación» de meramente cultural.

La filosofía práctica versa sobre el acierto, pero la eficacia no garantiza el acierto moral. Se requiere, además, de la rectitud del apetito, de lo contrario, tenemos, un simple ejercicio instrumental. Dicha rectitud presupone algo más que una consideración técnica de los medios. ¿Cuál es el parámetro de rectitud? Se abren, entonces, cuatro posibilidades:

niveles epistémicos dentro de la *Nicomachea*, ver Aguilar & Zagal 1996.

⁷ Un punto de vista distinto es el de Gómez Lobo 1991; 15: «En otras palabras, de acuerdo con la ética aristotélica algo debe hacerse no porque sea natural o esté en conformidad con la naturaleza humana, sino porque es virtuoso, es decir, bueno, hacerlo. Que la valentía esté ligada a la noción normativa de naturaleza humana y que no lo está la cobardía se explica ahora como una noción fundada y no fundante. Es porque es bueno ser valiente y no cobarde que concebimos a la valentía como un atributo que un ser humano debería poseer. Primero tenemos que decidir que constituye un atributo valorativamente positivo y luego podremos considerarlo como parte de la noción de naturaleza humana». «La fundamentación de la ética aristotélica». Este texto, por cierto, fue leído en una reunión internacional que tuvo lugar en 1999 en la Universidad de Navarra a la Franco Volpi asistió. Estuve presente durante las interesantes discusiones y, tristemente, no recuerdo el diálogo

- 1) La vida virtuosa es buena porque sí, porque es valiosa. Lo que supone una concesión subrepticia a una teoría de los valores de saborcillo schelleriano, donde se postula un acceso privilegiado al «valor» del valor.
- 2) La vida virtuosa es buena porque que me permite alcanzar unos fines, lo que abre, a su vez, un nuevo dilema: (a) resolvemos la cuestión de la bondad del fin, o (b) nos resignamos al imperio de una razón calculadora incapaz de dar cuenta de la bondad sus propios fines.
- 3) La vida virtuosa es buena porque es natural según la recta razón. En un buen aristotelismo, esta vía fundacional no puede prolongarse hasta el infinito. Tarde o temprano hemos de aceptar algún principio primero. La diferencia respecto a (1) es que el acceso privilegiado a «lo bueno» no se postula desde el comienzo.
- 4) La vida virtuosa es buena por mera costumbre cultural.

Desde el ejercicio de la razón instrumental no es posible fundar la rectitud moral. Me parece que la renuencia de Volpi a rehabilitar la razón práctica aristotélica al margen del resto del *Corpus aristotelicum*, se encuentra en la tónica de unas sibilinas palabras de Max Horkheimer:

Me atrevo incluso a decir algo osado: sin una base teológica no se puede fundamentar la afirmación de que el amor es mejor que el odio. ¿Por qué iba a ser mejor? El ejercicio del odio reporta a veces más satisfacción que el del amor. Por eso es necesario reflexionar seriamente sobre las consecuencias que se siguen del proceso de liquidación de la religión (2000; 187).

¿Cuál es el alcance de esta declaración de Horkheimer hacia el final de su vida? No lo sé. Como tampoco sé hasta que punto Franco Volpi quería llevar su crítica a Gadamer como eventual padre de una *ideología de agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador*.



Bibliografía

- Aguilar S. & Zagal, H. (1996). *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Universidad Panamericana.
- Arendt, H. (1988). *La condición humana*, R. Gil Novales (trad). Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1983). *Ética Nicomáquea*, Gómez Robledo (trad). México: UNAM.
- Aristóteles. (1994). *Ética eudemia*, A. Gómez Robledo (trad). México: UNAM.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.
- Gadamer, H.-G. (1960). Die hermeneutische Aktualität des Aristóteles. En *Warheit und Methode*. Tubinga: Mohr.
- Gómez Lobo. (1991). *Dianoia*, 37.
- Horkeimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia*, J. J. Sánchez (ed). Madrid: Trotta.
- Irwin, T. (1990). *First Principles in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Vigo, A. (2006a). *Aristóteles, una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vigo, A. (2006b). Razón práctica y tiempo en Aristóteles. En *Estudios aristotélicos*. Pamplona: EUNSA.
- Volpi, F. (1999). Filosofía práctica y neo-aristotelismo. En *Anuario filosófico* XXXII-1, 315-42.
- Vopli, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padua: Daphne Editrice.

NIETZSCHE: LA RAZÓN COMO MEDIO DE ENMASCARAMIENTO

*Alfredo Rocha de la Torre**

In memoriam Franco Volpi

La filosofía de Nietzsche no sólo puede ser definida, tal y como Eugen Fink lo sostiene, como una filosofía oculta bajo máscaras, sino que es, en esencia, una filosofía de la máscara. Desde esta perspectiva la razón (*die Vernunft*) es concebida como un medio enmascarador, productor de apariencias que se expresan en valoraciones propias de los estados de enfermedad. La razón es para Nietzsche no sólo una «síntesis y unidad de ficción» (ver Vaihinger 1990; 78), es decir, una apariencia o una máscara, sino también, y fundamentalmente, un medio capaz de crear máscaras y apariencias a través de la síntesis y unificación de la diversidad propia del devenir de la vida. La concepción de la razón como máscara y su definición como medio productor de máscaras pueden ser abordados recurriendo tanto a escritos del primer periodo de la filosofía de Nietzsche, por ejemplo a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, como a textos y aforismos del tercer periodo y de los *Fragmentos póstumos*.

En el escrito de 1872, en el que hace uso del concepto de telaraña (*der Spinnfaden*), con el que posteriormente identificará

* Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH).



el proceder de la razón,¹ Nietzsche aborda «la razón» tomando la vía alterna del intelecto y el conocimiento. Los ejes sobre los cuales gira este escrito son, sin lugar a dudas, las concepciones del intelecto como instrumento productor de apariencias unificadoras del mundo, del conocimiento como una invención de éste y del hombre como un gran genio en el arte de fingir. Ya al inicio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* pretende Nietzsche mostrar el carácter artificial del conocimiento, al resaltar el interés pragmático que se oculta tras su creación como recurso de seres débiles y necesitados de un instrumento de supervivencia.² El conocimiento es en este sentido una herramienta que, surgida de las necesidades propias de una especie desvalida, cumple la doble función de contribuir a su adaptación al medio y a la asimilación de éste a sus formas de percibir y organizar. Esta segunda función, que realmente es la condición de posibilidad de la primera, permite la detención del devenir originario de la naturaleza a través de la elaboración de conceptos. Este proceder será calificado por Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* como «egipticismo», cuyos

¹ Para hacer referencia al despliegue de la razón y a la influencia de éste sobre la experiencia humana, Nietzsche recurre a figuras que lo caracterizan no solamente como un proceder que asfixia y atrapa a los hombres (tal como puede deducirse del concepto de telaraña), sino también como un obrar mecánico, artificial y estratégico que niega la flexibilidad y el azar propios de la existencia. En este segundo sentido, Nietzsche afirma que a partir del socratismo de Eurípides, es decir, de la intervención de la razón en la tragedia griega (antiguo arquetipo del derroche afectivo) ésta se ha convertido en una expresión más del juego de ajedrez. Ver Nietzsche KSA 1, 71-88; 1996c, 96-114.

² En el fondo de la posición nietzscheana acerca del conocimiento está el distanciamiento respecto a la concepción tradicional de éste como un producto de la razón, libre de toda injerencia de cualquier interés diferente al de conocer por el hecho mismo de conocer. Por el contrario, Nietzsche considera que detrás del deseo de conocer y de la voluntad de verdad se encuentra, como sustento e incitante, no sólo el impulso de supervivencia, sino también, y fundamentalmente, la voluntad de poder. Ver Nietzsche KSA 13, 1887-1889 14 [103], 282; KSA 1, 876; 1996a, 17.

más insignes representantes serán los filósofos, a la cabeza de los cuales estará Sócrates.

En este mismo escrito de 1872 sostiene Nietzsche que realmente no es posible mostrar el estado lastimoso, estéril, arbitrario y patético del intelecto que, junto con el conocimiento creado por él, sólo se hace necesario para el hombre, con el que perecerá sin llegar a significar una pérdida real para la naturaleza. Este aparato de falseamiento es, no obstante su carácter finito y provisional, de gran importancia para el hombre en su proceso de apropiación y adaptación al entorno, razón por la cual se hace imprescindible: «No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo» (KSA 1, 875; ver 1996a, 17). La debilidad humana requiere, entonces, de un afinado y sutil medio de producción de máscaras, que frente a la naturaleza nos muestre su propio falseamiento como lo real. La detención conceptual y perceptiva del devenir natural, la moral de la culpa y la deuda, la consideración del mundo como mundo de hechos preexistentes a la interpretación y, con ello, la postulación a-genealógica de la verdad, son ejemplos de esta inclinación humana hacia el enmascaramiento; un enmascaramiento que olvida su propio origen y se convierte en verdad indubitable, y por ello, precisamente, en patética.

Junto a esta definición del conocimiento como invento contingente adecuado a las necesidades de la especie humana, Nietzsche caracteriza a éste por su proceder metafórico. El conocimiento no es más que el detenimiento, el agrupamiento, la abstracción y la definición de lo que en la vida es individual, diferenciado, inaccesible, indefinible e inexpressable. A través del conocimiento se lleva a cabo una especie de negación de la naturaleza, que empieza a ser expresada en encadenamientos metafóricos ricos en elaboraciones conceptuales: «La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible» (KSA 1, 880); ver 1996a, 24).



En la configuración de una serie de abstracciones que, en palabras del propio Nietzsche, disuelven las figuras propias de la intuición sensible, las detienen y ordenan en conexiones de carácter conceptual –que, a su vez, se establecen como esquemas rigurosamente lógicos–, el conocimiento despliega su esencia. El ordenamiento, el detenimiento, el agrupamiento y la homologación de lo diverso en categorías de conjunto son llevados a cabo a través de dos movimientos de metaforización, de acuerdo con lo postulado por Nietzsche en los escritos del tercer periodo, que pasan por el crisol del lenguaje como modo de expresión del cuerpo. El origen del proceso mediante el cual el hombre ordena y agrupa en conceptos la variabilidad de figuras alcanzadas por medio de la intuición son los impulsos nerviosos (*die Nervenreizes*), que se transforman en imágenes (primer movimiento) convertidas por medio de las palabras en sonidos (segundo movimiento) transformados en conceptos.

Lo que se presenta a lo largo del mencionado proceso no es una captación pasiva de lo que el mundo objetivo ofrece a los sentidos sino, por el contrario, todo un procedimiento de creación de enlaces y relaciones entre los «hechos» percibidos, que señalan un delicado dinamismo interpretativo. Los conceptos y definiciones no son transcripciones realizadas por un mecanismo de recepción nerviosa de lo dado objetivamente por un mundo exterior, sino el proceder característico de una acción productora de metáforas. Si la dinámica a través de la cual se conceptualiza la variedad que caracteriza a la naturaleza, según la concepción nietzscheana del escrito de 1872, tomara como punto de partida un mundo de presencias objetivas que anteceden a la labor interpretativa del animal humano, el procedimiento constructor de metáforas cambiaría de dirección. Se trataría de una construcción a posteriori de enlaces y relaciones cuyo origen estaría fuera del mismo proceder creador de metáforas o sería radicalmente reemplazado por un mecanismo mediante el cual el aparato perceptor del hombre se limitaría a reflejar de manera fiel el conjunto de objetividades que componen su entorno. Nietzsche se opone radicalmente a esta posibilidad (KSA 1, 878-9; ver 1996a, 21-2).

A lo largo del proceso mediante el cual el mundo se hace concepto, y con él conocimiento cristalizado a través de la historia y sus convenciones, lo que se pone en acción es, entonces, un mecanismo de carácter hermenéutico por medio del cual se realizan todas las acciones de composición, ordenamiento y abstracción que dan su particularidad al intelecto humano, y que permiten al hombre ir más allá de las limitaciones impuestas por la estrechez de un entorno considerado como conjunto de «esencias» y «cosas en sí»,³ no obstante la obstinación natural que nos hace confiar en la regularidad del mundo:

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas [...] todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas (KSA 1, 879; ver 1996a, 23).

Si el paso dado por el intelecto para convertir toda una gama de experiencias singulares y heterogéneas en una serie de conceptos, no depende de una asimilación pasiva de cosas en sí, sino que obedece a la puesta en acción de un mecanismo de interpretación

³ Es importante observar cómo la concepción del intelecto, y posteriormente de la razón, como un medio a través del cual se realizan abstracciones, composiciones y ordenamientos, no sólo sirve como argumento en contra de la afirmación del mundo como conjunto de 'esencias' y 'cosas en sí', sino también como antecedente teórico de la afirmación de Nietzsche de que no existen hechos en sí sino sólo interpretaciones (Nietzsche 1996, [481]; 337) o de que «No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos» (KSA 5, 92). El puente que vincula al proceder del intelecto y a la crítica de las 'esencias' y de las 'cosas en sí' con la posterior concepción hermenéutica del mundo elaborada por Nietzsche, permite afirmar la existencia de una continuidad en el desarrollo de las problemáticas abordadas por él.



¿cuál es el sentido y función de tales extrapolaciones y metáforas, que constituyen aquello que los seres humanos han identificado como conocimiento? Nietzsche responderá a este interrogante señalando un tercer elemento en su proceso de justificación del carácter artificial y apariencial del conocimiento creado por el intelecto humano. Intelecto y conocimiento cumplen la función de posibilitar y facilitar la supervivencia del animal humano, minimizando al máximo la influencia catastrófica de cada uno de los temores que lo aquejan en su relación con la naturaleza externa y con su propia interioridad, tal como puede observarse, por ejemplo, en *Genealogía de la moral*.

El hombre es uno de los animales más desprotegidos de la naturaleza, afirma Nietzsche en el texto de 1872, ya que no cuenta con ninguna de las armas naturales que la misma le ha proporcionado a los animales de caza y de rapiña para triunfar en la lucha por la existencia y sobrevivir en un medio agresivo y violento.⁴ Las abstracciones y conceptualizaciones que el hombre realiza sobre el material bruto de la naturaleza, son aditamentos, añadiduras, construcciones que esta especie de seres débiles y delicados se ha visto obligada a elaborar como única medida para responder a las exigencias de la vida misma (KSA 1, 876; ver 1996a, 18). Pensamos y elaboramos complejos sistemas conceptuales, fantasías racionales de carácter teórico y moral, como único recurso de supervivencia. El plus del animal humano frente a la bestia no humana no es tal en referencia a la vida misma, a la existencia. No es nada más que el instrumento correspondiente a las garras

⁴ Más adelante, Nietzsche describe en la figura del corderito la desprotección y la carencia de recursos naturales característica de los hombres débiles y representa, por oposición, bajo la figura del ave de rapiña los rasgos más determinantes del carácter de los hombres fuertes; ver KSA 5, 278-81; 1992a, 51-3. Es importante observar cómo las metáforas y los símiles que Nietzsche elabora con base en los animales anteriormente tratados, independientemente de que ellos sean mencionados por su nombre o simplemente por sus rasgos característicos, son comunes en los escritos de su primer y tercer periodo de producción filosófica.

y la agudeza visual del ave de rapiña, sólo que en manos de un ser débil y patético.

El arte que se oculta tras las producciones del intelecto humano –que a partir de las obras del periodo intermedio de Nietzsche se puede reconocer a través del desenmascaramiento de la cultura y posteriormente por medio del recurso genealógico concentrado en la moral– es el arte de la creación de máscaras y apariencias o, en términos de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el arte del fingir. El intelecto tiene la capacidad de equiparar casos disímiles para englobarlos bajo el denominador común de los conceptos, pero también puede relacionar «hechos» no esencialmente vinculados entre sí, para postularlos como leyes de la naturaleza, como conexiones de tipo causal universales y necesarias. Puede incluso transformar por completo una escala de valores e invertir la jerarquía de los mismos, haciendo que el hombre se rija por los cánones establecidos desde la mala conciencia y las fuerzas reactivas, es decir, desde los postulados surgidos de una fisiología enferma. Es esta la razón por la cual Nietzsche afirma en el texto de 1872 que el hombre ha sobrevivido gracias a la impostura, a la mentira y a la profunda facultad que tiene para fingir:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que este es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y pocos robustos [...] En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad (KSA 1, 876; ver 1996a, 18-9).

Nietzsche sostiene que el contexto en el cual el hombre entrega sus actos como *ser racional*, y dentro de éstos sus percepciones, al poder de las abstracciones, es el de la confrontación moral entre



verdad y mentira, concebidas como polos opuestos. El hombre no soporta ser arrastrado por las impresiones repentinas que llegan a él a través de sus intuiciones primarias, que ya en su origen son metáforas y no simples percepciones. Generaliza las múltiples impresiones en conceptos descoloridos y fríos que empiezan a ser parte integrante de su acción determinada por la razón: volatiza las metáforas intuitivas (*die anschaulichen Metaphern*), disuelve las figuras en conceptos (KSA 1, 881; ver 1996a, 26). Este es el sentido de su posterior calificación del proceder de la razón como egipcismo. Lo que permanece y se sostiene incólume a través del tiempo es considerado como verdad, mientras que el devenir es concebido en términos de mentira y error.

Es muy importante, entonces, recordar que 36 años después de realizadas estas afirmaciones respecto al poder de las abstracciones en los actos racionales del hombre, Nietzsche mantenga la esencia de tal postura al sostener en el *Crepúsculo de los ídolos*, «La “razón” en la filosofía», que lo característico de los seres racionales por antonomasia, es decir, de los filósofos, es su falta de sentido histórico, su odio a la noción de devenir, su egipcismo, su tendencia a crear momias conceptuales, su idolatría a los conceptos y su desprecio por los sentidos y por el cuerpo (ver KSA 6, 74-6; 1996b, 45-7; KSA 4, 35-41; 1992b, 56-62).

El intelecto del escrito de 1872 ha sido reemplazado en los escritos del tercer periodo por el concepto de razón (*Vernunft*), que sigue cumpliendo su función de elaborar conceptos, y en este sentido máscaras y apariencias, aunque ya no sólo como medio para enfrentar los rigores de la naturaleza, sino también como instrumento para que débiles y desvalidos soporten los despliegues de fuerza de los poderosos. Produciendo una refinada inversión, la razón construye un entramado semántico-axiológico que posibilita a los hombres débiles no sólo convertirse en dominadores, sino también en buenos y justos.⁵ La razón abre paso

⁵ El paso de la primacía dada al concepto de intelecto en las obras del primer periodo, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, por ejemplo, al énfasis sobre el concepto de razón, característico de los escritos del tercer

en este tercer periodo de la obra de Nietzsche a una discusión mas detallada en torno al fenómeno moral, tal como podemos observarlo en *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y *el Crepúsculo de los ídolos*.

Haciendo caso omiso a los matices que se pueden plantear a partir de un tratamiento pormenorizado de las posibles diferencias entre los conceptos de intelecto y razón a lo largo de la obra de Nietzsche, lo importante en este momento es señalar que ambos cumplen una función similar al ser considerados medios creadores de apariencias, y en este sentido medios desde los cuales se construyen enormes y finos esquemas o entramados conceptuales, que sirven de sustento, y a la vez son la consecuencia, de una óptica de la vida que proviene de la debilidad: razón e intelecto concebidos como hilos conductores de una hermenéutica de la máscara de la vida decadente.

Refiriéndose a esta capacidad del intelecto para convertir las impresiones sensibles en abstracciones, Nietzsche sostiene que éstas se enlazan de tal manera que terminan configurándose como un gran edificio armónico y matemáticamente estructurado. El intelecto no se conforma con realizar los movimientos metafóricos que han sido señalados en el escrito de 1872, y que culminan en la construcción de los conceptos, sino que considera necesario establecer entre éstos amplias redes de comunicación gobernadas por la rigurosidad y rigidez lógica, característica de la

periodo, puede ser explicado como el reemplazo de una noción por otra debido a la mayor amplitud y flexibilidad teórica que posibilita el concepto de razón en comparación con el de intelecto o, también, como el fruto de un proceso de afinamiento de las categorías conceptuales utilizadas a causa de las posibles restricciones y malos entendidos que puede generar la noción de intelecto cuando se trata de explicar y comprender eventos de carácter moral, social y cultural, que trascienden el sentido tradicional dado a este concepto. Queda claro que entre las dos nociones no existe oposición alguna, tal como se puede observar en el momento en que Nietzsche asigna a cada una de ellas las mismas funciones y características; ver KSA 1, 876, 881; 1996a, 18, 26.



arquitectónica propia de la razón humana (KSA 1, 881-2; 1996a, 26-27).

El término preferido por Nietzsche, que permite comprender con mayor facilidad lo que él quiere dar a entender cuando hace referencia a las redes conceptuales creadas por el intelecto –y a partir de sus obras de madurez, por la razón–, es el de telaraña. Este término no sólo vincula aún más los diferentes momentos de la producción nietzscheana a través de los conceptos de intelecto y razón, sino que contribuye también a afianzar la crítica dirigida contra las producciones de la razón manifiestas en el conocimiento científico y la moral.

El hombre es un genio de la arquitectura, postula Nietzsche en su obra *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, al ser capaz de armar una estructura de vastas proporciones y gran profundidad, basado solamente en un terreno movedizo, frágil e inestable.⁶ A partir del material bruto de las intuiciones primarias, el intelecto construye los más finos entramados conceptuales, que en sí mismos son metáforas axiológicas tal como lo muestra el proceder genealógico moral de la obra de 1887. Esta refinada, pulcra y sutil labor sólo puede ser comparada con el producto delicado del trabajo de una araña (KSA 1, 882; ver 1996a, 27).

Aunque el uso que Nietzsche hace aquí del término «telaraña» para referirse al producto final del proceso de creación del intelecto no está dentro del marco de referencia de la crítica a la cultura ni en el contexto de las obras del periodo del Zarathustra –en el cual el eterno retorno, el superhombre y voluntad de poder son el centro de atención, y en el que la figura de la araña deja de ser

⁶ Desde la óptica del creador de estos grandes edificios conceptuales, el terreno sobre el cual se realiza la construcción es supremamente débil y engañoso ya que está fundado en los sentidos, en las intuiciones primarias o metáforas intuitivas (de acuerdo con la terminología del escrito de 1872) y, en última instancia, en el cuerpo, que es precisamente el fenómeno sobre el cual recae todo el escepticismo de los hombres del conocimiento; ver KSA 1, 882; 1996a, 27. Ver también la crítica a los sentidos realizada por los sapientísimos en KSA 6, 74-6; 1996b, 45-7.

exclusivamente un modelo de arquitecto natural para convertirse en la metáfora del espíritu de la venganza y la pesadez— su importancia es capital para comprender tanto el papel del intelecto en la constitución de las redes conceptuales que sirven de sustento al hombre en su lucha por la sobrevivencia como, posteriormente, el rol de la razón en la configuración de la óptica de la vida que sustenta la inversión de los valores fruto de la enfermedad.

En *Así habló Zaratustra* encontramos dos referencias directas de la crítica realizada por Nietzsche a la razón, que tiene su pleno desarrollo en la construcción de la red creada por el espíritu de la venganza representado en la araña —específicamente en la tarántula—, en cuyo tejido permanecen atrapados los hombres desde el momento en el que el remedio socrático surte efectos para la cultura occidental en decadencia (ver KSA 6, 67-72; 1996b, 37-43). La primera referencia se halla en el apartado «De las tarántulas», en el que Nietzsche sostiene enfáticamente que en el alma de estas arañas se asienta el veneno de la venganza y la mentira, escondido tras la máscara de la justicia (ver KSA 4, 128; 1992b, 151). Zaratustra no tiene más opción que desgarrar la telaraña —la creación arquitectónica de la razón— para de esta manera dar la buena nueva de la liberación de toda máscara con pretensión de verdad que se oculta tras de ella. Con este simple hecho no solamente se está abriendo paso la experiencia perspectivista de la vida, que se funda en la consideración de ésta como juego de máscaras sin un rostro que las sustente, sino también la postulación de la misma como una experiencia más allá de la verdad y la mentira, del bien y del mal.

En «Antes de la salida del sol», parece estar la clave para entender la distancia tomada por Nietzsche respecto a la razón y su despliegue negador de la existencia como apertura a la posibilidad. Zaratustra se dirige al cielo Azar, al cielo Inocencia, al cielo Acaso y al cielo Arrogancia, es decir, a las alturas de la existencia a donde no llegan la coacción, la finalidad y la culpa (ver KSA 4, 207-8; 1992b, 234), soportes fundamentales de la telaraña de la razón, puntales del fino, delicado y sutil entramado de conceptos-valoraciones en los que se oculta la negación del



sentido perspectivista de la existencia: «Oh cielo por encima de mí, itú puro! ielevado! Esta es para mí tu pureza, ique no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: –que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!–» (ver KSA 4, 209-10; 1992b, 236).

Aproximadamente dos años después, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche reafirma dos de los rasgos principales que he venido señalando en relación con la concepción de la razón como productora de telarañas. El primero de ellos tiene que ver directamente con lo afirmado posteriormente en el *Crepúsculo de los ídolos* respecto a la idiosincracia de los filósofos, que consiste, como ya fue mencionado, en crear *momias conceptuales* (*Begriffs-Mumien*) herederas de la centración desmedida en la razón y de la sobrevaloración de lo lógico. En la segunda sección del escrito de 1886, «El espíritu libre», numeral 25, haciendo referencia a los filósofos como amigos del conocimiento, que sin embargo nunca han logrado tener la razón, Nietzsche los denomina «tejedores de telarañas del espíritu», resaltando de esta manera el hecho de que éstos construyen complicados y profundos sistemas conceptuales para falsear de manera convincente el mundo.

Más adelante, «Nuestras virtudes», numeral 226, en una proposición que está muy ligada con lo mencionado en el párrafo anterior, no obstante que se encuentra centrada en el fenómeno de la moral, se muestra cómo incluso el inmoralismo permanece atrapado en una red sutil de mandatos y obediencias difíciles de romper y oculta ante los ojos de las miradas superficiales, apresuradas, obtusas y confiadas. Todo acto referido directa o indirectamente a valoraciones morales está enredado en el entramado de las categorías dependientes de las diadas opuestas «verdad-mentira» y «bien-mal», incluso aquellos que pretenden pasar por encima de ellas en una aparente superación de los valores, convertida por esta razón en una simple inversión de los mismos: «[...] ese mundo casi invisible e inaudible del mandato sutil, de la obediencia sutil, un mundo [...] ganchudo, insidioso, agudo, delicado: isí, ese mundo está bien defendido contra los

espectadores obtusos y contra la curiosidad confiandosa! Nosotros nos hallamos encarcelados en una rigurosa red y camisa de deberes, y no podemos salir de ella, ¡en eso precisamente somos, también nosotros, “hombres del deber”!» (KSA 5; 162).

En *La Genealogía de la moral*, escrito que tiene como telón de fondo la crítica mordaz a la red que ha sido construida con los finos hilos de la historia invertida de los conceptos de «bueno» y «malo», que sirve de sustento a la óptica de la vida fundada en la mala conciencia y la venganza, se encuentra otra referencia a la relación ya enunciada entre moral y telaraña, así como entre ésta y la finalidad, la eticidad y la causalidad, nociones que junto con la culpa son los ejes sobre los que gira el despliegue creador de la razón. Nietzsche sostiene que en relación con «[...] cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad [...]» (KSA 5, 357; ver 1992a, 131) la actitud más adecuada no puede ser otra que la lucha contra la «araña universal», que construye dichas telarañas, y que de acuerdo con lo dicho hasta el momento no es nada más que la razón.

El *Crepúsculo de los ídolos* permite sostener, por lo menos a manera de hipótesis, que la araña universal es la metáfora empleada por Nietzsche para dar un carácter figurado al concepto de razón. No solamente la profunda relación que se establece en *La genealogía de la moral* entre los conceptos de finalidad, eticidad y causalidad con la figura de la tela de araña y con la metáfora de la araña universal guía la mirada hacia el fenómeno de la razón, sino también la continua y persistente relación señalada por Nietzsche en el escrito de 1888 arriba mencionado entre el quehacer filosófico, la razón y la creación de estructuras conceptuales y valorativas. Nietzsche afirma que el único y último remedio contra la decadencia generada en la anarquía de los instintos es para la reflexión griega, y en especial para los filósofos griegos, la primacía de la razón y, en consecuencia, el ocaso y la muerte de las pasiones. Sin embargo, el fanatismo con el que se entrega todo un pueblo y una cultura a la racionalidad convierte a ésta en un tirano muy especial, en un tirano moralizador. Nietzsche



afirma que la fórmula moralista de los filósofos griegos a partir de Sócrates no sólo tiene unos condicionamientos surgidos de la enfermedad, sino también nefastas pretensiones de universalidad al pretender convertirse en la solución del problema propiciado por el desenfreno de los instintos. Esta es simplemente otra forma de expresar el carácter enfermizo (vengativo) de la araña y el alcance universal de su veneno: «[...] ni Sócrates ni sus “enfermos” eran libres de ser racionales, –era de *rigueur* (de rigor), era su *último* remedio [...] Razón=virtud=felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna* –la luz diurna de la razón» (KSA 6, 72; ver 1996b, 42).

En el apartado titulado «La “razón” en la filosofía», numeral 4, del *Crepúsculo de los ídolos*, y en desarrollo de la temática de la idiosincracia de los filósofos, Nietzsche reafirma que éstos son los constructores de «conceptos supremos», de los conceptos más generales y vacíos, con los cuales la realidad se evapora en el proceso de abstracción puesto en marcha. Los filósofos son en última instancia los constructores del concepto de «Dios», que no obstante ser lo último y lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí y como ente realísimo. La creación de tan profunda, intrincada y fina red, que es en sí misma la más grande y compleja máscara producida por la razón humana, hace exclamar a Nietzsche en un tono de abatimiento: «[...] ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! –¡Y lo ha pagado caro!...» (KSA 6, 76; ver 1996b, 48).

A modo de síntesis debe resaltarse que la razón concebida como medio de enmascaramiento se expresa en el arte de fingir y producir apariencias, que se manifiesta de manera concreta en la continua creación de conceptos y en la vinculación de éstos a un tejido de carácter axiológico, configurado como una red que sirve de sustento a una óptica de la vida fundada en la enfermedad y la decadencia. La figura de la telaraña, que sirve de punto de encuentro a las nociones de intelecto y razón, no sólo debe ser entendida como mecanismo de sobrevivencia, sino funda-

mentalmente como una barrera interpuesta entre el hombre y su «libertad». El mundo como interpretación pretende ser convertido en mundo como adecuación del hombre a los cánones morales establecidos por la inversión de los valores fuertes en débiles; el águila parece ceder al cordero.

En un Fragmento póstumo de 1885, relativo a la introducción del plan general de su proyecto para redactar el escrito sobre la *Voluntad de poder*, Nietzsche anota respecto a las funciones intelectuales: «Voluntad de configuración, para asemejarse, etc.» (KSA 11, 1884-1885, 35 [15]; 513-4) Esta afirmación, enmarcada en el concepto de «voluntad de poder» ausente en la obra de 1872, resalta el carácter configurador de sentido de la voluntad de dominio inherente al despliegue homogenizador de la razón, que concuerda con lo sostenido dos años después en la misma recopilación de sus fragmentos póstumos, bajo el título de «Crítica del nihilismo», y que sirve de puntada final a esta corta reflexión en torno a la concepción de la razón como medio creador de apariencias: «[...] la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo –hemos medido el valor del mundo atendiendo a categorías que se refieren a un mundo puramente fingido» (KSA 13, 1887-1889, 11 [99]; 49).

Bibliografía

- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA1) Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. München: Gruyter. [En castellano: (1996a) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos].
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA1) Die Geburt der Tragödie*. München: Gruyter. [En castellano: (1996c). *El nacimiento de la tragedia*, A. Sánchez Pascual (trad). Madrid: Alianza Editorial].
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA4) Also sprach Zarathustra*. München: Gruyter. [En castellano: Nietzsche, F. (1992b). *Así habló Zaratustra*, A. Sánchez Pascual (trad). Madrid: Alianza Editorial].



- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA5) Zur Genealogie der Moral*. München: Gruyter. [En castellano: Nietzsche, F. (1992a). *La genealogía de la moral*, A. Sánchez Pascual (trad). Madrid: Alianza Editorial].
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA5) Jenseits von Gut und Böse*. München: Gruyter.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA6) Götzen-Dämmerung*. München: Gruyter. [En castellano (1996b). *Crepúsculo de los ídolos*. A. Sánchez Pascual (trad). Madrid: Alianza Editorial].
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA 11) Nachgelassene Fragmente (1884-1885)*.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke (KSA13) Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. [En castellano: (1992). *Fragments póstumos (12 noviembre 1887-marzo 1888)*, G. Melendez (trad). Santafé de Bogotá: Norma].
- Vaihinger, H. (1990). *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1996). *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kröner.

NIHILISMO, FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA Y NUEVO HUMANISMO

*Célida Godina Herrera**

Abandonar el engaño es la condición para
renunciar a un estado que exige el engaño.

Karl Marx

1

¿Qué es el nihilismo? Esta categoría se utiliza para explicar lo negativo que caracteriza a nuestro mundo. Tiene un sentido múltiple y por eso necesita de un análisis filosófico. En tanto categoría sirve para analizar lo que acontece en el mundo y tiene una doble cara. Si se analiza la historia de la palabra nos damos cuenta de que el término nace en el marco de una discusión muy técnica, y que tan sólo con el fenómeno del nihilismo ruso, descrito en la gran literatura de Turgueniev y Dostoievski, se convierte en una categoría de análisis social de lo negativo. Lo primero es aclarar su significado, su historia y su empleo actual, y después tomar posiciones filosóficas frente al fenómeno. Primero hay que distinguirlo de otras categorías, como la de terrorismo; justamente debido a lo que aconteció en Rusia, a menudo se dice que los terroristas son nihilistas. Para Franco Volpi esto es una equivocación porque a los terroristas no se les puede catalogar como nihilistas

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



en tanto se piense que no creen en nada; más bien tienen la idea de poseer una verdad absoluta, y por eso se vuelven asesinos. El nihilismo es lo contrario: una visión del mundo en la que se debilitan los factores de queja y de conflicto. Si uno no cree en nada, no se vuelve un asesino, dogmático o fanático. El nihilismo produce de alguna manera tolerancia, produce la capacidad de aceptar visiones del mundo distintas.

Franco Volpi sostiene que Nietzsche, con su diagnóstico “Dios ha muerto” o se ha retirado, describió con anticipación lo que acontece hoy. En el mundo occidental los valores pierden su fuerza de convicción, hay desorientación; ha vuelto el Dios de los ejércitos, las visiones de mundo dogmáticas y absurdas que recurren a la violencia para imponerse. Volpi afirma que “la sociedad occidental está débil, incapaz de defenderse y de defender sus valores fundamentales; como los romanos, que asimilan el punto de vista de los bárbaros porque no tienen el suyo”, agrega “en Occidente desaparece el poder de los evangelios y del manifiesto del Partido Comunista y el futuro queda en manos de Coca Cola y de la pornografía.” Dice el filósofo italiano que el fenómeno de los fundamentalismos y fanatismos son motivados sobre todo por la religión, que ataca al mundo occidental.

En su artículo “Desarrollo moderno y nihilismo”, Jesús Roldolfo Santander tiene una postura semejante a la de Volpi, ya que también detalla la gramática de cómo se ha desarrollado la tecnología en los últimos doscientos años; habla del papel que la investigación científica y técnica juega en la producción de algunos aspectos negativos del proceso de desarrollo moderno. Este filósofo afirma que:

Para convencerse de la responsabilidad del científico basta, en efecto, pensar en el papel decisivo que desempeñó la investigación científica y técnica en la producción de nuevas armas de aniquilación masiva en el siglo que termina. El siglo XX ha tenido, en efecto, incontables oportunidades de contemplar que, junto al uso a veces benéfico para la humanidad derivado, entre muchos otros, de los descubrimientos del radio, del rayo láser, o de invenciones como las del motor de

combustión, del motor de reacción, del control remoto –admitamos, incluso, de la energía atómica–, se desarrollaba de manera no menos significativa un uso tecnológico destructivo de los mismos. (Santander 2000; 9)

Sin el saber tecno-científico no sería pensable, en efecto, el desarrollo y producción de armamentos, así como tampoco la disociación tecno-científica de la destrucción del ecosistema por obra de una explotación económico-industrial que siempre necesita y puede disponer de los nuevos hallazgos e inventos producidos por el ingenio de científicos y técnicos. Cabe preguntarse, junto a Santander, lo siguiente:

¿Es exclusivamente en la tecno-ciencia, saber no neutro, en donde hay que buscar la raíz de la situación que vivimos? ¿No hay que pensar en otros factores? ¿Debe, entonces hacerse responsable al humanismo moderno por la situación que acabamos de evocar? ¿Debe incluso responder por el nihilismo de la época? ¿No será acaso él mismo una expresión de ese nihilismo? ¿No dan testimonio de ese nihilismo los aspectos negativos del moderno desarrollo tecno-científico? ¿Bajo su aspecto más visible, el humanismo no implica en sí, en su reverso, aspectos que aunque ya no son visibles, no han dejado por eso de ser quizás los más determinantes? ¿Su afirmación del hombre, no es solidaria de una negación? ¿El mismo humanismo no está determinado por algún acontecimiento más decisivo? ¿Cuál es, en suma, el sentido del tal humanismo? (Santander 2000; 10)

Santander subraya que existen dificultades para responder estas preguntas, pero lo más importante está “en saber qué camino tomar para sacar a luz el sentido implicado en las transformaciones del mundo humano de los tiempos modernos, pues tal sentido –del que esperamos obtener una mejor comprensión de tales transformaciones– no se ofrece a la vista inmediatamente. (Santander, 2000: 10) En este artículo, Rodolfo Santander sostiene que para rescatar tal sentido debe volverse –como las mismas cuestiones planteadas lo sugieren– al “lugar” en el que el citado



humanismo y el saber tecno-científico dan sus primeros pasos en los albores de los tiempos modernos, puesto que “si los árboles no dejan ver el bosque, conviene retrotraerse al origen, a los gestos inaugurales, a los actos fundadores de una época, pues en ellos todavía son accesibles los acontecimientos en los que se forma el proyecto por el que la época se va a dejar orientar, determinar en su conjunto.” (Santander 2000; 10) Santander cree que los humanismos que han existido, como el cristiano, el romano, el de Descartes, son humanismos que toman como bandera el progreso, mismo que nos ha llevado a la época de desencanto en que vivimos. Santander sostiene que no “podemos tirar al niño con el agua”; de estos humanismos debemos rescatar lo rescatable para forjar un nuevo humanismo, debemos rescatar lo clásico, lo espiritual. En su artículo “Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria”, este filósofo plantea la posibilidad de reencantar el mundo mediante el redescubrimiento del espíritu en el ser humano. Afirma que una filosofía que puede contribuir para este fin es la de Hans Jonas, ella da unos pasos en esta dirección, pues describe el carácter ontológico de los seres vivos. En Jonas “se puede esperar de un acercamiento al fenómeno de la vida como éste, que encuentre una medida que despierte una actitud de respeto hacia toda forma de vida y ponga un límite a la moderna voluntad de poder.” (Santander 2009; 184) Santander afirma que una espiritualización de la naturaleza de este tipo podría descubrir nuestra *pertenencia* al mundo de los seres vivos, cimentando de este modo en nosotros un sentimiento de participación y comunidad con todo lo que vive (cf. Santander 2009; 184).

2

La máquina moderna es más compleja cada día, y el hombre moderno cada día es más elemental. Así comienza Franco Volpi su artículo titulado “Técnica y Nihilismo”. En este texto Volpi sienta las bases de lo que debe ser la filosofía de la técnica. Si bien el problema de la técnica ha sido tratado por numerosos

investigadores, es preciso que filosóficamente se hable del tema y no solo de forma transversal. La filosofía a lo largo de su existencia inventa razones para dudar de lo evidente, va a las raíces y dirige la mirada a la totalidad. De ahí que Volpi sostenga que es fundamental una filosofía de la técnica que reflexione sobre las transformaciones que ésta ha provocado. La tarea de la filosofía de la técnica es interpretar el cambio con la finalidad de que éste no conduzca a un mundo sin nosotros; asimismo, servir de guía para dicha interpretación.

De alguna forma estamos familiarizados con los numerosos instrumentos técnicos que se han creado. La palabra progreso ha erigido complejos industriales cada vez más especializados. De la edad de oro pasamos a la actual edad de plástico, por esta situación cabe preguntarse, dice Volpi, si es posible abarcar la transformación técnica del mundo dentro de una experiencia simbólica. O bien, la técnica es un sistema asimbólico que se nos escapa y que no dominamos sino que nos domina.

En la historia de la filosofía de la técnica figuran nombres como W. Sombart, R. Guardini, E. Jünger, F. G. Jünger, J. Ortega y Gasset, W. Benjamín, M. Horkheimer, H. Marcuse, M. Heidegger, A. Gehlen, Jacques Ellul, G. Anders, H. Jonas, L. Mumford. Todos ellos han reflexionado sobre la transformación que ha provocado la primera y segunda Revolución Industrial, más que una actitud vigilante, estos escritores han diagnosticado la época que vivimos, han advertido no solo las bondades de la técnica sino sus fatales consecuencias. Con todo, que la ciencia y la técnica hayan llevado al progreso, a la emancipación, al encantamiento, hoy su desarrollo incontrolado nos hace pensar, la racionalidad científico-tecnológica ya no puede verse de forma optimista, los descubrimientos de la ciencia y las invenciones de la técnica hablan de la división entre naturaleza y aquello que es artefacto producido por el hombre. La ciencia y la técnica siempre han sido entendidas como un componente esencial de la cultura humana, como instrumentos indispensables de los que ésta se sirve en su lucha contra “el oscurantismo y la alienación, a favor del progreso y la emancipación (cf. Volpi 2005; 148). Teóricos como Marcuse, Adorno, Horkheimer veían



a la técnica como una organización política de tipo capitalista. La técnica es hoy planetaria, además de ser un factor de globalización, con una potencia tal que la vida humana está cada vez más determinada por ella y la naturaleza es intervenida a gran escala. Este desarrollo ha sido buscado en nombre del progreso y con el fin de ser una prótesis natural que el hombre defectuoso, frágil, incompleto utiliza. En suma, la ciencia y la técnica no reconocen otro límite que aquello que es técnicamente posible y factible, para ellas hay una completa libertad de investigación. El humanismo comienza entonces a preocuparse y cuestiona el desarrollo tecnológico que pone en entredicho lo natural y revela que mucho del vocabulario humanístico se ha olvidado, o bien, se ha perdido, a tal punto que se plantea la cuestión de si no será oportuno denegar determinadas investigaciones y experimentaciones. Franco Volpi cita a Heidegger cuando el maestro alemán dice que lo inquietante no que el mundo se vuelva completamente técnico sino que el ser humano no ésta a la altura de la transformación del mundo. Y agrega: “El movimiento planetario de la técnica moderna es una potencia cuya magnitud, históricamente determinante, no puede realmente ser sobrevaluada. Es, a mi ver, un problema decisivo el de cómo se pueda asignar un sistema político –y cuál– a la edad de la técnica.” (Volpi 2005; 150) Para Volpi lo más importante en la visión de Heidegger es que pone de relieve la esencia de la técnica y su gobernabilidad de parte del hombre.

La racionalidad científico-técnica ha llevado a la solución de problemas, al tiempo que ha creado otros, con todo “frente a sus éxitos, la ciencia y la técnica resultan incapaces de producir experiencias simbólicas de sentido en las cuales inscribir nuestro ser en el mundo y la historia.” (Volpi 2005; 150) De esta manera, las transformaciones que ha habido aceleran el desencanto y la crisis de fundamentos, esto es, la erosión y la disolución de los marcos de referencia tradicionales. El hombre en la era técnica vive fracturado, sabe utilizar los instrumentos técnicos que ha creado, pero ya no sabe qué es hacer el bien y qué el mal. Hoy los valores de otros tiempos se han transformado, hay una total anarquía de valores.

En el mundo en que vivimos todo está en venta. No sólo los bienes y servicios, sino las ideas, el arte, los libros, las personas, las convicciones, un sentimiento, una sonrisa; todo se ha convertido en mercancía. Y así también el hombre entero se ha convertido en mercancía, con todas sus facultades y potencialidades. Las generaciones jóvenes viven al día intelectual y sentimentalmente. Satisfacen cualquier deseo de forma inmediata, tienen poca paciencia para aprender, no soportan las decepciones y no tienen un centro interior, carecen de sentido de la identidad y del sentido de la vida. La difusión del aburrimiento y la falta de alegría es notoria en la sociedad contemporánea. La mayoría se aburre porque no tienen interés por lo que hacen, y nuestro sistema industrial no tiene interés en interesarlos por su trabajo. Se cree que esperar más diversiones será el único incentivo que los compense de su aburrimiento en el trabajo. Cuando les toca descansar se aburren igual. Su descanso está manejado por la industria del ocio de la misma forma en que su jornada laboral lo está en la planta industrial. El común de la gente prefiere emociones y distracciones fuertes en lugar de alegría; poder y propiedades, en vez de desarrollo. Quiere *tener* mucho y *consumir* mucho, en lugar de *ser* mucho. A la gente *le atrae más lo muerto* y lo mecánico que la vida y lo viviente. Podemos hablar de que hoy es más atractivo ser necrófilo, biotanasista, que biofilio, es decir, sentirse atraído por la vida. Recordemos el mito griego de la edad de hierro que presentían nacer. Hesíodo en *Los trabajos y los días* decía que quisiera haber nacido después, o muerto antes, de esa edad de hierro entre una quinta especie humana, que también aniquilará Zeus cuando los niños nazcan viejos:

El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre, el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo y no se querrá al hermano como antes. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y los insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses –no podrían dar el sustento debido a sus padres ancianos aquellos cuya justicia es la violencia–, y unos saquearán las ciudades de los otros. Ningún reconocimiento habrá para el



que cumpla su palabra, ni para el justo ni honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. La justicia estará en la fuerza... (y no habrá vergüenza); el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables.

En la era técnica lo que es enteramente posible, es posible. Es técnicamente posible fabricar las armas más devastadoras, aunque esas armas amenacen con aniquilar a la humanidad entera. Esta discordancia entre las estimaciones conscientes que siguen inculcándose a los niños, y que siguen profesando los adultos, y las estimaciones contrapuestas que rigen la conducta de los adultos, tiene como consecuencia el desperdicio de energía humana, así como la creación de una conciencia de culpabilidad y un sentimiento de desorientación. Si bien hoy el número de analfabetas en el mundo ha disminuido; hoy la TV, el Internet, los medios de comunicación sirven para embrutecer al hombre. Estos medios crean un nuevo tipo de analfabetismo que ceba al consumidor con imágenes para sus ojos y oídos, dejándole vacío el cerebro. En resumen: estamos produciendo máquinas cada vez más eficaces, mientras que el hombre está perdiendo algunas de sus cualidades más importantes para convertirse en un consumidor pasivo, guiado por la gran organización, que no tiene más fin ni ideal que el de hacerse cada vez más grande y más eficaz y crecer más de prisa. Cuanto más poder tiene sobre la naturaleza, más impotente es ante la máquina. Ejemplos hay muchos: plantas atómicas repartidas por el mundo, armamentos dirigidos desde un ordenador, AK47 de fabricación casera o en fábricas específicas, etcétera. La reflexión y el análisis de este mundo son más necesarios que nunca, son una necesidad vital. La facultad humana del entendimiento así como la capacidad de pensamiento crítico y analítico nunca han sido más necesarias que hoy para la supervivencia del género humano. Nunca antes ha sido indispensable denunciar los principios de máxima producción, máximo consumo de sexualidad y estupefacientes, mínimo goce. En la era tecnológica el individuo

está castrado sentimentalmente, forma parte de la megamáquina, junto con las grandes posibilidades de la biotecnología para crear un nuevo tipo humano.

3

En la era técnica todo gira alrededor de ella, esto crea crisis en el interior de las disciplinas. La doctrina de la sospecha (Nietzsche) y el desencantamiento del mundo (Weber) han erosionado la posibilidad de creer en marcos fundantes de tipo teológico, metafísico o antropológico. Actualmente disponemos de elementos suficientes para dar cuenta de cómo la ciencia rompe continuamente barreras y marcos culturales en los cuales se quería contener. Estos marcos eran pensados dentro del humanismo en boga. En la situación que vivimos ¿es factible que el humanismo, tal como lo conocemos, pueda responder en el plano cultural y simbólico a los requerimientos de la tecnociencia? ¿Podemos considerar como válida la idea de humanidad que subyace? ¿Esta idea de humanismo contiene valores?

Con estas preguntas Franco Volpi trata de dar cuenta de la necesidad de pensar en un nuevo humanismo. Las concepciones bíblica y griega ya no son suficientes. La literatura humanística sobre la dignidad del hombre, pensemos en Pico de la Mirandola, Giannozzo Manetti, Bartolomeo Facio, no está asociada a una determinación natural, sino al contrario, a la constatación de que el hombre es un animal indefinido. Posteriormente Kant no estará de acuerdo con la definición griega del hombre como animal racional y denuncia su insuficiencia. Kant se pregunta: ¿qué es lo que constituye la *humanitas* del hombre? Y responde que no basta la *animalitas* ni la *rationalitas*. Entonces Kant apela a la *spiritualitas* o *personalitas*, éstas dos últimas indican que el hombre es un fin en sí y nunca un medio, “es dignidad y nunca cosa o instrumento”.

Será Nietzsche quien afirme que el hombre es un “animal aún no definido”. Con Sartre nos encontramos con otra definición del ser humano, él dirá que es el ente en el cual la existencia precede



a la esencia. La tecnociencia rompe con todo lo sostenido en la antropología tradicional acrecentando nuestro saber y nuestras posibilidades, rompiendo con símbolos e imaginarios tradicionales y llevando a la antropología a una crisis, en la cual “se echa de menos una idea compartida de humanidad” que se adecue a la época de la tecnociencia.

El desarrollo de la biotecnología, la nanotecnología, inteligencia artificial, y con ellas, la clonación, la manipulación del origen de la vida, es decir, la llamada vida sintética, el control del código genético, etc. ponen en peligro la vida. El crecimiento tecnológico es preocupante en tanto abre perspectivas que fascinan, que enriquecen el conocimiento sobre el ser humano y la naturaleza circundante. Sin embargo, este crecimiento no obedece a un telos previamente fijado, no parece sujeto a reglas ni a normas resistentes y vinculantes que guíen la acción y nuestro comportamiento. La tecnociencia, dice Volpi, “está transformando profundamente al hombre, en ausencia de una guía responsable y eficaz”. Hoy más que nunca el hombre es “un animal precario”.

Es necesario estar vigilantes para preservar nuestra vida y la vida en la Tierra, de ahí que Volpi pregunte: “¿a qué puede atenerse el espíritu, hoy angustiado y desorientado? ¿Subsisten recursos de sentido o energías simbólicas todavía intactas, para mantener el equilibrio en el vórtice del nihilismo que la técnica induce?” (Volpi 2005; 153)

Con Heidegger observamos que es difícil otorgarle hoy un sentido a la palabra humanismo, al ser el hombre un problema sin solución humana, no hay recetas, solo indicaciones que son frágiles: una actitud sin ilusiones que se “proponga conservar al hombre sin convertirlo en el centro del universo”; es decir, no caer de nuevo en un antropocentrismo, más bien un humanismo que se abra a la tecnociencia, pero sin someterse al imperativo técnico. Una actitud que “practique un lenguaje de la verdad”, que no caiga en “catastrofismos ni en optimismos infundados, y que se ponga a la búsqueda de recursos simbólicos para resignificar el habitar del hombre sobre la tierra, radicándolo en la naturaleza y

en la historia.” (Volpi 2005; 154) Franco Volpi agrega: “En suma: un humanismo que, frente al carácter asimbólico de la técnica, se esfuerce por activar el sentido de responsabilidad del que la humanidad es por principio capaz.” (Volpi 2005; 154)

La alternativa a un nuevo orden de lo humano es hacernos conscientes; lo anterior es distinto a estar de acuerdo con las ideas que oímos. Ser conscientes es despertar a algo que hemos sentido o presentido sin pensarlo, creyendo, no obstante, que siempre lo hemos sabido. Asimismo, es necesario tener una mirada abarcadora del problema que ha traído la sociedad tecnocientífica. No hemos de fragmentar las guerras, la violencia, la miseria, el consumo, el uso de más aparatos, debemos hacernos conscientes de que todo lo mencionado hasta aquí, forma parte de un sistema que produce inevitablemente todos estos síntomas; y por tanto, de que no conseguiremos nada combatiendo los síntomas aislados, sino que debemos reformar el sistema en que se arraigan. Lo cual quiere decir hacernos conscientes de la índole de un sistema industrial cada vez más tecnoburocratizado, orientado por las metas del poder, del prestigio y de la diversión, y programado por los principios de la máxima producción y del mínimo roce. Debemos hacernos conscientes de que este sistema deshumaniza al ser humano y de que este hombre ha dejado de ser, como lo era en el siglo XIX, el dueño de sus máquinas y ahora está dominado por ellas. Por último, debemos hacernos conscientes de que este sistema funciona sólo con nuestro consentimiento y ayuda, y de que, si nosotros queremos cambiarlo, tenemos que ver alternativas reales al mundo tecnocratizado en que vivimos. Si no las hay, hay que crearlas.

Podemos pensar en sociedades verdaderamente democráticas. En el plano espiritual, mirar al otro como otro. Más que hablar de multiculturalidad, pensar en la interculturalidad. Afirmar la vida y todo lo viviente, contra la adoración de lo mecánico y muerto; ejercer la solidaridad, la convivencialidad, la tolerancia y la actividad frente a la pasividad. Se trata de reducir y modificar el empleo de máquinas para facilitar que el hombre pueda recuperar el dominio



sobre ellas.¹ Es importante escoger una renovación del humanismo, tomar en serio el fundamento espiritual de nuestra cultura occidental, que es un fundamento humanista, o de lo contrario no habrá futuro. Nunca en la historia humana ha habido otro momento en que tantos individuos y grupos diferentes asumiesen la responsabilidad de reaccionar frente a un enemigo común; y sin embargo padecen a menudo un sentimiento de inutilidad al ver que sus esfuerzos no provocan ningún cambio. Es como si su función se asemejase a la del coro griego, que prevé la tragedia, pero no tiene poder para evitarla (Fromm 2007; 109).

Siguiendo la idea de Volpi de forjar un nuevo humanismo considero que bien cabe en éste el concepto de nobleza de espíritu. Este concepto es un ideal sublime, realización de la verdadera libertad. Sin este fundamento moral no puede haber democracia, ni mundo libre, ni ser humano. Ante la desmesura de la técnica, la nobleza de espíritu puede ser una medida correctiva para la historia de la humanidad. Es importante buscar las fuentes de la nobleza en los clásicos, en la belleza, en las ciencias. Ellas ayudan al hombre a descubrir la máxima dignidad. Es importante que el conocimiento no adquiera la cualidad de un dogma que nos esclavice; más bien el conocimiento debe mantenerse como la actividad penetrante del pensamiento sin que nunca llegue a ser una invitación a paralizarnos con el fin de encontrar la certeza. Es importante vivir con independencia, decía el Maestro Eckhart, pues ella es condición necesaria del ser. Un nuevo humanismo debe nacer para que haya una revolución de la vida humana. Esta nueva vida no permitirá la continuidad de un pánico económico; no

¹ Goethe en su obra *Ifigenia en Táuride* se refiere a la verdad que trae Ifigenia al rey; el rey responde a Ifigenia: “¿Crees que el rudo escita, el bárbaro, va a oír la voz de la verdad, la voz humana, que Atreo, el heleno desoyera?” E Ifigenia responde: “Óyela todo aquel nacido bajo el sol por cuyo pecho puro y libre corre el vital venero”. La importancia que tiene este drama de Goethe es que, en él, obedecer la voz de la humanidad es la única solución que puede salvar al hombre cuando parece que sólo tiene enfrente varias fuerzas del mal.

permitirá la abstracción del mundo-de-la-vida y, por lo tanto, de la vida misma. Un nuevo humanismo que ponga coto al universo técnico para que con su “progreso” no prolifere como un cáncer, autoproduciéndose y autonormalizándose por él mismo. El nuevo humanismo será quien ponga la norma que dice sí a la vida, apela a lo sensible, al saber de la vida que logra escapar al insostenible hastío del universo tecnomediático. En resumen: crear una filosofía que tiene como tema la humanidad trascendental del hombre, creo que ella es la única capaz de fundamentar un auténtico humanismo, la *humanitas* del hombre es la subjetividad reconducida a su dimensión de inmanencia radical, a su autorevelación original y propia, diferente de la del mundo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- Fromm, E. (2007). *El humanismo como utopía real*, Madrid: Paidós.
- Gallastegui, (2011). http://www.filosofia.mx/index.php?/perse/archivos/el_nihilismo_tiene_su_cara_hermosa_no_creer_en_nada_produce_tolerancia/ Consultado el 18 de marzo de 2011.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida*, Barcelona: Herder.
- Henry, M. (2006). *La barbarie*, Madrid: Caparrós.
- Nietzsche, F. (1996). *La Gaya ciencia*, México: Fontanara.
- Riemen, R. (2008). *Nobleza de espíritu*, México: Pértiga.
- Santander, J. R. (2000). “Desarrollo moderno y nihilismo”, en: *Elementos*, No. 38, México: BUAP.
- Santander, R. (2009). “Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica contemporánea” En Xolocotzi A. y Célida Godina (coords.) *La Técnica ¿orden o desmesura?*, México: Los libros de Homero-BUAP.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*, Buenos Aires: Biblos.



FRANCO VOLPI,
DISCÍPULO DE HEIDEGGER

*Luis Tamayo**

Definir como persona a Franco Volpi no es difícil: era una persona buena, muy buena. Y además muy brillante. Ello conduce a que tampoco sea difícil definir su obra. Su lectura de los principales exponentes de la filosofía era magnífica. Conocía particularmente bien a Aristóteles, Kant, Nietzsche y Schopenhauer. Su lectura, asimismo, de la obra de Heidegger era simplemente excepcional.

Y para hacer un homenaje de ella me permitiré referir las claras opiniones que expresó respecto al vínculo de Heidegger con el movimiento nacionalsocialista, es decir, la crítica heideggeriana del mundo de la técnica. Es ahí donde puede percibirse claramente su cualidad de discípulo del sabio de Messkirch.

Y denominarlo discípulo no es una cuestión irreflexiva. Es menester aclarar que en la Grecia antigua el receptor de la enseñanza no sólo era nominado con el vocablo *mathetês* (alumno, aprendiz), vocablo proveniente del verbo *manthano* (aprender) (ver Meyer & Steinhilber 1993; 71) sino, entre otros, con el de *sinousiastês* (discípulo, compañero, amigo), del verbo *sineimí* (ser con, estar con, vivir con, estar unido a, ser del partido de, seguir a) (ver Pabon

* Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.



S. de Urbina 1978). Discípulo era, por tanto, el que compartía ser, existencia, esencia, con su maestro, el discípulo «compartía enigma» con su maestro.

Discípulo es aquél que no sólo «asiste» a una situación de transmisión sino que asume como propio el enigma transmitido por su maestro, sumándose, de esa manera, a la tradición que tal representa. Un discípulo no es, por tanto, un «seguidor fiel» sino más bien un «hereje», uno que interroga las fuentes de su maestro y puede, por ello, realizar aportaciones valiosas. Exactamente como Volpi hizo con Heidegger.

Las opiniones de Volpi sobre la cuestión de la técnica se encuentran desperdigadas en toda su obra. En este ensayo me centraré en lo que expuso en su libro *Il nichilismo* (2004), en la entrevista que, junto con Antonio Gnoli, hicieron a Ernst Nolte y en el epílogo escrito por Ángel Xolocotzi al libro *El último chamán*, publicado póstumamente por Franco Volpi y Antonio Gnoli (2009).

En el apartado «La tecno-ciencia como peligro» (2004; 151), de su libro sobre el nihilismo, Volpi retoma el análisis crítico de Martin Heidegger respecto del mundo del cálculo y la técnica. Volpi, de acuerdo a lo señalado por su maestro, señala que si bien es cierto que la técnica fue considerada una bendición durante el siglo XIX y buena parte del XX, desde finales de ése último se ha revelado como una maldición que obstaculiza al hombre encontrar su sentido vital. De la misma manera que a Heidegger, a Volpi le preocupa no la emergencia del mundo técnico sino si el hombre estará preparado para él (Heidegger 1959; 20), es decir, si el hombre estará en condiciones de gobernar dicho mundo técnico. Dado que las evidencias actuales manifiestan claramente lo contrario (la pérdida de ser del hombre actual es una de tantas consecuencias de la égida de la técnica), Franco Volpi concluye que es menester una «antropología a la medida de la técnica» (Heidegger 1959; 154), es decir, se requiere un hombre capaz de preservar su esencia a pesar de un mundo utilitarista que tiende a anularlo convirtiéndolo en mercancía o «fuerza de trabajo».

Por otra parte, es en la entrevista que, junto con Antonio Gnoli, hace a Ernst Nolte, donde se amplía la posición de Volpi y Heidegger respecto a la técnica (sea «americanista», soviética o nacionalsocialista) con mayor certeza:

Para Heidegger era necesario oponerse a dos peligros: el americanismo y el comunismo soviético. [...] [Heidegger] jamás dijo que odiara a Hitler, pero en sus lecciones hay una condena precisa al nacionalsocialismo como expresión de la civilidad moderna, como figura epocal que había contribuido al olvido del ser (2009; 66).

Con el vocablo «americanismo» Heidegger designaba la posición «desarrollista» del mundo de la técnica, esa actualmente criticada por los teóricos del decrecimiento (Ivan Illich, Jacques Ellul, Serge Latouche, André Gorz, Dominique Belpomme, Paul Ariès, Cornelius Castoriadis y, en nuestro país, principalmente Miguel Valencia Mulkay y David Barkin).

Dichos teóricos, acordes a la crítica heideggeriana, sostienen el hecho de que nuestro planeta se deteriora de una manera acelerada desde el inicio de la revolución industrial. El uso indiscriminado de hidrocarburos, la «revolución verde» (incremento de la producción agraria gracias al uso masivo de fertilizantes y pesticidas inorgánicos) y la aplicación del modelo productivista en la ganadería (cría de ganado bovino, porcino y aviar) se han revelado, con el paso de los años, más que bendiciones, en callejones sin salida para la sociedad postindustrial.

Estas evidencias hacen sencilla la comprensión de una frase de Heidegger muy criticada cuando fue enunciada:

La agricultura es hoy una industria alimenticia mecanizada, que en esencia es lo mismo (*das Selbe*) que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y el hambruna de naciones enteras, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno (Volpi & Gnoli 2009; 67).



En los años en los que Heidegger profirió esta frase, fueron muchas las voces que se elevaron para criticar que Heidegger equiparase la industria agroalimentaria con las cámaras de gas de los nazis. Ha sido necesario que ocurran la epidemia de la gripe aviar en oriente o la de la «influenza mexicana», para poder percibir la certeza de lo afirmado por Heidegger.

Tal y como muchos especialistas a lo largo y ancho del globo han afirmado, el virus de la influenza mexicana es un derivado de las prácticas agroindustriales modernas. Ahora se sabe bien que la influenza AH1N1 está compuesta de elementos tanto de la gripe aviar, la porcina y la humana, es decir, que constituye una mutación nueva derivada del contacto estrecho del hombre con miembros enfermos de tales especies. Como innumerables especialistas vienen denunciando desde hace varios años, estos nuevos virus mutantes (H5N1, H3N2, H1N1) son un derivado directo de lo criticado por Heidegger, es decir, de la manera como la agroindustria moderna, maltrata a los animales (son hacinados en jaulas estrechas donde el contagio de todo tipo de enfermedades es una realidad tan cotidiana que, para evitar los decesos masivos, los agroindustriales no tienen otra posibilidad que administrarles cantidades ingentes de antibióticos) y donde el «libre pastoreo» es simplemente un sueño.

En tales criaderos, donde se ha aplicado ese «americanismo» que Heidegger denunciaba, es decir, la tecnología de la revolución industrial (líneas de producción) a la cría de animales, de lo que se trata es de obtener la máxima cantidad de animales con la mínima inversión. Y el objetivo es claro: el provecho económico. En tales granjas los animales domésticos son tratados de manera tan brutal que sus vidas son simplemente deplorables. Las aves nacen hacinadas en jaulas, posteriormente separadas por sexo para encaminarlas sea a la producción de huevo o a la de carne. Luego son alimentadas con los productos más baratos posibles así como con hormonas (para acelerar su crecimiento y lograr lo más rápido posible el alcance de su edad «productiva») y antibióticos (para evitar los temidos contagios que podrían dañar la «producción») y de nuevo hacinadas en jaulas donde transcurre

su miserable vida. Los machos, una vez alcanzado el peso y talla ideales, son enviados al matadero, las gallinas ponedoras, luego de una vida de explotación absoluta, al final de su existencia, son «sacrificadas» y convertidas en diversos productos de pollo para consumo humano o de otros animales.

El proceso industrial de la cría de cerdos, vacas y otras especies de la agroindustria no es demasiado diferente, lo que es común en la cría de tales especies es el hacinamiento constante y la alimentación «enriquecida» con hormonas y antibióticos. A tales industrias, lo reitero, realmente no les interesa producir productos de calidad para generar humanos sanos sino la máxima ganancia económica, les interesa la cantidad, no la calidad. Y es tal «americanismo» lo que Heidegger criticó. El nuevo virus que azota a la humanidad es un derivado directo de dicho «americanismo». Y si este virus, afortunadamente, ahora se revela con poca carga letal, no tardará en aparecer otro que si la tenga dado que las medidas que los gobiernos están implementando para resolver el asunto (meros paliativos) no atacan verdaderamente el problema.

Pero la crítica de Heidegger retomada por Nolte y Volpi calaba aún más profundo. En su crítica al nacionalsocialismo, Heidegger mostró que el modelo productivista y desarrollista en el cual se asentaba solamente podía conducir a la aniquilación de lo humano del hombre:

[Heidegger] identificaba fenómenos de la modernidad que nosotros normalmente consideramos distintos: bolchevismo, americanismo y nacionalsocialismo en su pensamiento terminaban siendo la misma cosa (2009; 67).

Lo común de tales fenómenos es claro: el afán desarrollista, la creencia en la posibilidad del crecimiento infinito.

Es habitual encontrar a nuestros economistas y gobernantes sosteniendo que un desarrollo económico siempre positivo para sus naciones es deseable y posible. Fue necesario que llegara el economista inglés Kenneth Boulding para que abriera nuestros ojos al decirnos que «cualquiera que crea que el crecimiento expo-



nencial es posible para siempre en un mundo finito es, o un loco, o un economista». ¹ El modelo desarrollista tan mentado, ese que considera posible el desarrollo incluido el «sostenible» ² infinito no es, desde el punto de vista de los teóricos del decrecimiento, sino un error de concepción pues la noción de «desarrollo», esa que la economía tomó de la biología implica, en su ámbito de origen, un proceso que inicia con el nacimiento, transcurre con la juventud, la madurez, la vejez y culmina con la muerte. En la biología, lo reitero, el «desarrollo» implica la decrepitud y la muerte, elemento que los estudiosos de la economía y la sociedad simplemente han excluido. Es por tal razón que los economistas y la totalidad de los gobernantes que siguen sus preceptos, consideran sano, posible y deseable que una nación «crezca» a tasas sostenidas y siempre positivas, sin darse cuenta que el crecimiento de unas naciones descansa en la pobreza de las otras (Latouche 2007, 52; ver 90-102).

Los postulantes del decrecimiento, reitero, critican el hecho de que los economistas han transpuesto la palabra «desarrollo» de manera metafórica al organismo económico y se hayan olvidado de la muerte. Denuncian que la incorporación de un concepto que tiene sentido al interior de la biología es incorrecto en su incorporación en las ciencias sociales y económicas pues ha llevado a pensar que es posible el desarrollo infinito, es decir, que, contrariamente al pensar de la Grecia antigua, el cual indicaba que Némesis debía castigar a la *hybris* (la desmesura), la humanidad contemporánea se regodea en el sueño del crecimiento ilimitado. ³

¹ «Anyone who believes exponential growth can go on forever in a finite world is either a madman or an economist» Kenneth E. Boulding, (Quotations).

² «El desarrollo sostenible» [développement durable] invocado a manera de encantamiento en todos los programas políticos «tiene como función, precisa Hervé Kempf, mantener los beneficios y evitar el cambio de los hábitos apenas modificando el rumbo» Latouche 2007; 26.

³ Cfr. Valencia Mulkey en <http://www.red-ecomunidades.blogspot.com/>

El «crecimiento», como bien indica Dominique Belpomme, es un «cáncer de la humanidad» (2007; 211).

En su multicitada presentación de la lógica del caracol, Ivan Illich nos muestra la importancia del decrecimiento:

El caracol construye la delicada arquitectura de su concha añadiendo una tras otra las espiras cada vez más amplias; después cesa bruscamente y comienza a enroscarse esta vez en decrecimiento, ya que una sola espira más daría a la concha una dimensión dieciséis veces más grande, lo que en lugar de contribuir al bienestar del animal, lo sobrecargaría. Y desde entonces, cualquier aumento de su productividad serviría sólo para paliar las dificultades creadas por esta ampliación de la concha, fuera de los límites fijados por su finalidad. Pasado el punto límite de la ampliación de las espiras, los problemas del sobrecrecimiento se multiplican en progresión geométrica, mientras que la capacidad biológica del caracol sólo puede, en el mejor de los casos, seguir una progresión aritmética.⁴

Ivan Illich, con esta metáfora, muestra que el desaforado crecimiento social y económico actual equivale, en términos biológicos, a pretender, siendo ya viejos, realizar las mismas actividades que acostubrábamos cuando éramos jóvenes. Obrar de esa manera, como pueden imaginarse, es increíblemente riesgoso. Si los organismos, sean biológicos, sean sociales, no admiten su decrepitud y el decrecimiento correspondiente, corren el riesgo de graves peligros. Aceptar decrecer, al contrario, implica aprender a vivir con la decrepitud, lo cual, curiosamente, alarga y mejora la vida.

Las tesis centrales de los postulantes del descrecimiento son claras: ante un mundo y una economía global que piensa que puede crecer de manera continua y desmesurada, los postulantes del descrecimiento sostienen que tales ideas no son sólo utópicas sino increíblemente peligrosas, pues conducen no sólo a la catástrofe medioambiental sino a la económico social.

⁴ *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz, 1990.



La idea del decrecimiento no se refiere al «estado estacionario de la economía» presente en la obra de los clásicos de la economía, ni a una forma u otra de regresión, recesión o crecimiento negativo. El decrecimiento no es un concepto simétrico y negativo del crecimiento. Como indica Paul Ariès: el decrecimiento es un «slogan político con implicaciones teóricas» (2005). Su finalidad es objetar las tesis de los productivistas pro progreso ilimitado.

El decrecimiento implica construir una nueva sociedad libre de consumismo y transporte ineficiente (los automóviles), una que piense globalmente pero actúe localmente, una que reduzca, reutilice y recicle sus residuos.

Cornelius Castoriadis sostuvo en su *La monté de l'insignifiance* (1996; 68) una serie de tesis con las que acordarían Heidegger y Volpi: que es menester construir nuevos valores para esa nueva sociedad, es decir, que el objetivo en tal sociedad es que el altruismo prevalezca sobre el egoísmo, la cooperación sobre la competencia, la capacidad lúdica sobre la adicción al trabajo, lo local sobre lo global, la autonomía sobre la heteronomía, el gusto por la obra maestra sobre la producción en cadena y el gusto por lo gratuito (goce de vivir) sobre el gusto por lo raro (el oro, los diamantes).

André Gorz, amplía dichas tesis al sostener que el decrecimiento implica consumir mejor (hacer más con menos), aumentar la durabilidad de los productos (y no piensa sólo en los aparatos electrónicos, puede apreciarse aquí una crítica a las semillas «terminator» esas diseñadas solo para permitir una sola cosecha), eliminar el embalaje innecesario (las ultradepredadoras bolsas de plástico entre otros), sustituir el transporte automovilístico unipersonal por el colectivo, mejorar el aislamiento térmico de las viviendas y estimular el consumo de productos de la región y la estación (1991; 194).

Finalmente, para Serge Latouche la tarea es clara: el decrecimiento implica, necesariamente, comprometerse políticamente, luchar contra la movilidad absurda de las mercancías, contra la rentabilidad a corto plazo y en pro de la calidad y no de la canti-

dad. Es necesario, asimismo, enfrentarse a los *mass media* que clara y definitivamente «destruyen el lazo social» (2007; 55ss).

La crítica heideggeriana al mundo de la técnica, desgraciadamente, ocurrió en un momento en el cual Heidegger ya no era capaz de implicarse políticamente. La dura experiencia de su vinculación con el nacionalsocialismo, tan burdamente criticada por Farías, Faye, Lilla y otros,⁵ le impedía la incorporación plena. Afortunadamente Franco Volpi, junto con muchos otros importantes pensadores de todo el mundo,⁶ han realizado un análisis cuidadoso de la posición de Heidegger durante el nazismo, una que permite apreciar que de ninguna manera se puede estigmatizar a Heidegger como un radical del nacionalsocialismo tal y como, en la actualidad, concibe a dicho sistema totalitario el pensar occidental. Es cierto, como documenta Faye, que Heidegger se fascinó por Hitler y que incorporó muchas tesis nacionalsocialistas en su filosofía, pero nunca las asumió todas y tampoco con el compromiso que los nazis esperaban. Vgr. el ministro de cultura de Baden Wacker consideró, luego de que presentó el filósofo su discurso de aceptación del rectorado de la Universidad de Freiburg, que el nacionalsocialismo de Heidegger era un «nacionalsocialismo privado» (ver Duque 1991; 97ss), y por ello no tardó en notar que Heidegger, simplemente, apuntaba a un objetivo diverso del de Hitler. Cuando los ideólogos nazis, finalmente, se dieron cuenta de la verdadera posición de Heidegger, la crítica no careció de contundencia. El ideólogo nazi Ernst Kriek afirmó que Heidegger era ateo y nihilista, un simple oportunista que se aprovechó del nacionalsocialismo, pues en su filosofía previa, es decir, en *Sein*

⁵ Farías, V. 1998; Lilla, M. 2001; Faye, E. 2005; Hühnerfeld, P. 1961. Entre los estudios de menor magnitud es necesario citar el de Givsan, H. 1998; Quesada, J. 2008.

⁶ Biemel, W. 1991; Safranski, R. 1994; Petzet, H.-W. 1983; Vietta, S. 1989; Ott, H. 1992; Fédier, F. 1988; Pöggeler, O. 1990; Towarnicki, F. 1993; Pöggeler, O. 1999; Heidegger, H. 1995; Lütkehaus, L. 1999; Duque, F. 1991; Farías, V. 1998; Ettinger, E. 1996; Martínez Marzoa, F. 1999; Leyte, A. 2005; Xolocótzzi, Á. epílogo a Volpi & Gnoli 2009; Xolocótzzi, Á. & Tamayo, L. 2009.



und Zeit, no se decía nada acerca del «pueblo», la «raza» y otros temas relevantes para el nazismo. La crítica de Erich Jaensch, basada en su teoría de los tipos humanos, fue aún más radical; para él, Heidegger no era sino un «esquizofrénico» del tipo «judío talmúdico rabulista» (Safranski 1994; 315).

Era tan evidente que Hitler y Heidegger apuntaban a objetivos distintos que, a fines de 1933, cuando Hitler consideró la revolución nacionalsocialista terminada, para Heidegger ésta aún no había siquiera comenzado.⁷

Como indican Volpi y Nolte, el nacionalsocialismo de Heidegger apuntaba a un lugar distinto al de los ideólogos nazis. Su ruptura, sin embargo, no fue completa. Durante 1935 y 1936 mantuvo vínculo con el NSDAP.⁸ Según Faye y Safranski, en abril de 1936 aún creía que, si perseveraba, su filosofía finalmente se impondría y conseguiría influir al movimiento nacionalsocialista (Faye 2005, 407; Safranski 1994, 374). Lo que es indudable, desde mi punto de vista, es que Heidegger, en aquellos años, pretendía una transformación profunda de la Universidad e influir en el movimiento nacionalsocialista. Pero Heidegger no encontró eco en su deseo de transformar la universidad y el movimiento nacionalsocialista. Y ello ocasionó que, poco a poco, tomara distancia del mismo. Como bien indican Volpi y Vietta (1989), en los años siguientes a su renuncia al rectorado, Heidegger criticó poco a poco y cada vez más acremente, las tesis hitlerianas.

La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo no puede ser sino leída en el marco de su crítica al mundo de la técnica. Crítica perfectamente relevada en la entrevista de Gnoli y Volpi a Nolte, aquella donde éste último recuerda la frase proferida por Heidegger en la conferencia de Heidelberg de 1933:

⁷ En una conferencia en Tübingen, el 30 de noviembre de 1933, Heidegger se opuso frontalmente a ese decreto de Hitler al afirmar: «La revolución en las instituciones de enseñanza superior alemanas no sólo no ha terminado sino que no ha siquiera comenzado» (ver Safranski 1994; 318).

⁸ Siglas en alemán del Partido nazi: *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*.

Rompamos todos nuestros platos de porcelana. Podemos comer en platos de barro (2009; 68).

En esa época Heidegger ya tenía claro que la única manera de preservar lo humano del hombre consistía en cuestionar a la avasalladora técnica. Había que poner límites al americanismo, al bolchevismo... y al nacionalsocialismo, cuestión claramente señalada por Volpi en el apartado sobre la técnica de su libro sobre el Nihilismo.

No termino sin antes hacer notar que es muy revelador que las tesis de los postulantes del decrecimiento modernos sean tan acordes a lo que Heidegger, y años después su discípulo Franco Volpi, plantearon.

Bibliografía

- Ariès, P. (2005). *Décroissance ou barbarie*. Lyon: Golias.
- Belpomme, D. (2007). *Avant qu'il soit trop tard*. Paris: Fayard.
- Biemel, W. (1991). *Martin Heidegger*. Hamburg: Rowohlt.
- Castoriadis, C. (1996). *La montée de l'insignifiance*, vol. IV. Paris: Seuil.
- Duque, F. (comp). (1991). *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Serbal.
- Ettinger, E. (1996). *Hannah Arendt y Martin Heidegger*. Barcelona: Tusquets.
- Fariás, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Faye, E. (2005) *Heidegger et l'introduction du national-socialisme dans la philosophie*. Paris: A. Michel.
- Fédier, F. (1988). *Heidegger: anatomie d'un scandale*. Paris: Robert Lafont.
- Givsan, H. (1998). *Warum philosophen sich durch den „Fall Heidegger“ korrumpieren lassen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gorz, A. (1991). *Capitalisme, socialisme, écologie*. Paris: Galilée.



- Heidegger, H. (1995). *Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch Ein Meister aus Deutschland-Heidegger und seine Zeit*. En *Heidegger Studien*, B. 11. Berlin: Duncker und Humboldt.
- Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- Hühnerfeld, P. (1961). *In Sachen Heidegger*. München: Paul List.
- Illich, I. (1990). *El género vernáculo*. México: Joaquín Mortiz-Planeta.
- Latouche, S. (2007). *Petit traité de la décroissance sereine*. Paris: Fayard.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lilla, M. (2001). *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*. New York: New York Review Books.
- Lütkehaus, L. (1999). *H. Arendt-M. Heidegger. Eine Liebe in Deutschland*. Marburg/Lahn: Basiliken Presse.
- Martínez Marzoa, F. (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.
- Meyer, T. & Steinhil, H. (1993). *Vocabulario fundamental y constructivo del Griego*. México: UNAM.
- Ott, H. (1992). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Reihe Campus.
- Pabon S. de Urbina, J. M. (1978). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Vox.
- Petzet, H.-W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*. Frankfurt del Main: Societäts Verlag.
- Pöggeler, O. (1999). *Martin Heidegger. Souvenirs et Chroniques*. Paris: Payot et Rivages.
- Pöggeler, O. (1990). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Quesada, J. (2008). *Heidegger de camino al holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland*. München/Wien: Carl Hanser Verlag. [En castellano: (1997). *Un maestro de Alemania*, R. Gabás (trad). Barcelona: Tusquets].
- Towarnicki, F. (1993). *A la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messenger du forêt noire*. Paris: Gallimard.

- Valencia Mulkay, M. <http://www.red-ecomunidades.blogspot.com/>
- Vietta, S. (1989). *Heidegger Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen: Max Niemayer.
- Volpi, F. (2004). *Il nichilismo*. Roma/Bari: Laterza.
- Volpi, F. & Gnoli, A. (2009). *El último chamán, Conversaciones sobre Heidegger*. México: Los libros de Homero-Leviatán.
- Xolocótzzi, Á. & Tamayo, L. *Los demonios de Heidegger*. Madrid: Trotta (en prensa).



DATOS DE LOS COLABORADORES

Ángel Xolocotzi Yáñez es 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* (Ítaca 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 el libro (en coautoría con Luis Tamayo) *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (Trotta 2012).



Ricardo Gibu Shimabukuro es 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*, (200).

Célida Godina Herrera es 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.

Alberto Rosales se doctoró en Colonia bajo la asesoría del profesor Dr. Ludwig Landgrebe. Ha sido becario de la Humboldt-Stiftung, del DAAD y de la Friedrich Ebert Stiftung. Ha sido profesor de la Universidad Central de Venezuela, de la Universidad Simón Bolívar y profesor invitado en la Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela). Fundador de la *Revista Venezolana de Filosofía* y Cofundador de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Ha recibido el Premio Nacional de Humanidades (Venezuela, 1997) y el Premio José Francisco Torrealba en investigación (2004). Entre sus publicaciones se encuentran *Transzendenz und Differenz* (La Haya, 1970), *Siete ensayos sobre Kant* (Mérida, 1993), *Sein und Subjektivität bei Kant* (Berlín, 2000) y *Unidad en la dispersión. Aproximaciones a la idea de filosofía* (Mérida, 2006)

Alejandro G. Vigo es Profesor en Filosofía (1984) y Licenciado en Filosofía (1988), por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), y Doctor en Filosofía (1994), por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Ha sido becario del Conicet (Argentina), el Deutscher Akademischer Austauschdienst (Alemania) y la Fundación Alexander von Humboldt (Alemania). Ha enseñado en diversas universidades de Iberoamérica y Europa. Actualmente es Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona, España). Desde 2006 es Miembro Titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieure, CNRS (Paris, Francia), y en 2010 obtuvo el Premio Friedrich Wilhelm Bessel, concedido por la Fundación Alexander von Humboldt y el Ministerio de Educación e Investigación de Alemania, como reconocimiento a la trayectoria en la investigación. En autoría individual ha publicado los siguientes libros: *Aristóteles, Física, Libros III-IV* (introducción, traducción y comentario; Buenos Aires 1995); *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (Freiburg – München 1996); *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de 'Ética a Nicómaco' I y X 6-9* (Santiago de Chile 1997); *Platón, Apología de Sócrates* (traducción anotada con introducción y análisis; Santiago de Chile 1998; 3ra. edición corregida y ampliada 2001); *Estudios aristotélicos* (Pamplona 2006, 2da. ed. 2011); *Aristóteles. Una introducción* (Santiago de Chile 2007); *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires 2008); *Platón, Fedón* (traducción anotada con introducción y análisis, Buenos Aires 2009); *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología* (Pamplona, en prensa, aparece en 2012). Ha publicado también otros 13 volúmenes, como coautor, editor o coeditor, y más de 90 artículos en volúmenes colectivos y revistas especializadas de Iberoamérica, EEUU y Europa.

Guillermo Hoyos realizó sus estudios doctorales en la Universidad de Colonia bajo la asesoría del profesor Dr. Ludwig Landgrebe. Ha sido Profesor de la Universidad Javeriana, Sede Bogotá. Desde el



2000 es Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR en la Pontificia Universidad Javeriana. Entre sus publicaciones se encuentran: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl* (1976), *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* (1986), *Ciencia, tecnología y ética* (2000).

Irene Borges-Duarte Doctora en Filosofía (Madrid, Universidad Complutense, 1994). Profesora en la Universidad de Évora (Portugal), donde actualmente es Directora del Curso de Doctorado en Filosofía, Coordinadora del Instituto de Filosofía Práctica/UÉ y del proyecto “Heidegger en Portugués”. Libros: *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein, Transcendencia y Verdad* (Madrid, 2001); *Heidegger, Linguagem e Tradução. Actas do Colóquio.* (Ed.; Lisboa, 2004) *A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza. Um estudo da Crítica da Razão Pura* (Lisboa, 2006); *A Morte e a Origem. Em torno a Heidegger e a Freud.* (Ed.; Lisboa, 2008). Algunos artículos: “Heidegger: a Arte como epifanía” (Lisboa, 1989); “La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas.” (Sevilla, 1992); “La tesis de Heidegger sobre la técnica” (Madrid, 1993); “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las *Contribuciones a la Filosofía*” (Madrid, 2001), “O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas” (Braga, 2005); “O templo e o portal. Heidegger entre Paestum e Klee” (Lisboa, 2005); “O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana” (Porto, 2006); “A experiência do tempo nos *Zollikoner Seminare* de Heidegger” (Lisboa, 2008); “El idioma de la interpretación. Kant en los *Beiträge*.” (Frankfurt, 2009); “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo” (Coimbra, 2010).

Alberto Constante estudió filosofía en la UNAM y en Francia (París XI, Vincennes). Actualmente es profesor investigador de Tiempo Completo con especialidad en filosofía griega y contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones se encuentran *Martin Heidegger, en el camino del pensar* (2004),

La metáfora de las cosas. Nietzsche, Heidegger, Rilke, Freud (2003), *Un funesto deseo de luz* (2000), *La mirada de Orfeo* (1997), *La obscenidad de lo transparente* (1994), *El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger* (1987). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, Nivel II.

Jesús Adrián Escudero es Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona. Asimismo, ha sido profesor invitado en las universidades de Arizona, Münster, Milano, Pádoa 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 prática de Aristóteles* (Nueva Harmonia, Brasil, 2010) y *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (Herder, Barcelona, 2010).

Héctor Zagal. Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Panamericana y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Autor de los libros *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles* (México, 1992), *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles* (coautoría con Sergio Aguilar-Álvarez, México, 1997), *El problema de la oscuridad en Aristóteles* (España, 2002), *Método y ciencia en Aristóteles* (México, 2005) y *Los argumentos de Aristóteles. Ensayos de metafísica, ética y poética* (España, 2008).

Alfredo Rocha de la Torre. Gastwissenschaftler Bergische Universität Wuppertal / Alexander von Humboldt-Stiftung (Marie Curie COFUND Fellow). Doctor en Filosofía por la Bergische Uni-



versität Wuppertal, Alemania. Ganador de las becas de estudios doctorales del Deutscher Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD) y del Deutscher Akademischer Austausch Dienst. Fue miembro del grupo asesor de la “Organización de Estados Iberoamericanos” OEI en el proyecto “La enseñanza de la Filosofía en Iberoamérica”. Además de Heidegger está dedicado a la filosofía de Nietzsche y Lévinas. Algunas de sus recientes publicaciones: *Heidegger hoy: estudios y perspectivas* (editor, Editorial Grama/Universidad de San Buenaventura, 2011), *Martin Heidegger: la experiencia del camino* (editor, Ediciones UniNorte, 2009), *Zur Struktur der Sprache: die Möglichkeit der Anerkennung kultureller Verschiedenheit bei Heidegger* (Königshausen und Neumann, 2008), *La responsabilidad del pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos* (editor, Ediciones UniNorte, 2008), “Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana” (Estudios de Filosofía, Medellín, 2010). Ha traducido diversos artículos del alemán al español y prepara la traducción de dos tomos de la obra completa de Martin Heidegger. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Heidegger-Gesellschaft. Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Luis Tamayo Pérez. Doctor en Filosofía; Miembro de la Asociación Filosófica Mexicana, L'ecole lacanienne de psychanalyse y la Martin-Heidegger Gesellschaft. Autor de *La temporalidad del psicoanálisis* (UdeG, 1989); *Del síntoma al acto* (UAQ/CIDHEM, 2001); *El discipulado en la formación del psicoanalista* (ICM/CIDHEM, 2004) y, en coautoría con Ángel Xolocotzi, *Los demonios de Heidegger* (Trotta, 2012). Actualmente Director de la *Revista Litoral*, Coordinador del Grupo de investigación Ecosofía y Director del Centro de Estudios Filosóficos del CIDHEM (Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos).

La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi, 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.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia:4775



13 - 15 - 17 - 0611

