

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

The logo features a large, bold, black letter 'T' that is stylized with a horizontal bar extending to the left and a curved bottom. The word 'TEORÍA' is written in a black, serif font, with the 'T' of the word overlapping the right side of the 'T' in the logo. The 'E' and 'O' are connected, and the 'R' is also connected to the 'O'. The 'A' has a small accent mark above it.

TEORÍA

Núm. 11 DICIEMBRE DE 2000

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Crescenciano Grave

Secretario de redacción

Lic. Ricardo Horneffer

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Mtro. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Elizabeth Díaz Salaberría

DR © 2000, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Nota previa	9
Juan Ramón de la Fuente, <i>Hermandad de la Universidad de Barcelona y la Universidad Nacional Autónoma de México: herencia y actualidad de una misma tradición</i>	11
Artículos	
Leticia Flores Farfán, <i>Los avatares del logos</i>	21
Dora Elvira García González, <i>Hannah Arendt: el pensar en el espacio político y en la cultura</i>	33
Sobre Heidegger	
Presentación	53
Ricardo Guerra Tejada, <i>Ontología: ser, lenguaje e historia</i>	55
Juan Manuel Silva Camarena, <i>¿Ética en Heidegger? Una pregunta inquietante</i>	67
Alberto Constante, <i>La imposible moral</i>	73
Francisco Gil Villegas M., <i>Heidegger y el nazismo de Farías, o la agenda oculta por desacreditar un pensamiento superior</i>	79
Paulina Rivero Weber, <i>Apuntes para la comprensión de la hermenéutica en Heidegger</i>	89
Greta Rivara Kamaji, <i>Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana</i>	99
Rebeca Maldonado, <i>Nietzsche y Heidegger, una reflexión sobre los alimentos genéticamente modificados</i>	107
María Antonia González, <i>De la técnica a la hermenéutica</i>	119

Discusión

Carlos Pereda, <i>El marxismo periférico</i>	129
Gustavo Leyva, <i>La teoría crítica en México</i>	133

Reseñas

Bolívar Echeverría, <i>La ambigüedad histórica</i>	151
Crescenciano Grave, <i>El uso práctico de la razón fronteriza</i>	157
Nicole Ooms, <i>Notas sobre la Sociedad Internacional de Platonistas</i>	165

Abstracts	173
------------------------	-----

Colaboradores	179
----------------------------	-----

Nota previa

Este nuevo número de la revista *Theoría* se abre con la conferencia del doctor Juan Ramón de la Fuente, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, que pronunció en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, a propósito de la instauración de la Cátedra Joaquín Xirau, el 26 de septiembre de 2001. El discurso de nuestro rector expresa la importancia de las humanidades y de la filosofía en el ámbito universitario y nacional, pero, sobre todo, subraya la entrañable relación entre dos pueblos a través de sus universidades y especialmente a través de la filosofía y de las letras. Esta fraternal relación forma parte esencial de la identidad de nuestra Facultad de Filosofía y Letras, siempre plural, siempre abierta y reflexiva a tradiciones humanísticas diversas, siempre atenta a las inquietudes y problemas más relevantes de la cultura y de la sociedad.

El homenaje que nuestra Universidad y la de Barcelona con toda justicia brindan a Joaquín Xirau es al mismo tiempo un homenaje a todos los profesores del exilio español que tanto han enriquecido a nuestra Universidad Nacional y especialmente a la Facultad de Filosofía y Letras.

Al festejar los 450 años de la Universidad de México, la Facultad de Filosofía y Letras celebra con gratitud el legado diverso y profundo de profesores del exilio español que ha enriquecido y vivificado la tradición filosófica de México y de Iberoamérica, que ha tenido una trayectoria histórica innegable, pero que sobre todo tiene un amplio horizonte que recorrer en el futuro.

Apreciamos mucho la convicción de nuestro rector sobre la centralidad y significación que las humanidades tienen en la Universidad y en nuestra nación y agradecemos su gentileza de darnos su conferencia para nuestra revista *Theoría*.

Ambrosio Velasco Gómez
Director
Facultad de Filosofía y Letras

*Hermandad de la Universidad de Barcelona
y la Universidad Nacional Autónoma de México:
herencia y actualidad de una misma tradición**

Juan Ramón de la Fuente

Señor doctor don Joan Tugores Ques, rector de la Universidad de Barcelona, distinguido Claustro Universitario:

La universidad moderna no puede reducirse ya exclusivamente a sus actividades de docencia o de investigación. Ha de ampliar su capacidad para compartir y colaborar con instituciones hermanas que le aportan proyectos, ideas, conceptos, e incluso emociones nuevas; todo ello dentro de la esperanza de un crecimiento común.

Siempre es grata la realización de un convenio como el que hemos firmado hace unos minutos. Pero en este caso, para la Universidad Nacional Autónoma de México resulta especialmente honroso y estimulante en más de un sentido. En primer lugar, por el significado mismo del espacio privilegiado donde se desarrollará la Cátedra Joaquín Xirau, un espacio idóneo para el intercambio académico al más alto nivel, el cual permitirá a los más eminentes catedráticos mexicanos impartir cursos y conferencias en la Universidad de Barcelona, así como realizar otros importantes proyectos académicos.

En el marco del Convenio General de Colaboración Académica, Científica y Cultural, que ambas instituciones tuvimos el gusto de refrendar hace apenas unos meses, y cuyo objeto ha sido, desde hace varias décadas, intercambiar experiencias y personal en los campos de la docencia, la investigación y la difusión de la cultura, esta ceremonia representa el nacimiento del primer fruto de la que esperamos sea una larga cosecha.

* Conferencia magistral del doctor Juan Ramón de la Fuente, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, pronunciada en la ceremonia de instalación de la Cátedra Joaquín Xirau en la Universidad de Barcelona, el 26 de octubre de 2001.

Pero además del convenio mismo, que estrecha vínculos y entrelaza mundos, son motivo de gran regocijo para la Universidad Nacional el nombre y el significado de esta cátedra.

Joaquín Xirau fue uno de los filósofos más importantes que llegaron a México con motivo de la Guerra civil española en 1939.

Nacido en Figueras, capital del Alto Ampurdá, en 1895, Joaquín Xirau, alumno distinguido de Jaime Serra Húnter, se licenció en Filosofía y Letras, así como en Derecho y Ciencias Sociales precisamente en estos recintos que ahora nos acogen, en la Universidad de Barcelona. Y se doctoró posteriormente en Madrid, en Filosofía y en Derecho.

Xirau formaba parte de la segunda generación de filósofos catalanes —junto a Luis Recaséns Siches y Juan Roura Parella—, que influyó notablemente en Eduardo Nicol, Ferrater Mora, Manuel Durán, y su propio hijo, el muy admirado y querido Ramón Xirau. Todos ellos son muestra viva del espíritu que la sangre catalana ha sembrado en tierras mexicanas.

Joaquín Xirau fue profesor de la Universidad de Salamanca, de la Universidad de Zaragoza y de la propia Universidad de Barcelona. Impartió clases en Oxford, y en 1933 fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía y Letras de su *alma mater*, cargo que ejerció hasta el último mes de la guerra.

En 1939, como tantos otros intelectuales que se vieron obligados a ello, Joaquín Xirau sale de España y recibe asilo en México por parte del gobierno del presidente Lázaro Cárdenas. En los siguientes años, hasta su muerte acaecida en 1946, Xirau intervino en las actividades de grandes instituciones culturales como la Casa de España —que actualmente es El Colegio de México—, y en nuestra Universidad Nacional, donde participó muy especialmente en la Facultad de Filosofía y Letras. Allí impartió cursos, seminarios y conferencias hasta los últimos días de su vida. Colaboró también con el Centro que hoy es el Instituto de Investigaciones Filosóficas, donde publicó la monografía *Lo fugaz y lo eterno*, e intervino en la publicación colectiva *Homenaje a Bergson*, junto a José Gaos, Eduardo Nicol, Samuel Ramos y José Vasconcelos; es decir, junto a varios de los pensadores que, como él, enriquecieron la tradición filosófica de México en el siglo xx.

Xirau fue también consejero del secretario de Educación Pública, y contribuyó a la fundación del Instituto Francés de América Latina. Tuvo discípulos muy cercanos, como Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Bernabé Navarro, Raúl Enríquez y Manuel Durán.

Dicen los que tuvieron la fortuna de conocerlo, que Joaquín Xirau daba sus clases con verdadero “nervio” y pasión, que no excluían, sino acrecentaban, el análisis detallado y preciso. Éstas eran las manifestaciones visibles de un amplio pensamiento que abarcó e interpretó a autores tan diversos como Descartes y Husserl, Rousseau y Bergson, Bertrand Russell y Juan Luis Vives.

A juicio de autores contemporáneos, la obra de Xirau conduce a una *ciudad de dios*, en la que ponía sus esperanzas. Para él, el Ser no existe en sí, sino que es movimiento y dinamicidad. Lo mismo sucede con el Valor. Ser y Valor se conjugan para que el Ser adquiera vida y el Valor adquiera, a su vez, carne y objetividad. Esta relación dinámica se alcanza principalmente por medio del *eros*. “La actitud amorosa —decía— es una realidad específica”.

Joaquín Xirau elaboró una teoría educativa basada en la mayéutica, que hoy resulta reveladora. Para él, educar es, sólo parcialmente, instruir. Porque educar es, ante todo, lograr que el hombre haga surgir de su conciencia las ideas y vivencias que le son propias; esto es, su verdadera identidad. Por ello, educación es a la vez tolerancia y disciplina: es “alimentar” y “fomentar” las “fuentes de la vida”, es decir, “vivificar el espíritu”.

Educar, para Xirau, es amar, por eso es necesario que el educando sienta la “simpatía” de quien lo educa. En este sentido, le gustaba citar a Ramón Llull, cuando afirma: “el amor ha sido creador para pensar”.

El nombre de la cátedra que hoy inauguramos no podía haber sido elegido con mayor justicia: Joaquín Xirau simboliza al mismo tiempo lo mejor de la inteligencia catalana y el fruto de la comunicación entre dos culturas, América y Europa; evoca la sólida tradición de la filosofía y también la apertura de sus nuevos cauces. Joaquín Xirau es tradición y vanguardia del pensamiento contemporáneo, que ofrece buenos augurios para los humanistas y los científicos que vendrán.

Otro motivo más del regocijo que hoy nos acompaña es estar con ustedes aquí, universitarios barceloneses, en esta Cataluña rica en historia y cultura; en esta ciudad magnífica donde el pasado parece brotar de cada plaza, de cada monumento y cada callejuela. Aquí, donde lo antiguo y lo moderno se trenzan, y donde es posible encontrar, junto a vetustas iglesias y ondulantes callejones, las formas exuberantes a que dio vida la portentosa imaginación de Gaudí, o un Colón que desde su alto pedestal parece mirar hacia el “nuevo mundo”.

La cultura catalana floreció, lo sabemos, antes que la castellana. Cuando los reinos de Castilla y Aragón aún libraban largas y penosas batallas de reconquista ante los árabes, Cataluña mostraba ya un importante movimiento financiero, industrial y comercial. Barcelona era desde entonces uno de los principales puertos del Mediterráneo, ciudad de instituciones y de leyes, que propició el avance intelectual de los catalanes que aún hoy nos deslumbra.

En América, y específicamente en México, los catalanes constituyeron un grupo reducido dentro del conglomerado de soldados provenientes de España. Es de destacar, sin embargo, la labor de exploradores como Joan Peres, quien realizó importantes descubrimientos a lo largo de la costa del océano Pacífico, en un territorio que actualmente pertenece a Estados Unidos y Ca-

nadá, y de misioneros como fray Junípero Serra, quien hizo una espléndida labor de evangelización en la Nueva España.

A lo largo de los siglos, algunos catalanes distinguidos ayudaron a la formación del México que hoy conocemos. Tres nombres lo ejemplifican: Jaime Nunó Roca, autor de la música de nuestro Himno Nacional; Santiago Rebull, pintor de gran influencia en los artistas plásticos de México, y Pelegrí Clavé, quien fue director de la Academia de San Carlos.

Pero fue a fines de la década de los años treinta, a causa de la Guerra civil española, cuando un grupo numeroso de catalanes se estableció en nuestro país y contribuyó de manera notable no sólo al progreso cultural e intelectual de México, sino a su desarrollo económico y social. Su trascendencia es incuestionable y fue fructífera. Su visión del mundo llenó de nobleza y amor por el trabajo a la sociedad y a las instituciones mexicanas.

Mas de ese contingente fecundo de catalanes, quiero destacar cuatro grupos que dejaron una honda huella en la mentalidad y el horizonte cultural de los mexicanos. Me refiero a los artistas, a los editores, a los pensadores y a los maestros.

Pintores como Remedios Varo, Marta Palau, Vicente Rojo, Francisco Moreno Capdevila y Benito Messeguer Villoro; escritores como María Luisa Algarra, Pedro Pagés —mejor conocido con el seudónimo de Víctor Alba—, y Agustí Bartra, cuya antología y traducción de la *Poesía norteamericana* fue un éxito editorial en nuestra Universidad; músicos como Mariano Ballester; actores como Rafael Banquells, y escultores como Ángel Tarrach Barribia.

Si hablamos del ámbito editorial, quién podría olvidar a Bartolomé Costa Amic, Antonio López y Llausas, Abelardo Fábrega y Esteba, Fidel Miró Solanes, Martí Soler Vinyes, y tantos otros héroes de la imprenta, la tinta y la caja de tipos móviles, del linotipo y la máquina *offset*.

En cuanto a los pensadores, la lista es tan larga que sólo podemos destacar una pequeña muestra con nombres de antropólogos como Juan Comas y Ángel Palerm, matemáticos y hombres de ciencia como Marcelo Santaló, filósofos como Eduardo Nicol y Luis Villoro, lingüistas como José Pascual Buxó. Merecen también una mención especial dos ex rectores de la Universidad de Barcelona, Jaime Serra Hunter, filósofo, y Pedro Bosch-Gimpera, historiador, quienes también vertieron sus valiosas experiencias en el ámbito universitario mexicano.

El caso de los maestros es vastísimo y admirable. No es posible elaborar una lista de nombres y acciones, por completa que fuera, capaz de darnos una idea cabal de la importancia que este sector representó para los mexicanos y en particular para la UNAM. Maestros catalanes de todas las áreas dejaron su impronta en muchas generaciones de estudiantes, quienes, junto con las enseñanzas sobre ciencias, humanidades y artes, abrevaron de sus profesores

una manera de ser, de percibir, de mirar, y hasta de soñar el mundo. Cuántas generaciones de alumnos mexicanos tienen que agradecer no sólo el haber sido dotados de nuevos conocimientos, sino el incuestionable ensanchamiento de su espíritu, impregnado desde el magisterio catalán por una amplia y emotiva visión del mundo.

Lo que surgió en México tras la llegada de los exiliados catalanes fue un intercambio mutuamente enriquecedor, en el que cada uno —el mexicano y el catalán, el ímpetu esperanzador de la nueva tierra y el alma curtida y noble de la antigua—, dio al otro lo mejor de sí mismo.

Esta realidad fue expresada con contundencia, hace cerca de sesenta años, por el editor Bartolomé Costa Amic quien, al enterarse de que los falangistas habían quemado delante de Santa María del Mar 18 mil libros de la colección *Clásics Catalans*, obtuvo de la biblioteca del Congreso de Washington microfilmes que le permitieron reeditar las obras dentro de una nueva colección. Rescataba así la literatura de los autores clásicos, con ediciones realizadas en México. Pero con este trabajo de rescate estaba haciendo algo más que preservar la simple memoria de una antigua cultura. Cuando el presidente mexicano Ávila Camacho acudió a la feria del libro donde Costa Amic exponía a los clásicos catalanes, el editor le dijo: “Señor presidente, ustedes han hecho más que darnos asilo a nosotros, los catalanes. Han dado ustedes asilo al espíritu de un pueblo, porque eso, y no otra cosa, es la literatura: el espíritu de un pueblo”.

A ese mismo espíritu se refiere la frase que inspira el lema de la Universidad Nacional Autónoma de México, un lema que dibuja la historia y el destino de nuestra institución: “Por mi raza hablará el espíritu”, y que resume una tradición cultural de 450 años, a través de los cuales la Universidad mexicana ha podido sobrevivir a los avatares de la política, las guerras y las revoluciones, a las crisis y los cuestionamientos.

Como la Universidad de Barcelona, la Universidad de México atravesó tiempos difíciles el siglo XIX y fue hasta su refundación, en 1910, bajo el nombre de Universidad Nacional de México, cuando recobró su capacidad de actuar de manera determinante en el destino y la identidad de la nación.

La Universidad encabeza desde entonces —con las armas aurales de la educación— los anhelos de democracia, justicia social e igualdad en la libertad de la sociedad mexicana, y mantiene, hoy como siempre, su indudable compromiso social.

Resurgida en los albores de la Revolución que determinó el rumbo del México del siglo XX, asumió desde un principio la tarea de solucionar los grandes problemas nacionales. De hecho su consolidación, que ocurrió entre 1910 y 1920, y la efervescencia que la caracterizó a principios de los años veinte —cuando el rector José Vasconcelos modificó la configuración de la

política educativa y cultural de México—, estuvieron muy ligadas al movimiento revolucionario, sus demandas y sus acontecimientos.

Por eso nuestra Universidad, ahora Nacional y Autónoma, ha sido y es, ante todo, un proyecto social de gran envergadura; con sus permanentes luchas por consumarse como fuente del pensamiento libertario y conciencia crítica de la nación, y con el compromiso indeclinable de sostener los ideales de la supremacía del espíritu, de la cultura y de la dignidad humana.

Las luchas históricas de la Universidad Nacional tienen, pues, mucho en común con los avances de la Universidad de Barcelona. Sabemos que la intelectualidad y la comunidad estudiantil de esta gran institución estuvieron muy ligadas con la caída de la dictadura en España, suceso que reabrió la polémica sobre la necesidad de la reforma universitaria. Sólo un año después de que en México una activa generación de universitarios ganara la autonomía para nuestra institución, el año de 1929, en España el Real Decreto del 29 de septiembre de 1930, firmado por el nuevo ministro Tormo, reabría el camino de la autonomía.

Con el novedoso proyecto se creó un Comisariado para regir de manera provisional a la Universidad de Barcelona y para preparar un Estatuto que tendría que someterse al nuevo poder catalán, a la República, y a la nueva legalidad constitucional. Así, fue permitido el establecimiento de planes de estudio flexibles y diferenciados según las facultades, y compuestos por una larga lista abierta de asignaturas, conferencias y prácticas que tenía que ir escogiendo el alumno con un respetable margen de libertad.

De forma similar en México, durante el rectorado de Alfonso Pruneda entre 1924 y 1928, se estableció un sistema que permitía, además de la libre elección de cursos según los intereses y las necesidades de cada estudiante, la aceptación de muchísimos alumnos oyentes, que sin necesidad de estar inscritos de manera oficial, podían tomar clases en las aulas universitarias para enriquecer sus conocimientos y desarrollar su espíritu. Asimismo, de acuerdo con los avances sociales propiciados por el movimiento revolucionario, el rectorado de Pruneda desarrolló de manera preponderante la extensión universitaria, y se aseguró de que tuvieran acceso gratuito a los estudios superiores todos aquellos aspirantes que no pudieran pagar por la educación que recibían.

Así, podemos considerar paralelos en muchos sentidos la historia y el funcionamiento que han seguido nuestras instituciones, semejantes sus objetivos y los instrumentos con los que ambas enfrentan el porvenir. La Universidad de Barcelona es hoy la más antigua y la más completa, en cuanto al número de disciplinas, de las universidades existentes en Cataluña. Esto es bien conocido en México, y no es gratuito, por todo ello, que se continúe impartiendo el idioma catalán en el Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras de la UNAM.

Pero la Universidad de Barcelona es también la institución que reúne el mayor conjunto de centros públicos dedicados a la formación superior y a la investigación, y su nivel de calidad la sitúa entre las mejores instituciones homólogas de Europa. Al igual que nuestra Universidad Nacional, lleva a cabo una formación humana integral mediante la organización de actividades de creación, conservación, transmisión y aplicación de conocimientos.

Nuestra Universidad Nacional, al igual que la de Barcelona, ha recogido la herencia de ser la principal universidad pública de nuestro país. Es la que acoge a más estudiantes, y la que genera la más amplia y completa oferta formativa. Ambas instituciones constituyen, respectivamente, en México y en España, el principal centro de investigación universitario nacional, y en el caso de Barcelona, uno de los principales de Europa, tanto por el número de programas de investigación como por la excelencia conseguida en este campo.

Debido a esta oferta, lo sabemos, la Universidad de Barcelona ha contribuido decididamente a la democratización del saber de diversas generaciones de ciudadanos y ciudadanas de Cataluña y del resto de España. Sus aulas acogen también a un buen número de estudiantes de todo el mundo que acuden para completar su formación. Lo mismo podemos decir de la nuestra, cuya amplitud de grados y posgrados la colocan como uno de los centros educativos más importantes de América Latina.

De cara al porvenir, universitarios barceloneses, universitarios mexicanos, la misión de la Universidad de Barcelona y de la Universidad Nacional Autónoma de México es la misma: formar el capital humano que necesitan las sociedades democráticas avanzadas.

Señoras y señores universitarios, distinguido Claustro, compañeros todos:

He expuesto ante ustedes el honroso privilegio que significa para mí representar a la Universidad Nacional Autónoma de México en esta ceremonia. Los motivos, como pueden ustedes apreciar, son numerosos y significativos.

Lo más grato, sin embargo, es saber que cada vez más —ahora como siempre y cada vez con mayor cercanía—, los destinos de nuestras universidades están íntimamente ligados. Así miramos el provenir y así construimos la esperanza. La Cátedra Joaquín Xirau abre hoy una nueva posibilidad, amplia, enriquecedora y de alto nivel para contribuir al desarrollo de nuestras casas de estudio y de nuestras sociedades. Hacemos justicia así al pensamiento vivo de Joaquín Xirau, de los catalanes, y de don Pedro Bosch-Gimpera, quien escribió: “Ningún pueblo podrá tener su plena madurez sin una universidad identificada con él”: “Cap poble no pot tenir la seva plena maduresa sense una universitat identificada amb ell”.

“Por mi raza hablará el espíritu”

Artículos

Los avatares del logos

Leticia Flores Farfán

"C uando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado",¹ según reza el *Enuma Elish*, el cielo aún no existía; y así todas las cosas. Nada es que no haya sido nombrado: "Tu palabra [de Enlil] es planta, tu palabra es grano,/ tu palabra es el agua de la creciente, la vida de todas las tierras".² Ser y ser nombrado son realidades correlativas porque palabras y cosas coexisten en una implicación ontosimbólica³ en donde la palabra que nombra es palabra que realiza, fuerza que al significar configura los límites y fronteras del mundo y sus espacios. Y ello desde los comienzos, desde el tiempo inaugural o primigenio en donde la facticidad y sus posibles se recorta y constituye.

La emergencia humana marca una distancia infranqueable con el "antes" de la palabra, con el amorfo y caótico silencio en donde nada transita pues nada se estatuye distinto, separado, discontinuo, limitado, recortado, significativo. Por ello, representarnos el universo sin el hombre es "[...] suscitar una visión en la que no vemos *nada*, puesto que el objeto de esta visión es un deslizamiento que va de las cosas que no tienen sentido si están solas, al mundo lleno de sentido implicado por el hombre que da a cada cosa el suyo".⁴

El nacimiento de la palabra se engarza sin fractura con los comienzos del hombre y el sentido porque la palabra no se profiere sólo como voz o sonido,

¹ *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*. Ed. y trad. de Federico Lara Pintado. Madrid, Trotta, 1994, tablilla I, 1.

² *Apud* Wayne Senner, "Teorías y mitos sobre el origen de la escritura: panorama histórico", en W. Senner, comp., *Los orígenes de la escritura*. México, Siglo XXI, 1992, p. 19.

³ *Cf.* Andrés Ortiz-Osés, "Implicación", en A. Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, dirs., *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, p. 351.

⁴ Georges Bataille, *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1975, pp. 24-25.

sino como fuerza comunicativa, articulación significativo-realizativa en donde se delinean los contornos espaciales del mundo y sus objetos y cuya emergencia nos aleja de la inmanencia muda del mundo animal, de esa inmediatez perfecta de estar “en el mundo como el agua dentro del agua”,⁵ según palabras de Bataille. Y no hay retorno posible. Lo que es no puede emplazarse en un más allá de la palabra porque para ser es condición *sine qua non* el ser relatado, entramado en un *mythos*, es decir, en un universo simbólico, una racionalidad o articulación significativa que sustente, informe y configure toda apuesta de sentido. La palabra se erige así en la morada en donde habita el mundo y con él la condición humana.

Nada hay en la esfera de lo humano que pueda sustraerse al campo del sentido pues “El *logos* es un límite entre el universo de la naturaleza y de la cultura”,⁶ un entramado de interpretaciones significativas⁷ que traza tenuemente los contornos del mundo y sus objetos revocando cualquier naturaleza que se erija como irrevocable. Sin embargo, toda la urdimbre de significación de lo humano se levanta sobre esa penumbra silenciosa, en torno a ese estallido de no saber y sinsentido que relanza a los hombres en avatares interminables de tejer y destejer apuestas significativo-realizativas que configuren lo que es en la incesante articulación y rearticulación del acto inaugural mismo, en la confrontación ante la fisura o herida que nos atraviesa y soporta. Y este destino humano, demasiado humano, de construir con la palabra nuestro propio rostro y el de nuestro mundo bordeando en una errancia infinita la fisura, la distancia infranqueable, los límites inciertos entre el silencio absoluto y el campo de lo inteligible se trama en y por un lenguaje ontológicamente cualificado, es decir, como cultura.

Este desgarrar ontológico que atraviesa la subjetividad humana traduce una falta, una imposibilidad de respuesta que hace de la identidad una instancia frágil y difusa. Los trágicos griegos dieron cuenta de la frágil condición humana como nos lo hace ver Jean-Pierre Vernant cuando afirma:

Quando, a la manera de Edipo, quiere llevar hasta el final la investigación sobre lo que es, el hombre se descubre a sí mismo como enigmá-

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ Emilio Lledó, “*Sympatheia* e historia del *logos*”, en Javier Muguerza *et al.*, *Ética día tras día*. Madrid, Trotta, 1991, p. 255.

⁷ “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1989, p. 20).

tico, sin consistencia ni dominio que le sea propio, sin punto de engarce fijo, sin esencia definida, oscilando entre igual a un dios e igual a nada. Su verdadera grandeza consiste en eso mismo que expresa su naturaleza de enigma: la interrogación.⁸

La identidad particular así como la colectiva no logra dibujar con precisión sus contornos, no logra erigirse más que bajo una certeza frágil porque se encuentra permanentemente amenazada por el silencio que la funda o soporta; el rostro humano tendrá que armarse borrosamente sobre el fondo del misterio, en la red indescifrable de la palabra divina, bajo una pluralidad de máscaras y personajes que se mueven en una única escena existencial de la que el hombre no es plenamente el dueño.⁹ La conciencia accede al desgarramiento originario que la funda, se pone cara a cara ante el carácter constitutivamente ambivalente que la conforma y confronta ineluctablemente la imposibilidad de resolución del conflicto que la sostiene. Por ello, como afirma Patxi Lancersos, la cultura aparece como “el reiterado ensayo de gestión racional de la irracionalidad originaria y fundamental a la que denominamos *lo trágico* (la herida o desgarramiento que aparta al hombre de sí mismo, de la naturaleza y de los dioses)”.¹⁰ Lo que el hombre es y pueda ser se articula tensamente en torno al desgarramiento entre el silencio y la palabra, entre el mudo transitar y el bullicio de la significación. No habiendo garantías inapelables de donde asirse, careciendo de una esencia inmutable que lo anteceda y espere, el hombre no tiene más rostro que aquel que traza en cada uno de sus despliegues escénicos. El destino de los hombres, el sentido de su existencia se trama en relatos (*mythos*) que configuran lo real como significativo y eminente con base en el vínculo simbólico que entrelaza la distancia entre el sentido y el sinsentido, lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado.

La existencia humana se funda en la condición de exilio, de expulsión de ese transcurrir indistinto que caracteriza a los animales, y se entreteje en una interrogación infinita por el sentido del sentido, por la razón de la razón como única forma de dar soporte y fundamento a cada uno de nuestros precarios sentidos y a cada una de nuestras frágiles razones. De ahí la cualidad simbólica

⁸ J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid, Taurus, 1987, t. I, pp. 132-133.

⁹ Un análisis detenido de las diferencias entre Sófocles, Esquilo y Eurípides, en cuanto al carácter trágico, se encuentra en Carlos García Gual, “Destino y libertad del héroe trágico”, en *Figuras helénicas y géneros literarios*. Madrid, Mondadori, 1991, pp. 22-31.

¹⁰ Patxi Lancersos, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona, Anthropos, 1997, p. 43.

de cada uno de nuestros relatos, pues el *sym-bolon* conlleva la creación de vínculos entre la palabra y lo inefable, entre el sentido y el sinsentido reconduciendo lo que aparece a un ser irremediadamente ausente o “imposible” de conocer directamente, porque el símbolo, como afirma Durand,¹¹ pertenece al universo de la parábola dando al prefijo de este término toda la fuerza que tiene en griego: *para* = “que no alcanza”. Esta inagotabilidad delinea la frágil condición del vínculo simbólico, pues, si bien éste configura lo real por su vehemencia significativa, queda excedido por esa inefabilidad “que no alcanza” y por la que no logra nunca encarnar una perfecta adecuación, suturar de manera definitiva la herida originaria habilitando así el emplazamiento inagotable de múltiples configuraciones significativas en donde se arma de manera distinta el sentido secreto, la epifanía del misterio.¹²

Todo símbolo, afirma Ricoeur,¹³ es en última instancia una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado, la emergencia de un sentido que acoge y cobija al hombre “en el centro del ser en el que se mueve, existe y quiere”. Los hombres traman una relación con lo sagrado, con lo eminentemente significativo, y concretan así la eficacia simbólica de todo *mythos*, de todo relato en donde se configura y emplaza el ser, el sentido, la verdad.¹⁴ Toda racionalidad o articulación de sentido (*mythos*) configura el campo de la significación en torno al vacío, al silencio o al ineludible misterio sobre el que se levanta la palabra humana. Por ello, todo *mythos* convoca a la pertenencia cáltica, solicita la adhesión y la creencia afectiva y razonable porque el argumento racional es incapaz de acoger plenamente el carácter polivalente del símbolo y satisfacer definitivamente el anhelo de eludir la inadecuación primigenia. “La representación simbólica, afirma Louis Dupré,¹⁵ incluye elementos irracionales que se rehúsan a obedecer a las leyes del pensamiento lógico. Su función, sin embargo, es altamente racional, pues establece formas arquetípicas mediante las cuales es posible interpretar y resolver eventualmente los conflictos conscientes”.

Cada *mythos* —llámese ciencia, filosofía, mito—, se emplaza como una apuesta polémica de envergadura ontológica en donde se gestiona lo real y en cada uno de ellos los hombres se confrontan y enfrentan, diversa y heterogéneamente como lo solicita la urdimbre cultural, con la herida o desgarror ori-

¹¹ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 14-15.

¹² *Ibid.*, pp. 2-23.

¹³ Paul Ricoeur, “El simbolismo y el mal”, en *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1982, pp. 330-331.

¹⁴ Cf. Mircea Eliade, “Introducción”, en *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona, Kairós, 1999.

¹⁵ Louis Dupré, *Simbolismo religioso*. Barcelona, Herder, 1999, p. 61.

ginario que atraviesa la condición humana. Todo *mythos*, en tanto relato ontológico radical, tiene que habérselas con el reconocimiento de la escisión inicial, con la fractura en la que se arman los derroteros humanos, con la irrupción trágica que tratará de integrar y resolver a fin de articular y conformar un rostro que se erija como el soporte de conductas, valores y comprensiones.

Los avatares del *logos* son los del hombre. Y en este transcurrir, el mito aparece como la “primera consolidación plástica de la experiencia del mundo”.¹⁶ Antes de que la asombrosa continuidad entre las palabras y las cosas se fracturara, previo a la emergencia de la razón binaria no contradictoria que encerrara al mito en la irracionalidad, en la “mentalidad primitiva y salvaje”, en las tinieblas de la superstición y la locura, de lo fantástico, lo inverificable, lo arbitrario, lo increíble, lo engañoso, lo prelógico, el mito se erigió como la contextura ontológica de la experiencia de lo posible.

De acuerdo con Eliade

[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”; se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.¹⁷

En tanto narración de una *actividad creadora*, los mitos evocan siempre los comienzos, el momento *fundacional*, el tiempo fuerte en el que algo vino a la existencia, “La ruptura originaria [...] que *deja ser*, en el doble sentido de permitir la emergencia del ser y producir el ser como resto de la totalidad desgarrada”.¹⁸ La emergencia de un nacimiento conlleva siempre la instauración de un orden, de un sentido, de un destino que retará, violenta y decididamente, la amorfa textura del caos y su in-significancia. Y así se relata en el *Enuma Elish*¹⁹ cómo después de haber sido proclamado rey por la asamblea de los dioses, Marduk dirige su palabra a Ea para comunicarle el plan que había concebido en su corazón: “¡Voy a condensar sangre y formar huesos; haré surgir un prototipo humano que se llamará ‘hombre’! ¡Voy a crear este

¹⁶ P. Lanceros, “El umbral trágico”, en *Letras de Deusto*, vol. 22, núm. 54, mayo-junio, 1992, p. 63.

¹⁷ M. Eliade, *Mito y realidad*, p. 12.

¹⁸ P. Lanceros, *La herida trágica...*, p. 54.

¹⁹ Tablilla VI, 1-35.

prototipo, este hombre, para que le sean impuestos los servicios de los dioses y que ellos estén descansados”.

Ea solicita entonces que le sea entregado uno de sus hermanos y Marduk ordena a la asamblea de los dioses “Que me sea entregado el que tramó el combate, le impondré su castigo para que vosotros podáis vivir en paz”. Los Igigu, los Grandes dioses, le replicaron a él, a Lugal-dimmer-ankia, el soberano de los dioses, su señor: “Fue Kingu el que tramó el combate y movió a rebelión a Tiamat y (or)ganizó la batalla”. Le ataron y le mantuvieron cogido delante de Ea. Se le infligió su castigo: se le cortó la sangre. Y con su sangre [Ea] formó la humanidad. Impuso sobre ella el servicio de los dioses, liberando a éstos.

El destino de los hombres, el sentido de su existencia, quedará señalado desde el tiempo fuerte o tiempo de la creación en donde algo toma forma, se inaugura, nace.

El mito revela una realidad original a través de la cual se informa la experiencia, se rigen los ritos, se garantiza la eficacia de los cultos, se codifican las creencias, se fundan las reglas morales, se determinan cada una de las prácticas cotidianas, toda una manera de concebir, de analizar, de coordinar, de reaccionar, de pensar, de expresarse. Rof Carballo afirma que

[...] en griego, *mito* quiere decir *palabra*. Pero no palabra como *epos*, es decir, como sonido que se profiere como voz; ni tampoco palabra como *legein*, esto es como *cosecha* y, a la vez, como *selección*, como cosa que se escoge y prepara para surtir efecto al auditorio, sino como *realidad*, como testimonio inmediato de aquello que fue, que es y que será [...] como *autorrevelación* del ser. No sería otra cosa el mito sino *experiencia primigenia patentizada*, experiencia mediante la cual el pensamiento racional se vuelve posible.²⁰

Lo que se inaugura con cada acto de creación es la configuración regulada, mensurable y ordenada de todos los seres y todas las cosas. Los mitos guardan las claves del conocimiento y la acción porque en ellos se custodia lo que para una determinada cultura es importante, eminente, hasta el punto de aparecer como sagrado, separado, protegido. Antes de la irrupción de lo sagrado, todo era caótico y flúidico, sin forma y sin reposo; su emergencia habilita la integridad de la organización del mundo, la delimitación de lo prohibido y

²⁰ Rof Carballo, *Medicina y actividad creadora*. Madrid, Revista de Occidente, 1964, *apud* Celso Sánchez, “Imaginario”, en Ortiz-Osés y Lanceros, dirs., *Diccionario de hermenéutica*, p. 344.

lo permitido, la demarcación del campo que le es propio y de aquel perteneciente a lo profano. Y esta emergencia no es sosegada sino violenta y desgarradora porque nacer es devenir inteligible, aprehensible a la conciencia, recortado, delimitado, significativo y ello nos enfrenta a la amorfa textura del caos y su sinsentido, a la herida o fisura que marca la distancia entre lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado.

“[...] el mundo de lo sagrado —afirma Roger Callois—, se opone al mundo de lo profano como un mundo de energías a un mundo de sustancias. De un lado, fuerzas; del otro, cosas”.²¹ Tanto lo profano como lo sagrado son necesarios para el desarrollo de la vida: “el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva”.²² El hombre, caído de la indistinción animal como diría Bataille, se conforma en la tensión de estos dos aconteceres: por un lado, ser hombre implica ser una cosa, un útil que cumple con determinada función en el proceso de trabajo y producción, un ser condenado a la finitud y la muerte; por otro, en tanto sagrado, el hombre revoca las limitaciones de lo inexorable en el tiempo sagrado de la fiesta, del gasto excesivo e inútil del sacrificio que lo religa y comunica íntimamente con el mundo divino. El ámbito de lo profano se conforma por un mundo del trabajo en donde todos los objetos, incluyendo a los hombres, son vistos en función de su utilidad; de ahí su carácter de cosas, de artefactos exteriores perfectamente identificables y manipulables dentro de un campo meramente instrumental que se organiza a través de la conservación y la acumulación. Pero lo sagrado se resiste a cualquier usura; su emergencia disloca y transgrede materialmente el mundo de las cosas que el trabajo constituye, y hace que los hombres entren en una comunicación íntima entre sí al mismo tiempo que con las sombras que poblaban los infiernos y el cielo.²³ “Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo”.²⁴ Esta continuidad, sin embargo, no es cognoscible; es una experiencia heterogénea cuya irrupción se rebela a la posibilidad de la homologación, la medida y el intercambio y pone en cuestión el mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado. Se sacrifica lo que sirve porque el sacrificio implica destruir, matar el carácter de cosa o útil de los seres²⁵ para

²¹ Roger Callois, *El hombre y lo sagrado*. México, FCE, 1984, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ Georges Bataille, *Sobre Nietzsche*. Madrid, Taurus, p. 50.

²⁴ G. Bataille, *El erotismo*. 2a. ed. Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 36-37. (Marginales, 61)

²⁵ “Pero, desde el azar, lo artificioso y lo ritual conservan siempre viva la presencia de la muerte, pero sin hacerla nunca necesaria: la muerte provee de la permanente

reinscribirlos en un tiempo sagrado en donde la “pesadez de cosa” no tiene cabida y en donde los hombres renuevan el pacto con los dioses,²⁶ establecen un vínculo con lo inefable, asedian esa fortaleza, ese abismo o enigma radical que los funda y constituye, y que atraviesa toda la esfera de la significación.

El mito narra lo sagrado, aquello que por su carácter incorruptible saca a los objetos de su condición normal de “cosas” útiles e intercambiables, es decir, de su condición de medios siempre valorados por el fin o los fines a que están sujetos. Lo sagrado se muestra ante lo profano como su opuesto agónico, pues sin la sacralidad que el mito pone de manifiesto el mundo de los hombres atareados en el trabajo no tendría sentido y, sin lo profano, lo sagrado no exaltaría su diferencia:

[...] el pescador reza no sólo para pescar mucho, sino para estar cierto de que no es sólo pescador, es decir, el arpón y la red de quienes comen pescado; reza para asegurarse –para proclamar– que no es sólo cosa, como el pez que saca del agua o su red, sino dios mismo, como el pez libre en las aguas o el infinito mar.²⁷

El creyente en los mitos implora para que la acción que va a emprender sea exitosa, pero su súplica hacia lo sagrado no se levanta sólo por el provecho de la acción emprendida, sino por la necesidad de que se renueve el pacto de familiaridad que mantiene con los dioses y lo libere así de la limitación de lo profano. Lo sagrado viene a ser así la “parte maldita”, como sostiene Bataille, que excede, que se corta, que se separa de la esfera de la instrumentalidad pero guardando con ella un lazo estrecho, pues la irrupción de lo sagrado revoca los límites establecidos durante el tiempo del acontecer cotidiano, haciendo patente que el hombre gestiona lo real con el discurso porque la palabra silencio también es un ruido.

En tanto fractura del orden profano, en tanto puesta en cuestión de los límites ordinarios en que el hombre se encuentra enclavado, y del juego de significación en que se configura y reconoce, lo sagrado suscita sentimientos ambiguos: por un lado, repele, atemoriza en razón de que su irrupción suscita el derrumbe del ámbito de la permanencia y la duración en que nos hallamos

fuerza del sinsentido, merced a la cual artificio y rito superan el plano de lo utilitario para conquistar el ámbito de lo sagrado” (Fernando, Savater, “Suerte y artificio: ritual”, en *La voluntad disculpada*. Madrid, Taurus, 1996, p. 268).

²⁶ Cf. Gerardo de la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán, “El carácter sagrado del erotismo”, en *El mundo de los afectos: del amor a la locura*. Bilbao, Universidad de Deusto, Letras de Deusto, núm. 75, vol. 27, abril-junio, 1997, pp. 145-162.

²⁷ F. Savater, *La piedad apasionada*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 29.

inscritos; por el otro, fascina y atrae porque en él brota irredenta la excelsa epifanía que renueva el sentido del mundo. Lo sagrado es esplendoroso:

El nombre mismo de Zeus procede de “div”, resplandecer [...] su nombre señala el brillo de su aparición. Esa idea primordial de destello luminoso propio de la divinidad se halla en estatuillas minoicas representando a un hombre que con los brazos se protege los ojos, incapaz de sostener la mirada de un dios [...] ²⁸

Sobre los mitos y los tiempos y recintos sagrados de su acaecer pesa una prohibición, un tabú, que no debe infringirse por la única razón de que es la ley que define de manera absoluta lo que está y lo que no está permitido, la distancia y el corte que articula la significación de todo el espacio profano, mensurable y homogéneo.

El hombre religioso conmemora con las fiestas, los ritos y los sacrificios el tiempo primordial en el que todo comenzó a ser; cada celebración sagrada interrumpe el transcurrir de lo profano, el tiempo ordinario del acontecer cotidiano –evanescente e irrecuperable. Y en cada conmemoración se asiste al re-nacimiento del *cosmos* o, más bien, como sostiene Eliade, a su nacimiento, porque cada nuevo año el tiempo comienza *ab initio*: *cosmos* y tiempo son realidades solidarias porque “...antes que una cosa exista, el tiempo que le corresponde no podía existir”. ²⁹ Revivir ritualmente ese tiempo que es fijeza, tiempo detenido sin un “antes” ni un “después”, es decir, negación del tiempo “histórico”, abre al hombre al acontecimiento inaugural que origina tanto al tiempo como a la organización del mundo mismo y sus espacios.

“Desde el mito –afirma Savater– nos interpela una voz desconocida que es enigmáticamente nuestra, la voz sin nombre con que inventé mi nombre y en la que a decir ‘quiero, temo’ aprendí a llamar destino”. ³⁰ Y ese es el destino humano; hacernos contemporáneos con el tiempo fabuloso de los comienzos, con la atemporalidad en donde todo tiempo y toda significación se forja pues el tiempo, parafraseando a Borges, es la sustancia de la que estamos hechos, es el ser mismo del hombre y, por ello, cada relato que avanzamos sobre el tiempo vale como medio de acceso a lo desconocido, es decir, lo inefable y eterno. Nombrar lo inefable es hacer patente, que no necesariamente problematizada, la herida siempre abierta provocada por la gratuidad de la decisión divina que nos otorgó la naturaleza significativa, por la incertidumbre que esa gratuidad emplazó en todo el campo significativo-realizativo.

²⁸ Georges Meautis, *Mitología griega*. Buenos Aires, Hachette, 1982, p. 45.

²⁹ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/Punto Omega, 1979, p. 69.

³⁰ F. Savater, “La fuente de la memoria”, en *La voluntad disculpada*, p. 296.

El mito es el modelo ejemplar de todas las actividades humanas porque en él se relatan las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados que confieren sentido al mundo.³¹ Mito y rito guardan una relación estrecha porque

El mito ritualmente vivido revela nada menos que al ser verdadero: la vida en él no se aparece menos terrible ni menos bella que la *mujer amada*, desnuda en la cama. La penumbra del lugar sagrado que contiene la presencia real oprime más que la de la habitación donde se encierran los amantes [...] La existencia humana introducida en el lugar sagrado encuentra la imagen del destino fijada por el capricho del *azar* [...] ³²

Sin embargo, la inminencia de la gratuidad del sentido, el carácter azaroso de los comienzos que irrumpe en ese tiempo de fiesta que pone en cuestión el orden de lo profano, no emerge con toda su fuerza en aquellas narraciones en donde la voz humana se alza hacia los dioses en tono de súplica, de invocación y plegaria en cuanto al sentido de su existencia finita, a la razón de ser de cada uno de sus actos y de su vida toda y los dioses responden. La plena sacralidad en la que se juegan estos mitos no habilitan el quiebre significativo que su retirada y repliegue pondrán en juego. La presencia de la insignificancia radical, la mostración del abismo que atraviesa todo el campo del sentido y su aparecer, se encontrará tematizada, que no problematizada, tanto en el *Enuma Elish* con el caos acuático de donde emanan Apsu y Tiamat como en la *Teogonía* a través de la tríada de potencias: Caos, Gaia y Eros. Sin embargo, el desasosiego y la incertidumbre que el Hiato pone en juego, la súplica sin respuesta y el consiguiente vigor que adquiere la palabra humana ante esos dioses incógnitos y lejanos de los que da testimonio la tragedia griega no tiene cabida en estos relatos en donde el poder de lo sagrado y su presencia es omnímodo. En estas narraciones míticas no queda resquicio para el silencio por lo que el verbo, el texto y la memoria se mantienen en perfecta vigilia. El hiato que soporta la distancia entre dioses y hombres, entre lo sagrado y lo profano, queda suturado en el momento en que los hombres reactualizan el tiempo primigenio, en que reviven ritualmente el tiempo fuerte de la creación en donde quedó sellada de una vez y para siempre la naturaleza de las cosas, es decir, sus destinos. La fiesta ritual acoge en su seno el caos originario, la epifanía del misterio, pero sólo como momento necesario de la fun-

³¹ M. Eliade, *Mito y realidad*, p. 13.

³² G. Bataille, "El aprendiz de brujo", en Denis Hollier, ed., *El Colegio de sociología*. Madrid, Taurus, 1982, p. 40.

dación y nacimiento del mundo y no como esa totalidad replegada del sentido, como silencio inabarcable que es el espacio en que se habita. El lazo destinal perfectamente anudado entre dioses y hombres de algunos mitos fundadores imposibilitó la constatación inminente de la fragilidad de la palabra y la consiguiente deriva existencial que la incertidumbre de los límites reclama.

Ante la enigmática manifestación inaugural que repele y fascina el hombre levanta sus relatos (*mythos*) pero las apuestas significativas podrán jugarse en la alegría angustiante de bordear incesantemente en torno a ese “entre” que funda la distancia, en la aceptación de la incertidumbre de los límites como destino, o bien, empeñarse en esa pretensión, por siempre fallida, de suturar definitivamente la herida y dibujar un rostro para el abismo, para la monstruosa y radical alteridad del temible Gorgo.

Hannah Arendt: el pensar en el espacio político y en la cultura

Dora Elvira García González

Cuando Hannah Arendt en “El pensar y las reflexiones morales”¹ toma como objeto de sus reflexiones el caso Eichmann,² alude al fenómeno de los actos criminales y monstruosos, no imputables a la maldad o patología del agente ni a una convicción ideológica determinada de aquel que los llevó a cabo. Lo que se manifestaba y se evidenciaba en el juicio del dirigente nazi, era una incapacidad auténtica para pensar.³ El pensar como hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca puede ser una actitud de tal naturaleza que condicione a los hombres contra el mal.

El argumento arendtiano señala que esa ausencia nada tenía que ver con elementos demoniacos ni con supuestas perversiones de la naturaleza. La privación y la desaparición del juicio, conlleva la amnesia sobre la capacidad de distinguir el bien y el mal. La ligereza como se considera el mal se debe a la renuncia de la capacidad valorativa y la negligencia del factor humano. Ese mal es cometido por la ausencia de pensamiento, dicha supresión no afecta a las facultades intelectuales sino a la capacidad de valorar la acción. No se trata de idiotas en el sentido patológico del término, sino de un idiota moral incapaz de juzgar la moralidad de sus actos: los realiza y punto.⁴

¹ Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 109-137.

² Adolf Eichmann, teniente coronel de la ss y uno de los mayores criminales del holocausto, es raptado en Argentina y trasladado a Jerusalén para someterlo a un juicio (1961) ante un tribunal internacional capaz de juzgar crímenes contra la humanidad. Arendt es la reportera del caso para el periódico *New Yorker*. Ella constata en el juicio un modelo de racionalidad propio de personas como el enjuiciado, poniendo en tela de juicio dicho modo de pensar.

³ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *op. cit.*, p. 109.

⁴ Arendt en un primer momento sostiene la radicalidad del mal, sobre todo en *Orígenes del totalitarismo*, sin embargo, más tarde, con el caso Eichmann, sostiene

Este caso sirve de pretexto a Arendt para incidir en algunos rubros esenciales de su teoría: “el pensar y el juicio”, que, en el caso del artículo citado, relaciona con las reflexiones morales.

El pensamiento de Eichmann se mostraba lleno de contradicciones, así como plagado de “clichés, frases hechas y adheridas a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión”.⁵ La superficialidad del acusado “hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación”.⁶ El responsable era totalmente corriente, del montón, ni demoniaco ni monstruoso, simplemente banal. No había en él ningún signo de convicciones o de fines ideológicos ni de motivaciones especialmente malignas, de ahí que esa manera de actuar no fuera estupidez, sino más bien una falta de reflexión suplida con el lenguaje estereotipado.

La manera de proceder como alguien estereotipado, con frases hechas, con códigos de conducta establecidos y con expresiones estandarizadas –según Arendt– nos protege “frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos, en virtud de su misma existencia, ya que si fuera necesario pensar en cada caso, acabaríamos agotados”.⁷

La ausencia de reflexión y de conciencia de Eichmann manifestaba así la inexistencia total de pensamiento.

En este breve espacio, nuestras reflexiones se orientarán hacia el pensar y el juicio llevado a cabo en el espacio público, valorando su importancia en la teoría arendtiana para, más adelante, al seguir el curso de las reflexiones de nuestra filósofa, enlazarlos y referirlos a la cultura. Ambos, el ámbito político y el de la cultura, se relacionan en el espacio público.

más bien la banalidad del mal. Parece que al menos esta segunda versión resulta más esperanzadora. Arendt afirma en una carta a Jaspers: “No sé qué sea realmente el mal en su dimensión radical, pero me parece que, en cierto modo, tiene que ver con el siguiente fenómeno: la reducción de los hombres en cuanto hombres a seres absolutamente superfluos, lo que significa [...] convertir en superflua su misma cualidad de hombres”. Con esa superficialidad el hombre ha muerto aun antes de su muerte biológica. Esa superficialidad de lo humano hace posible todo y se deriva de ahí la posibilidad de saltar por encima de todo límite imaginable, ya que se rescinde todo principio de moralidad o de legitimidad. Es el reino de lo arbitrario.

⁵ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *op. cit.*, p. 110.

⁶ H. Arendt, *La vida del espíritu*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 14.

⁷ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *op. cit.*, p. 110.

I

Para nuestra autora en cuestión, la existencia de la conciencia y del juicio es necesaria para lograr un ámbito político, y por ende un espacio cultural, ya que estas dos realidades están imbricadas entre sí, se pertenecen mutuamente porque “no es el saber o la verdad lo que está en juego, sino el juicio y la decisión, el intercambio de opiniones referentes a la esfera de la vida pública y del mundo común y la decisión sobre cuál manera de acción debe tomarse en ella”.⁸ Éste es el único campo donde es posible la realización humana plena, libre y en comunión con los demás. El juicio es la nota central y punto de convergencia de las reflexiones arendtianas; el pensar es un diálogo interno sin fin, es autoconciencia. Al menos —señala Arendt— el estar ligado o comprometido a un diálogo interno consigo mismo pone límites en la conducta de cada quien, de ahí que vivir la vida de la mente tenga implicaciones morales.

Volviendo al caso, según Arendt, parecía que Eichmann había carecido de ese diálogo interno, por lo que, la reportera, sostenía que nadie que hubiera poseído la conciencia personal que acompaña el hábito de pensar, podía haber llevado a cabo dichos actos, ni hubiera cumplido con tal precisión las demandas terroríficas de la función burocrática que realizaba el enjuiciado. De ese modo, para la filósofa de Könisberg, la conciencia puramente secular, la conciencia del hombre autoconsciente que vive con sus obras, puede salvaguardarse en contra del mal político, aunque la cuestión es que la vida de las personas se realiza en el ámbito de las acciones, que es el ámbito político, el de la libertad; y sólo ahí las personas se realizan de mejor manera.

Arendt sostiene que en un momento dado, aunque la integridad personal consciente puede detener a su poseedor de estar implicado con el mal, es improbable que tome alguna acción política positiva si se es un individuo aislado, ya que, al no estar suficientemente ligado al mundo público, al mundo político, al mundo común y al ámbito de la libertad y del reconocimiento de los otros, no cuenta con los elementos suficientes para enfrentar tal situación. En esa etapa la conciencia está relacionada con el *self* y su integridad, no con el mundo, marcando así la diferencia entre ser un buen hombre, en un sentido socrático, es decir, quedar limpio de hacer el mal; y un buen ciudadano, que significa asumir responsabilidades compartidas para el mundo público. El salto entre el ámbito privado y el público sólo se da al asumir la pluralidad de los hombres (elemento central de la teoría de Arendt). De ahí entonces que la postura socrática, de volver y estar consigo mismo, sea completada por

⁸ H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *Between Past and Future*. Nueva York, Penguin Books, 1968, p. 223.

la influencia kantiana, en relación con la “mentalidad agrandada” asumida por la pensadora alemana.

Lo más importante a defender en el mundo —para nuestra filósofa en cuestión—, es evitar el mal, sea quien sea quien lo sufre, la obligación de todos es prevenirlo. El deber político de las personas es tomar la responsabilidad para el mundo, aunque, en casos límite (Jaspers) y en situaciones extremas —como por ejemplo el totalitarismo—, es posible retirarse hacia la integridad personal para recuperarse o salvarse. Así, el *self* como último criterio de la conducta moral es políticamente un tipo de medida de emergencia. La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando; los pensamientos de ayer satisfarían hoy ese deseo sólo porque podemos pensar de nuevo. La mirada al pasado es en Arendt la condición de la reflexión que liga con el presente a través de la capacidad de pensar.

Arendt resalta el ejemplo socrático por resultar ilustrativo; se presenta como paradigma de *inicio en el pensar* debido a las tres caracterizaciones que ella hace del filósofo griego cuando apela a los calificativos que él mismo o sus coetáneos le aplicaron.⁹ El primer apelativo con el que es nombrado hace referencia al despertar de las personas, de ahí el nombre “tábano”, al aguijonear, incitando a la reflexión y al examen crítico para hacer pensar y examinar los asuntos propios. El segundo sobrenombre de “comadrona” se le atribuía por el hecho de purgar a la gente de sus opiniones (embriones malformados) y prejuicios no analizados que impiden pensar, o por saber librar a los otros de sus pensamientos, de las implicaciones de sus opiniones, así como de los prejuicios que impiden pensar. Motejado también como “torpedo” por asemejarse al pez que paraliza y entumece por contacto, al lograr contagiar a los demás a través del tocamiento¹⁰ o la proximidad; quiere esto decir que aquellos que son rozados quedan imbuidos e infundidos de sus cuestionamientos.

El pensar socava todos los criterios establecidos y aparta de los pensamientos congelados e inamovibles, ciertamente cómodos, con los cuales es posible valerse mientras se está adormecido. Cada palabra que utilizamos en un lenguaje común es como un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar para averiguar el sentido original.

El pensamiento es como el viento, espabila y despierta, hace entender la necesidad de afrontar las perplejidades, por ello y en este sentido, el pensamiento es destructivo;¹¹ es como un huracán que “barre todos los signos es-

⁹ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu*, pp. 202-203.

¹⁰ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *op. cit.*, pp. 123-124.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

tablecidos".¹² La vida que vale la pena vivir es la que es examinada por cada uno de nosotros acorde con nosotros mismos, por ello, Arendt, sostiene, parafraseando a Sócrates: es mejor que la lira esté desafinada y que desentone de mí, y que un sinnúmero de hombres disientan de mí, antes que yo desentone conmigo mismo y me contradiga.¹³ Somos uno con nosotros mismos, de ahí que sea menester este acuerdo con nosotros mismos; ahí se asume y se fortifica la alteridad, posibilitando el salto de mí hacia lo otro. De este modo, conciencia¹⁴ y alteridad conforman las características de la pluralidad del mundo y del ego humano. En mi unicidad —dice Arendt—, se inserta la diferencia,¹⁵ alteridad y diferencia son características importantes del mundo de la pluralidad y son también condiciones para la existencia del *self* del hombre. Donde quiera que haya pluralidad hay diferencia.

Arendt distingue entre conciencia y pensamiento, este último la necesita y la presupone. En la primera se da un diálogo interno entre uno mismo y la conciencia propia, que dice qué hacer y de qué arrepentirse (lo que fue la voz de Dios antes del *lumen naturale* o de la razón práctica kantiana). Lo que se teme de esa conciencia es la anticipación de la presencia de un "testigo que espera al volver a casa", que está siempre inquiriendo sobre nuestras acciones cotidianas. El no pensar significa no regresar a casa, ni someter las cosas y los eventos que realizamos a un examen crítico.¹⁶

Por su parte "el pensar se ocupa de objetos que están ausentes y alejados de la directa percepción de los sentidos; un objeto de pensamiento es siempre una re-presentación, es decir, algo o alguien que en realidad está ausente y sólo está presente a la mente que, en virtud de la imaginación, lo puede hacer presente en forma de imagen.¹⁷ El yo pensante piensa sobre algo, no

¹² *Ibid.*, p. 127.

¹³ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴ Arendt señala: "llamamos conciencia literalmente a 'conocer consigo', al curioso hecho de que en cierto sentido yo soy para mí mismo aunque apenas aparezca ante mí, lo cual indica que el 'ser uno' de Sócrates no es tan simple como parece, yo soy solo para los otros y también para mí mismo [...] En mi unicidad se inserta una diferencia" (H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 214).

¹⁵ H. Arendt, "El pensar y las reflexiones morales", en *op. cit.*, p. 132.

¹⁶ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 222.

¹⁷ *Ibid.*, p. 115. Esta cuestión la relaciona Arendt con la concepción que san Agustín tiene de la "imagen" en *De trinitate* (Lb. XI), en donde describe la transformación que sufre cualquier objeto dado a los sentidos para así devenir en objeto de pensamiento. La percepción sensorial, 'exterior', es seguida de una visión 'interior', una imagen destinada a hacer presente 'el cuerpo ausente' en la representación. La imagen, representación de algo ausente, se almacena en la memoria y se convierte en objeto de pensamiento en cuanto es deliberadamente recordada, por lo cual, es fundamental que lo que permanece en la memoria, es decir, la re-presentación, que es una

piensa algo, es un acto dialéctico, una forma de diálogo silencioso.¹⁸ El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de objetos ausentes.¹⁹ El juicio, entonces, requiere de la imaginación, así como de la reflexión.²⁰ El juzgar se ocupa de objetos y casos particulares a la mano.²¹

La facultad de pensar que sostiene Arendt debe ser adscrita a todas las personas. No es posible esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ni algún código de conducta. En este punto se ubican, según su parecer, las doctrinas dominadoras y totalizantes inaceptables, las cuales muestran que la experiencia de las crisis de este siglo “enseña el simple hecho de que no hay criterios generales que determinen nuestros juicios inequívocamente, ni reglas generales bajo las cuales subsumir los casos particulares con algún grado de certeza”. Por lo dicho, entonces “debemos tratar de pensar, juzgar y actuar sin esos sustentos”,²² y hacerlo por nosotros mismos según la máxima de *sensus communis*.

Sin embargo, el pensar es peligroso, puede derivarse de él un riesgo insuperable de la actividad de pensar: el nihilismo, como la otra cara del conservadurismo, es la negación de valores vigentes. Es necesario localizar los elementos que hicieron innecesario seguir pensando, y que condujeron al nihilismo que no proviene ni emerge de la convicción socrática de que una vida sin examen no tiene objeto vivirla.²³ Llegamos entonces al punto de partida. Cualquier examen crítico supone el paso por la etapa de cuestionamiento o negación, al menos temporal, de las aseveraciones, y pone en marcha creencias o afirmaciones nuevas.

cosa y otra distinta lo que aparece al recordar (cap. 3). Arendt señala que san Agustín es consciente de que el pensamiento va más allá y traspasa el dominio de toda imaginación posible (cap. 8). También señala que el de Hipona parece sugerir que la razón puede alcanzar lo totalmente ausente sólo porque la mente, en virtud de la imaginación y sus re-presentaciones, sabe cómo hacer presente lo que está ausente y cómo manejar estas ausencias en la rememoración, es decir, en el pensamiento. En *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Arendt señala que en cuanto a la imaginación, Kant dice que es la facultad de hacer presente lo que es ausente, es decir, la facultad de re-presentación. “La imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto que no está en sí presente” en la *Crítica de la razón pura* (B151), o la “facultad de percepción en la ausencia de un objeto” en *Antropología desde un punto de vista pragmático*, &28.

¹⁸ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 219.

¹⁹ *Ibid.*, p. 224.

²⁰ H. Arendt, ed., *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, Universidad de Chicago, 1982, pp. 68 y ss.

²¹ H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 224.

²² “The Crisis Character of Modern Society” en *Christianity and Crisis*, 26/9, 30 de mayo, 1966, p. 113.

²³ Cf. Platón, *Apología*. Madrid, Aguilar, 1966.

El pensar resulta central, ya que, al “sustraer a la gente de los peligros del ‘examen crítico’ se le enseña a adherirse inmediatamente a cualquiera de las reglas de conducta vigentes en una sociedad determinada y en un momento dado”,²⁴ de modo tal que se deja de pensar por sí mismo. El examen detenido de las reglas lleva a la perplejidad, a la vacilación, de manera más aguda y cuestionante que tener las reglas y sólo subsumir bajo ellas los particulares, sólo hacer lo que se manda sin tomar decisiones propias y pensadas. Como consecuencia, se cambian algunos códigos supuestamente aferrados y consistentes, y su mudanza resulta de su somnolencia ante el mundo. El pensar acompaña la existencia al tener que ver con conceptos tales como justicia, felicidad, templanza, placer y todo aquello que ocurre en la vida. El significado político y moral del pensar aflora en momentos de crisis, cuando las cosas parecen desmoronarse. Ahí en esos momentos, el pensar ya no está al margen de lo político y de lo común sino que tiene que engarzarse con ellos para dar respuestas bien pensadas. Aquellos que piensan ponen resistencia a realizar de modo irreflexivo aquello en lo que no están de acuerdo. En ese pensamiento se cuestionan todas las certezas y se hace imposible para el que piensa estar de acuerdo con la muchedumbre, y adoptar opiniones aceptadas generalmente sin escrutinio. Este proceder tiene un efecto liberador que recae sobre la facultad del juicio. Tal capacidad juzga los particulares sin necesidad de subsumirlos bajo reglas generales, se enseñan y aprenden en hábitos.²⁵

El pensar libera la “facultad del juicio”, la más política de las habilidades humanas mentales. La habilidad de juzgar y distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, puede ser vital en los momentos cuando los *chips* o los elementos de sujeción se cayeron, de tal modo que tal habilidad puede prevenir catástrofes.²⁶

Debido a que somos libres todos necesitamos juicios, en esta libertad podemos encontrar la fuente de los criterios y los juicios que necesitamos. No es posible establecer reglas morales por razonamientos lógicos, sin embargo, podemos desarrollar una facultad del juicio. Por ello, según Hannah Arendt, ante situaciones políticas extremas, es preciso pensar y juzgar en vez de aplicar categorías, fórmulas y *slogans*. Sócrates afirma que nadie podía hacer el

²⁴ H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *op. cit.*, p. 127.

²⁵ *Idem*. Esa facultad de juzgar particulares no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera como lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes, el juzgar se ocupa de particulares y cosas a la mano, sin embargo, ambos están interrelacionados de forma tal como “se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo”.

²⁶ *Cf.* H. Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *op. cit.*, p.137 y *La vida del espíritu*, p. 224.

mal voluntariamente, por el *status* ontológico: el mal es ausencia de bien, algo que no es. Por eso, socráticamente, Arendt señala que el mal y la ausencia de pensamiento significan que los hombres no están enamorados de la belleza, de la justicia y la sabiduría, por ello son incapaces de pensar; así a la inversa, los que aman el examen crítico, los que filosofan, serían incapaces de hacer el mal.²⁷

Es relevante el énfasis que hace el pensamiento arendtiano sobre el juicio. La historia ya se había encargado de mostrarle a la filósofa alemana que adherirse a fórmulas rígidas no es una respuesta adecuada a los dilemas en la política. Lo mejor que podemos hacer son juicios concretos, tratando de evitar que nuestro juicio sea distorsionado por máximas y reglas que no son apropiadas.²⁸

II

Pensar es pues, un proceso sin fin que produce resultados no establecidos, es como la red de Penélope, el diálogo interno consigo mismo nunca termina. De ahí la diversidad de pensamientos aun sobre las mismas cuestiones. Por su parte los ciudadanos están en un *mundo común*, compartiendo un grupo de instituciones mundanas, permitiendo siempre un espacio entre los individuos. Pensar es individual, el juicio es en común, es una *virtud política*, un columpio entre ambos polos. Es necesario hablar por los otros, si no, sería traicionar lo que para Arendt es la política, la arena, el espacio público donde los seres humanos manifiestan su pluralidad. En este sentido, la unanimidad es cuestionable, produce desconfianza, y no es probable ni deseable. La instauración de la unanimidad y la creencia de que todos los hombres racionales deben pensar similarmente sobre cuestiones públicas, son las distorsiones que Arendt considera son causadas en el pensamiento político por el dominio de la tradición filosófica antipolítica y totalitaria. La unanimidad es un signo de la detención y paralización de la actividad de pensar, manifestado en el pensamiento de la masa, al reflejar fanatismo y superficialidad.²⁹

La afirmación de que los seres humanos son plurales, significa que pueden alcanzar a formar un espacio entre ellos, y en ese espacio podemos ver su

²⁷ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 210.

²⁸ Ronald Beiner, "Interpretive Essay", en H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, parte II, p. 111.

²⁹ H. Arendt, "To save the Jewish Homeland", en Ron H. Feldman, ed., *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Nueva York, Grove Press, 1978, p. 182.

mundo común desde diferentes puntos de vista. Así, las personas pueden hablar sobre sus asuntos comunes, cada quien desde su propia perspectiva. Arendt es muy clara en este punto cuando afirma que la pluralidad hace posible un espacio público entre ellos. Ese ámbito es el lugar de la discusión y la acción. Es ése el lugar propio de la excelencia humana y donde surge el reconocimiento, concediendo dignidad y significación sobre lo que aparece, es la arena donde se humaniza al mundo por la interminable habla. Este ámbito público es donde la realidad se devela y donde la libertad hace que nos movamos entre las diferentes perspectivas y desde las diferentes visiones de los hombres plurales. Ellos logran visualizar su mundo común desde la pluralidad de posiciones. Tal pluralidad es importantísima porque permite a la realidad ser experimentada. El entendimiento de la libertad se presenta como la experiencia de aquella realidad que puede ser vista desde los diferentes puntos de vista de los hombres plurales. La pérdida de esta multiplicidad de puntos de vista equivale a perder la realidad y es la situación en la que se da el totalitarismo. Por ello el lugar propio de la excelencia humana es el espacio público.

Es ahí en ese espacio donde las cosas pueden ser vistas en su multiplicidad y variedad de aspectos, sin cambiar su propia identidad, ya que aquellos que son recogidos alrededor de ellos, saben que ven igualdad en completa diversidad. Es donde la realidad mundana puede aparecer. Esto sucede en la política, en esa esfera pública donde todo puede aparecer y ser discutido para develar la realidad. En la ausencia de un discurso genuino, plural y público no se puede tener bien tomada la realidad, ni la garantía de la salud política. La realidad se devela en ese reino público de la política conformada por hombres plurales. Precisamente porque somos plurales la acción en la política no es cuestión de héroes solitarios, sino la interacción de pares, por tal pluralidad. La cuestión no es reglamentar, sino interactuar con los otros. La pluralidad maximiza la igualdad. La preeminencia de lo público sobre lo privado encara la virtud política dominante en este espacio, a saber, el coraje.

Arendt insiste en que no hay necesidad para la gente ser semejante o pensar semejantemente para poder vivir juntos. Lo que une a las personas es que viven en el mismo espacio público, compartiendo sus preocupaciones comunes y reconociéndose mutuamente como iguales pero a la vez diferentes. Ya lo decíamos líneas arriba, la unanimidad no es probable ni deseable, es una señal de que la gente dejó de pensar, y se le considera entonces masificadamente, como bien lo apreció nuestra filósofa ante los regímenes totalitarios.

El espacio público ofrece a los ciudadanos la oportunidad de moverse entre los diferentes puntos de vista de los participantes, al hablar sobre cuestiones comunes. Ahí comparten sus propias visiones y desarrollan sus opiniones en el curso de sus conversaciones. Es preciso que haya un libre discurso para que se posibilite la libertad de pensamiento.

Ese ámbito público, abierto e iluminado, es donde nos conjuntamos con los pares a deliberar sobre cuestiones sobre ese mundo común. Se deja de lado la dominación, la sujeción a la necesidad y a lo biológico, se aparta de lo oscuro.

El ejercicio de las mentes sobre asuntos comunes, en ese espacio público, hace que se vean tales cuestiones de manera natural, desde diferentes puntos de vista, posibilitando la formación de opiniones diferentes.³⁰ Las personas ven lados desemejantes del mismo mundo. Precisamente lo que el espacio público ofrece entre los ciudadanos es la oportunidad de moverse entre diferentes puntos de vista al hablar sobre asuntos comunes.³¹ Esta continua habla y pensamiento, en la presencia de otros, posibilita a los ciudadanos desarrollar lo que Arendt, tomando prestado el término de la *Crítica del juicio* de Kant, llama “mentalidad agrandada”. Ésta les da a dichos ciudadanos la oportunidad de considerar la realidad, en un *sentido común*, como el tipo de autoconciencia personal *par excellence*. Además del *sentido común*, el intercambio de opiniones hacen posible el juicio.³² La facultad del juicio requiere el firme sostén en la multiplicidad de lados de la realidad que viene de compartir un mundo con otros.³³

El pensar no puede llevarse a cabo sin intercambiar el pensamiento de cada persona en público, es lo que habilita a cada uno para agrandar la mente de cada quien al incorporar las visiones personales de los demás.³⁴

El pensamiento crítico depende del uso de la razón de cada quien, retroalimentando así la vida pública al cuestionar a las autoridades y debatir afirmaciones aceptadas y haciendo posible juicios imparciales.

Aquella zanja entre el pasado y el futuro de la que habla Arendt, sólo puede ser ocupada por los hombres pensantes.³⁵

III

Si para Arendt el juicio aparece en el espacio político, ahí también se manifiesta la cultura, es el espacio común, el lugar del discurso y la acción. El mundo

³⁰ Cf. H. Arendt, *On Revolution*. Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 225.

³¹ Cf. H. Arendt, *Men in Dark Times*. Londres, Jonathan Cape, 1970, pp. 24-25.

³² Que había sido el sujeto del tercer volumen no escrito de *The life of the Mind* (vol. II pp. 242-243 y 255-272).

³³ Cf. H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *op. cit.*, pp. 220-223 y R. Beiner, “Interpretive Essay”, en *op. cit.*, pp. 89-156.

³⁴ Cf. H. Arendt, ed., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 38-39 y 40-42.

³⁵ Cf. H. Arendt, “Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península, 1996, pp. 19 y ss.

puede ser resumido con el encabezado de cultura. Cultura y política se pertenecen mutuamente. El intercambio se lleva a cabo en ese espacio público donde la cultura está puesta en juego.

La posición socrática presentada por Arendt y que tomamos en un primer momento, parece completarse con lo que Kant propone en la *Crítica del juicio*, al señalar que no es suficiente estar de acuerdo consigo mismo sino en ser capaz de “pensar poniéndose en lugar de los demás”, es decir (a través de), la mentalidad agrandada o modo de pensar amplio”.³⁶ En esta tercera crítica, Kant insistió en el poder del juicio sustentado en un acuerdo potencial con los demás, en el que ese sujeto está en comunicación con otros, y en ese acuerdo potencial el juicio adquiere su validez con el requerimiento de liberarse de las “condiciones privadas subjetivas”. La mentalidad agrandada en la que se apoya el juicio no puede funcionar en aislamiento o soledad, requiere la presencia de otros en “cuyo lugar debe pensar”,³⁷ debiendo tomar en consideración los puntos de vista de los demás para así poder “entrar en la acción”.³⁸ El sentido comunitario se obtiene al agrandar la mentalidad hacia los demás, sin cerrarse en sí. Como afirma Arendt en *Between Past and Future* “la capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política en el sentido exacto denotado por Kant: la habilidad de ver las cosas no sólo desde nuestro propio punto de vista sino en la perspectiva de todos los que acontezca que estén presentes”,³⁹ es condición *sine qua non* del juicio correcto.

Gracias al juicio se comparte el mundo con los demás; tal habilidad según la filósofa de Königsberg, “los griegos llamaron *phrónesis*”.⁴⁰ Es este término el que permite incorporar y entrelazar a esos hombres en una comunidad y en una cultura, donde el entendimiento compartido es el mínimo esperado de alguien que pretende llamarse hombre. Por eso señala que el hombre es más que hombre si él es también otro hombre, es decir, la percepción de la semejanza que cada uno lleva en sí. Al apreciar las máximas del *sensus communis* tales como: pensar por sí, pensar en lugar de cada otro y pensar siempre de acuerdo consigo mismo,⁴¹ es posible confrontar la pluralidad de juicios⁴² y la diversidad de puntos de vista.

³⁶ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*. México, Porrúa, parágrafo 232; H. Arendt, ed., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43.

³⁷ Cf. H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *op. cit.*, p. 233.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 232 y ss.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁴¹ En estas máximas se hace patente referencia a una dimensión intersubjetiva, aludiendo a una relación con los demás.

⁴² Recordando que el juicio en Kant es pensar lo particular como contenido en lo universal (I. Kant, *Crítica del juicio*, pp. 194-195).

Este proceso heurístico de buscar los universales a partir de los particulares a través de las máximas señaladas sugiere la idea de un “entendimiento común humano”, ya que ese pensar por sí lleva a considerar un modo de pensar libre de prejuicios.

La validez del juicio es, entonces, como ya dijimos, pública, depende siempre de la presencia del otro, en el espacio público en el que se encuentra con los demás. Por eso Arendt señala que

[...] la capacidad del juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver las cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común [en el mundo-con-los demás].⁴³

Esa consideración del juicio, para Arendt, se asemeja a la racionalidad práctica, o discernimiento de los griegos, y en concreto de Aristóteles,⁴⁴ quienes la asumen como la principal virtud del hombre de la *polis*. El discernimiento se arraiga en lo que en general llamamos sentido común y denota la naturaleza del mundo como común donde se comparte-el-mundo-con-los demás a través de la actividad del juicio.

Ahora bien, cultura y política van juntas porque

[...] no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él [...]⁴⁵

Cuando las personas llevan a cabo juicios sobre las cosas del mundo que les son comunes, hay otras implicaciones en sus juicios, es decir, las personas por su modo de juzgar se revelan a sí mismas, sobre todo en el campo de la acción y el discurso, esto es, en el campo de las actividades políticas.

La cuestión original postulada por Arendt en su texto “Crisis en la cultura” versa sobre la relación entre la sociedad de masas —que vive en la superficialidad— y la cultura. Esta confrontación se vuelve difícil, ya que el hombre masa

⁴³ H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *op. cit.*, p. 233.

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Madrid, Aguilar, 1973, libro VI, p. 1 243.

⁴⁵ H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *op. cit.*, p. 235.

“independiente de su adaptabilidad, su excitabilidad, carencia de normas, su capacidad de consumo, unida a la *incapacidad para juzgar* o incluso distinguir, y sobre todo su egocentrismo y esa fatídica alienación [...]”,⁴⁶ ese hombre no tiene sus preocupaciones precisas en la cultura.⁴⁷ Arendt sostiene que la sociedad de masas en concreto, no quiere cultura, quiere entretenimiento.⁴⁸ Los productos de la industria del entretenimiento son bienes de consumo que precisan ser agotados. *Panis et circenses* tienen que ir aparejados, es necesario su constante producción y ofrecimiento para no clausurar el proceso; sus características son la frescura y la novedad. Sin embargo, para Arendt esto es menos amenazante para la cultura que el filisteísmo de la buena sociedad, entendido éste como búsqueda de la utilidad inmediata y de valores materiales, y que se oponen, por consiguiente, a las actividades “inútiles” como las que surgen en la cultura y en el arte. La cultura y aquello que es considerado como cultural, es lo perdurable, estamos en el ámbito público, en el político, donde las cosas ya no se consumen ni se usan, sino que perduran, son durables e inmortales.

El mundo, considerado por Arendt como condición de la humanidad, está implicado con cuestiones políticas. Es ése habitar el mundo específicamente humano a diferencia de un simple estar en la tierra. El mundo incluye el contraste humanista que no se tiene en un ambiente natural donde viven las criaturas biológicas. Ahí en el mundo, somos individuos plurales, donde sólo ese mundo compartido por ellos puede sostener a los individuos juntos, mientras que se mantienen diferentes. Vivir en el mundo significa que un mundo de cosas está entre aquellos que lo tienen en común, es lo que relaciona y separa a los hombres al mismo tiempo.

IV

Lo que entiende la filósofa alemana por mundo puede resumirse bajo el nombre de cultura. Los trabajos de arte son lo más característico de todas las cosas de lo mundano por su excepcional durabilidad.

En el arte hay una inmortalidad potencial, esa durabilidad es en un sentido cultural, es decir, aquello que puede pasar a generaciones futuras por la belle-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 211. (Las cursivas son mías).

⁴⁷ *Cf. Ibid.*, p. 212.

⁴⁸ Arendt entiende por entretenimiento no el tiempo en que estamos libres de todas las preocupaciones y actividades propias del proceso vital y libres para el mundo y su cultura, sino más bien tiempo sobrante, biológico, después de haber cumplido con el trabajo y el descanso. Ese “tiempo vacío es un hiato en el ciclo biológicamente condicionado del trabajo [...]” (H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *op. cit.*, p. 217).

za que portan. Sin embargo surge un problema con la cultura de masas, ya que ella se da en la sociedad, en donde la ligazón entre los hombres es básicamente privada, y su actividad tiene que ver con la producción y el consumo. Los hombres están unidos por las necesidades y deseos. Por eso la sociedad de masas parece una manada uniforme donde lo cultural es la uniformidad de las costumbres y modos de vida. En ese ámbito de lo social se ubican las actividades de producción y consumo, ambos, elementos del proceso vital. La cuestión es que los hombres de esa sociedad de masas como tales tienen que ver con las necesidades de la vida, y traspasan este modelo hacia la política, de modo que se le considera como simple administración de la vida colectiva de la humanidad, y donde los individuos pueden ser vistos como idénticos e intercambiables. La sociedad es la forma en donde sólo el hecho de la dependencia mutua, únicamente por el bien de la vida, es lo que asume significatividad pública. El carácter monolítico de cada tipo de sociedad y su conformismo permite un solo interés o una única opinión, se enraiza en la unidad de la humanidad. Como efecto, la forma natural política que corresponde a esta sociedad no es la democracia, sino la regulación por una burocracia cargada de cuidados nacionalistas. No hay *res publica* porque la sociedad es un reino deformado, está lejos de ser una arena donde se presenta la pluralidad de individuos. Ésta se presenta reforzando la adherencia a las fluctuantes corrientes de gusto, conducta y opinión y poniendo presión para jugar roles apropiados. Los rasgos sociales son caracterizados por el consumo, por ir de acuerdo a la moda y por mantener un *status* social.

En este caso, las versiones deformadas de la vida pública se caracterizan por la conformidad, más que por la pluralidad, de ahí que la sociedad sea vista de modo uniforme, monolítico y paternalista.

Arendt entiende por cultura aquella actividad que convierte a la naturaleza en un lugar habitable para la gente, por ello “la actitud del consumo, lleva a la ruina todo lo que toca”,⁴⁹ lo único que pervive fuera de referencias utilitarias y funcionales es el arte.⁵⁰ Los valores culturales no son ni de uso ni de cambio, sino que tienen la facultad específica de “captar nuestra atención y conmovernos”.⁵¹ La supervivencia está asegurada, además de que son cosas que existen independientemente de todas las referencias utilitarias y funcionales.

De esta manera, el problema planteado por Arendt en el artículo “Crisis en la cultura” inicia la problemática a través de la pregunta sobre si lo que es verdadero para la sociedad de masas lo es también para la cultura de masas. Consecuentemente de aquí surge la relación problemática entre sociedad y

⁴⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 222.

⁵¹ *Ibid.*, p. 216.

cultura.⁵² Tal relación fue clara, a decir de Arendt, en el surgimiento del arte moderno que comenzó con una rebelión de los artistas contra la sociedad. Sin embargo, más adelante, la sociedad de masas nace cuando la masa de la población se ha incorporado a la sociedad, en el sentido de “la buena sociedad”, al abarcar los sectores de población que tienen medios y tiempo libre, tiempo para dedicarse a la cultura. Así es como la sociedad de masas indica una nueva situación, un nuevo estado de cosas donde la masa dispone también de tiempo libre para la cultura. Por ello, ambos conceptos, sociedad de masas y cultura de masas, parecen fenómenos interrelacionados. Los rasgos de lo que significa el hombre masa son enumerados con ciertas características, a saber, la incomunicación, excitabilidad, carencia de normas, capacidad de consumo, incapacidad de juzgar o distinguir, egocentrismo y alineación.

La preocupación de la filosofía está en lo que sucede con la cultura según las diferentes condiciones de la sociedad y de la sociedad de masas. El productor de esos objetos se vuelve contra la sociedad, de manera que el arte moderno fue consecuencia del sentimiento hostil hacia la sociedad; esto demuestra el antagonismo entre sociedad y cultura.

El gran problema encontrado por Arendt es que el filisteísmo cultural ha hecho perder el pasado en su propio valor, no ha podido ayudarse o apoyarse en ninguna tradición. ¿Cómo rescatar ese pasado sin ese hilo conductor de la tradición que está trunco y roto? La brecha entre ese pasado y el futuro sólo puede solventarse a través del juicio. Esa tradición perdida es el tesoro perdido ya que ella “selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor”.⁵³ La pérdida fue por un fallo en la memoria, de herederos, actores, testigos que fugazmente sostuvieron ese tesoro en su manos, pero lo olvidaron. El recuerdo como forma de pensamiento está desamparado fuera de una estructura de referencia preestablecida, al no haber conexión entre las realidades, no habrá recuerdo. Esa brecha es siempre potencial, sincrónica al hombre en la tierra, y sólo puede indicarse, no puede heredarse ni transmitirse desde el pasado, debe descubrirse de nuevo y hacerse laboriosamente, sólo con la actividad del pensar que conforma ese puente a través de la tradición. La tarea de la mente es entender lo que ocurrió, y esa comprensión es la forma de reconciliación con la realidad, y cuyo fin es estar en paz con el mundo.

Así entonces esa admiración que se tiene hacia las cosas bellas, ese amor a la belleza requiere discernimiento. La banausia indicativa de una mentalidad utilitaria, y el filisteísmo son una amenaza para el campo político, así como para el cultural, al devaluar a las cosas en función de su utilidad.

⁵² *Ibid.*, p. 209.

⁵³ Cf. H. Arendt, “Prólogo”, en *Entre el pasado y el futuro*, p. 11.

Conclusiones

Se habla de cultura, según la filósofa alemana, cuando su supremacía está asegurada y cuando nos enfrentamos con cosas que existen independientes de referencias utilitarias y funcionales, manteniéndose su calidad siempre igual. En ese momento hablamos de obra de arte. Por eso, cualquier análisis de la cultura deberá partir del fenómeno del arte. Las obras de arte son objetos culturales por excelencia.⁵⁴

El significado de la palabra “cultura” como actividad de transformar la naturaleza en un lugar habitable para las personas, así, la forma en que el hombre se relaciona con las cosas del mundo. La cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso dependen una de la otra, y su interconexión resulta de que ambos son fenómenos del mundo público.

En suma, la cultura indica que arte y política están interrelacionadas, hay dependencia entre ellas y se relacionan entre sí por varios elementos. Entre ellos está el juicio, que supone el lugar común, es el espacio público, y son fenómenos del mundo en su pluralidad, en la libertad y el reconocimiento.

Gracias a elementos tales como el discernimiento y el juicio, la cultura se expresa a sí misma, como lo toma Arendt de la *Crítica del juicio* y como hemos ya explicado a grandes trazos. El no pensar significa llevar a cabo el diálogo silencioso y solitario, es no regresar nunca a casa ni someter las cosas a examen. No es una cuestión de maldad o bondad, ni de inteligencia o estupidez.⁵⁵ Quien desconoce la relación entre “yo y mí mismo” no le preocupará en absoluto contradecirse a sí mismo, y esto significa que nunca será capaz de dar cuenta de lo que dice o hace, o no querrá hacerlo, ni le preocupará cometer cualquier delito, ya que será olvidado en el momento siguiente. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención, y por ello su actitud se convierte en una especie de acción. El elemento de purgación contenido en el pensamiento, la mayéutica socrática que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas por tanto las destruye —valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones—, es implícitamente político.

El discurso de Arendt es un discurso crítico a partir del cual emprende un análisis de la sociedad contemporánea, detectando procesos de masificación y de banalización, y presentándolos como peligros acechantes. Sólo a través

⁵⁴ H. Arendt, “Crisis en la cultura”, en *op. cit.*, p. 223.

⁵⁵ Cf. H. Arendt, *La vida del espíritu*, p. 222.

del pensamiento en el espacio público y cultural, donde los hombres hablan y actúan conjuntamente, tiene sentido la fugaz existencia de los hombres sobre la tierra. Por ello y en palabras de la misma Hannah Arendt podemos terminar diciendo que: “una vida sin pensar es posible, sólo que no consigue desarrollar su propia esencia, no es sólo carente de significado; no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como sonámbulos”.⁵⁶ “Pensar es, pues, estar auténticamente vivo”.⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 209.

Sobre Heidegger

Presentación

Hacia 1951, mientras Alemania publicaba la onceava reimpresión de *Ser y tiempo*, José Gaos entregaba al público de habla hispana la primera traducción de la obra cumbre de Martin Heidegger. Poco después Samuel Ramos publicaría su traducción a *El origen de la obra de arte y Hölderlin y la esencia de la poesía*. Podemos decir que a partir de entonces los estudios heideggerianos se extendieron en nuestro país, y Heidegger ocupó un lugar central en la Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad. La Facultad ha sido baluarte y trinchera desde la cual ha sido posible estudiar y comprender esta filosofía. A medio siglo de estudios sobre Heidegger en México, *Theoría* presenta un breve espacio dedicado a este pensador. El lector encontrará aquí diferentes interpretaciones sobre algunas de las cuestiones fundamentales del pensamiento heideggeriano.

Pocos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía han generado tal resistencia y malestar como Heidegger. Como ha observado Georg Steiner, Heidegger ha sido visto como un auténtico envenenador del buen sentido o como el genio filosófico del siglo xx, cuyas percepciones profundas pretendieron renovar la condición interna del hombre. Ante esto, comenta: "...no creo que haya otro ejemplo donde se dé una diferencia de juicio tan absoluta en toda la historia de la filosofía del pensamiento occidental desde Sócrates". Si a esas diferentes interpretaciones filosóficas agregamos la relación de este pensador con el nacionalsocialismo, es comprensible la resistencia y el rechazo que genera. El así conocido "caso Heidegger" ha llevado a pensadoras de la talla de Hannah Arendt a intentar explicar y justificar la situación, pero ha provocado también extremismos aguerridos y fanáticos, como lo es el caso de Víctor Fariás. La realidad es que olvidamos que más que tachar o criticar a un gran pensador por sus errores o desaciertos políticos, hace falta comprender su filosofía. Por una razón o por otra, Heidegger puede en efecto ser criticado y censurado, pero esa labor debiera derivarse de la seriedad y el

compromiso con la lectura de su obra; es necesario escuchar su pensamiento antes de pretender corregirlo o enmendarlo.

Heidegger dedicó la totalidad de su obra a una sola pregunta: la pregunta por el ser. Para ello insistió en la necesidad impostergerable de distinguir entre ser y ente, distinción que toda la tradición –según él– no había llevado a cabo con nitidez. Conocedor erudito de la historia de la filosofía y cercano a Heráclito, Aristóteles, Kant y Nietzsche, Heidegger se interesó también en los caminos tomados por el pensamiento oriental, y conoció a profundidad poetas como Hölderlin, Trakl o Stephan George, entre otros. Esto le sirvió de plataforma para realizar una lectura filosófica propia, fresca y nueva, por lo cual adentrarse en su pensamiento es una forma de ingresar en la historia de la filosofía, misma de la que él pretende ser un hito fundamental que marca el fin y el comienzo de una época.

La lectura de su obra es lo único que puede permitirnos tomar una postura clara ante las polémicas filosóficas que su obra ha desatado. Entre éstas se encuentran la cuestión de si hay o no hay una ética en Heidegger; si su llamado a lo originario encierra o no presupuestos oscuros; si su mentado “olvido del ser” es un aspecto de su pensamiento al que hay que renunciar o si más bien es el centro y médula del mismo; si su concepción del arte y de la verdad pueden realmente comprenderse a través de la labor artística; si su filosofía adelanta una propuesta ecológica radical, o si se trata de un nueva forma de comprender la religiosidad y el misticismo, y si todo ello implica una singular continuidad o un rompimiento con una tradición filosófica de dos mil quinientos años. Y es que Heidegger, al igual que todo gran pensador, ofrece la posibilidad de interpretarlo en más de un sentido.

Los textos que aquí ofrecemos son una prueba de algunas de las diferentes formas de interpretar a este pensamiento. Hay algo que hermana los trabajos aquí presentados; todos ellos son motivados por el deseo de no quedarse en la pura crítica filosófica, sino de hacer surgir del fondo del pensamiento heideggeriano una interpretación propositiva. Si bien es indiscutible que la crítica es inseparable de la labor filosófica, de lo que propiamente se ocupa la tarea del pensar es de elaborar nuevas propuestas, de reorganizar de manera propia y novedosa tanto aquello que se encuentra en el mundo real como los símbolos, ideas y conceptos con los que expresamos ese mundo. En el espíritu heideggeriano es la perspectiva propia la que es capaz de crear nuevos caminos para el pensar. El pensamiento de Heidegger, cercano siempre a Nietzsche, es una invitación a andar un camino propio, el camino que nadie más puede andar; los trabajos reunidos en esta sección pretenden responder a esa invitación.

Ontología: ser, lenguaje e historia

Ricardo Guerra Tejada

En Heidegger, la existencia humana en tanto que “ser-ahí” (*Dasein*) como ser en el mundo, ser con otros, en su relación originaria con los entes y con el ser, implica la libertad y la finitud como base y camino de la metafísica a la ontología, al ser que se manifiesta (acontece) en el lenguaje y en el tiempo. Tránsito de la ontología fundamental de *Sein und Zeit*, “Ser y tiempo” (ser de los entes, ontoteología), a la ontología, es decir, al ser y su “acontecer” en el *Dasein*.

No se trata de un resultado o de un sistema, sino del camino posible en nuestro tiempo, del fin de la metafísica y del nihilismo, de la técnica, la poesía y el pensar.

Heidegger desarrolla en *Sein und Zeit* su idea de la hermenéutica y la fenomenología como ontología fundamental, es decir, como punto de partida y base para el planteamiento del problema del ser.

El ser del *Dasein* es base o preparación para la ontología, es decir, el problema del ser. A todo lo largo de *Sein und Zeit* se insiste constantemente en esto.

Para Heidegger, la ontología fundamental, la analítica existencial, la hermenéutica, la fenomenología del *Dasein* como “ser en el mundo” es tránsito a la ontología; a la cuestión del ser.

Independientemente del desarrollo de las investigaciones, cursos, publicaciones, la cuestión es la del ser. *Sein und Zeit* es camino para la ontología.

Si tomamos lo anterior rigurosamente, podemos comprender el rechazo radical de Heidegger a toda interpretación de su obra como filosofía de la vida, antropología o existencialismo.

En *Sein und Zeit* se logra la descripción fenomenológica más rigurosa del *Dasein*, del ser en el mundo, de la existencia humana, pero esto sólo es válido como fundamento o camino de la ontología a la cuestión del ser. En cada capítulo, en cada párrafo, se insiste sin la menor duda en esto. Lo que importa

para Heidegger es el problema del ser y el del *Dasein* necesariamente unidos. La cuestión del ser, de la ontología, es lo decisivo y esencial.

Se habla de cambios, de etapas distintas en la obra de Heidegger, pero no sólo las conferencias y los ensayos sino especialmente los cursos (que ahora son accesibles en las *Obras completas*) confirman la evolución y coherencia de sus ideas. No pensamos que haya “saltos”, se trata del desarrollo a lo largo de su vida de su concepción o idea del pensar filosófico. El camino o la primera parte prepara la continuación. En *Sein und Zeit* se logra establecer el primer punto, el camino de la fenomenología como ontología fundamental, obra de gran valor y riqueza filosófica esencial en el siglo XX, y ésta es la base para el camino del pensar del ser de la ontología.

En los “cursos” (recién publicados) posteriores a *Sein und Zeit* se plantea con claridad y rigor lo mismo, la necesidad del tránsito a la ontología, pero sobre la base y a partir de la ontología fundamental.

Quedarse en la etapa preparatoria —que es necesaria— sería negar su sentido último, la cuestión del ser, y aceptar, quizás, coincidencias con el existencialismo, la antropología o las ciencias sociales.

En su obra es imposible encontrar cuestiones distintas a la ontología, al pensar, a la poesía y al arte; sabemos que en lo práctico y político no predominó ni la racionalidad, ni la ética. En ese sentido, Heidegger en una tradición de grandes pensadores que desde Platón se equivocaron en la moral y en la política.

En el curso del verano de 1927 publicado en el tomo 24 de la *Gesamtausgabe* (1975): “Die Grundprobleme der Phänomenologie” (Los problemas fundamentales de la fenomenología), en la primera página, parágrafo primero “Exposition und allgemeine Gliederung des Themas” (Exposición y desarrollo general del tema), en una nota indica que es una nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* (Ser y tiempo).

En el tercer parágrafo de la Introducción, “Philosophie als Wissenschaft vom Sein” (Filosofía como ciencia del ser), sostiene con claridad y precisión: Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie.

El ser es el auténtico y único tema de la filosofía y no es invento nuestro, dice Heidegger; este planteamiento surge en el comienzo de la filosofía, en la Antigüedad y culmina en forma grandiosa en la *Lógica* de Hegel. Afirmamos ahora que el ser es “el auténtico y único tema de la filosofía”.

La filosofía no es ciencia de los entes, sino del ser o con la expresión griega: ontología. La filosofía es ciencia del ser. Las ciencias que tratan del ente son ciencias positivas: la matemática y las ciencias naturales, la historia del arte, de la política y de las religiones. Las ciencias son del dominio o campo de los entes. “Los entes son algo (Seindes –das ist etwas), pero ¿el ser es como la nada? Hegel dijo: Sein und Nichts sind dass selbe. Philosophie als

Wissenschaft vom Sein die Wissenschaft von Nichts (ser y nada son lo mismo. Filosofía como ciencia del ser la ciencia de la nada.)

¿Qué significa ser? ¿Cómo es posible su comprensión?

Aristóteles escribió en la *Metafísica*: “Lo que desde antiguo y ahora y en el futuro permanentemente es buscado y donde la pregunta falla siempre de nuevo es en el problema ¿qué es el ser?”¹

Cuestión primera, última y fundamental de la filosofía es: ¿Qué significa ser? ¿Cómo comprender algo como el ser? ¿Cómo es posible la comprensión del ser?

Hay algunas tesis esenciales que se discuten en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927):

1. La tesis de Kant: Sein ist kein reales Prädikat (El ser no es predicado real).

2. La tesis de Aristóteles y la escolástica (ontología medieval): Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Was-Sein (essentia) und das Vorhandensein (existentia) (A la estructura del ser de un ente pertenecen: el que es (esencia) y el existir (existencia)).

3. La ontología moderna: Die Grundweisen des Seins sind das Sein der Natur (res extensa) und das Sein des Geistes (res cogitans) (Los modos fundamentales del ser son: el ser de la naturaleza (*res extensa*) y el ser del espíritu (*res cogitans*)).

4. Las tesis de la lógica, en sentido amplio: Alles Seiende last sich unbeschadet seiner jeweiligen seinsweise aussprechen durch das “ist”; das Sein der Kopula (Todo ente, sin perjuicio de su particular modo de ser, se deja expresar por el “es”; el ser de la cópula).

Se desarrollan estas tesis en la primera parte del curso. Son insuficientes mientras no se responda la pregunta fundamental de toda ciencia del ser: la pregunta por el sentido del ser en general (die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt) y esta cuestión se trata en la segunda parte del curso.

Antes de considerar los puntos fundamentales para comprender esta “elaboración” de lo que faltaba, es decir, de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, conviene precisar que la pregunta por el sentido del ser en general, que orienta la analítica del *Dasein*, la ontología fundamental, señala al “tiempo” como el horizonte de toda comprensión del ser.

No parte aquí Heidegger de la conclusión de la segunda sección de *Sein und Zeit*, sino que se mueve en una orientación histórica. Desarrolla la cues-

¹ Aristóteles, *Metafísica*, z1, 1028-b2 sq.

tión del ser y la analítica del *Dasein* en relación con la tradición occidental. En la primera parte y en el capítulo primero de la segunda parte la explicación de *Zeit und Sein* se plantea el problema del ser y la “diferencia ontológica” por primera vez.

En esta segunda parte del curso (verano de 1927) se propone tratar justamente lo que sería la tercera sección: Tiempo y ser. La pregunta ontológica fundamental por el sentido del ser en general. Las estructuras y “modos” (*Weisen*) fundamentales del ser.

La exposición de las cuatro tesis fundamentales a lo largo de la historia plantea la problemática de la ontología:

Primero: el de la diferencia ontológica, la diferencia del ser y el ente.

Segundo: el problema de la articulación fundamental del ser, la manera real y modo de ser del ente.

Tercero: el problema de las posibles modificaciones del ser y de la unidad del concepto ser en sus múltiples sentidos, *Vieldeutigkeit*.

Cuarto: el problema del carácter de verdad del ser.

Estos problemas fundamentales serían tratados en los cuatro capítulos de la segunda parte, pero en el texto publicado sólo está el capítulo primero. Encontramos la explicación de la temática de *Zeit und Sein*, “Tiempo y ser”, así como los principios o fundamentos sistemáticos de la cuestión del ser en el pensar de Heidegger.

Capítulo primero:

El problema de la diferencia ontológica, se desarrolla en cuatro párrafos.

19. Tiempo y temporalidad (*Zeitlichkeit*).

20. Temporalidad y *Temporalität*.

21. *Temporalität und Sein*.

22. *Sein und Seiendes die ontologische Differenz* (Ser y ente, la diferencia ontológica).

En la introducción expone su significación esencial. El problema de la diferencia del ser en general y del ente es lo primero. La explicación de esta diferencia hace posible investigar de manera expresa, clara y metódica, la diferencia entre ser y ente. Esto hará posible la consideración óntica del ente y el paso a la tematización ontológica del ser, a la posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, en el sentido de Hegel.

Se trata de algo prioritario. El ser y su diferencia del ente sólo se alcanza si entendemos al ser como tal y ante todo al ente a cuya estructura de ser pertenece la comprensión del ser, al *Dasein*.

Se trata de la constitución fundamental del *Dasein*. De la analítica existencial, del fundamento, estructuras y unidad del *Dasein*. Aceptamos como bien fundada la analítica existencial expuesta en *Sein und Zeit*. La constitución ontológica del ser del *Dasein* se funda en la temporalidad (*Zeitlichkeit*).

¿Qué significa temporalidad?

Se puede partir de la comprensión vulgar del tiempo y descubrir su estructura fundamental.

La condición ontológica de la posibilidad de la comprensión del ser es la temporalidad de quien depende la ontología. *Temporalität* corresponde a *Zeitlichkeit*, pero sólo en la medida en que es condición de posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología la llamamos *Temporalität*.

Zeitlichkeit expone, muestra, *darstellt*, el horizonte desde donde comprendemos al ser, la existencia (analítica existencial) se muestra como *Temporalität*, que constituye el horizonte para la comprensión del ser que esencialmente pertenece al *Dasein*.

Se trata de ver al ser en su determinabilidad y descubrir su problemática. Si el ser es visible en su determinación temporal, nos hallamos por ello en la posición en la que se capta claramente la diferencia entre ser y ente, y se establece el fundamento de la diferencia ontológica.

Para resolver la cuestión del ser no se puede considerar indispensable “completar” en una nueva edición *Ser y tiempo*. La tercera sección: el tiempo y el ser se expone en seminarios posteriores. Especialmente importante es este curso del semestre de verano de 1927, todavía en Marburgo, donde en la segunda parte expone con brevedad, pero rigurosa y claramente, el tiempo, la temporalidad, como condición necesaria para transitar a la ontología y a la comprensión de la diferencia ontológica del ser y del ente. Ésta es para Heidegger la tarea o el camino. Sobre todo el sentido y lo esencial de la ontología fundamental, es decir, de *Sein und Zeit*.

El ser y el origen del lenguaje, del “habla”, de la palabra. El lenguaje y el hombre.

A lo largo de la historia de la Metafísica se determina el lenguaje a partir del *logos* (λογος), como “proposición” (*Aussage*) y como conexión de representaciones.

Al hombre, “animal racional”, le es dado el lenguaje. Hombre y expresión se determinan recíprocamente. El hombre como hombre es un ente, como todos los entes. Pero el hombre puede pertenecer y comprender al ser (*seyn*) desde su ser (*Wesen*) originario. El hombre “comprende” al ser, “cuida” la verdad del ser. “Pertenece” al ser en tanto que “alcanza” (*Ereignete*) el fundamento, la verdad del ser.

¿Cómo surge el lenguaje del ser? ¿Cómo aparece en el ser (*Wesung des Seyns*) el lenguaje? (metafísica-lenguaje-ser).

El lenguaje surge del ser y pertenece al ser. El lenguaje es “nuestro” lenguaje como lenguaje materno y de nuestra historia. Nuestra historia, nosotros en nuestra relación con el ser.

La esencia corpórea, anímica-espiritual, del hombre se reconoce en el habla: 1) el lenguaje palabra-cuerpo, 2) el lenguaje alma (estado de ánimo, sentimientos, etcétera), 3) el lenguaje espíritu (lo pensado y representado), son determinaciones de toda filosofía del lenguaje. La esencia del lenguaje se constituye a partir de la determinación de la historia del ser del hombre. La tarea: ver el origen del lenguaje desde el ser (*Wesung des Seyns*).

Lenguaje y *Ereignis*. Sonido de la tierra, sonido (eco) del mundo. Lenguaje hablado o callado; primera y amplia humanización de los entes. Así parece. Pero es justo la originaria deshumanización del hombre como ente viviente y “sujeto” de todo lo anterior. Fundamentación del *Dasein* y de la posibilidad de deshumanización de los entes.

El lenguaje se funda en el silencio. El silencio es lo más oculto. Poesía y pensamiento se pertenecen. “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”.

Logos, Sage, el decir, la presencia. Decir y ser se pertenecen como palabra y cosa, pensar y poesía. El lenguaje no es una obra hecha, sino una actividad. Es labor del espíritu para capacitar al sonido articulado, para expresar el pensamiento. Lo esencial del lenguaje descansa en el habla.

No hay lenguaje “natural” de una naturaleza humana. Todo lenguaje es histórico (incluso si el hombre no conoce de historia). El lenguaje como información es histórico en el sentido y limitaciones de la época. Lo propio del lenguaje viene del habla (*Sage*).

El lenguaje es la casa del ser. Nuestra relación con el lenguaje se determina por la manera como pertenecemos al *Ereignis* (acontecimiento), al ser, a la totalidad, pero no en sentido metafísico.

Podemos, quizás, transformar nuestra relación con el lenguaje. Todo pensamiento “sensible” es poesía. Pero toda poesía es pensamiento.

En *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, “Contribuciones a la Filosofía (del acontecimiento)” tomo 65 de las *Obras completas*, publicado en 1989, y redactado en 1937-1938, desarrolla Heidegger el primer intento global, después de *Ser y tiempo*, de plantear de nuevo la cuestión del ser, en sentido histórico y originario. Se pregunta por el sentido de la verdad y del ser, es decir, de la manifestación del ser pensado como *Ereignis*. Se propone mostrar el tránsito de la metafísica al pensar histórico del ser que, como hemos dicho, está aún en camino. En esta obra fundamental se explica por qué, para Heidegger, no debe hablarse de “obra”, sino de “camino”.

La metafísica es la historia de Occidente y de su relación con la Tierra. Se inicia apenas el dominio incondicionado de la metafísica. Es una fatalidad del mundo europeo.

Con el final de la metafísica se inicia lo que le era inaccesible, la aparición del ser del ente, aun cuando no se muestre la verdad del ser. El “acontecimiento”, *Ereignis*, es el signo precursor y la primera manifestación de la verdad del ser. La superación de la metafísica sólo es posible a partir de la metafísica. Comienza la época de la metafísica acabada o su equivalente en la técnica planetaria. La metafísica de Nietzsche se inició en ese momento.

Parece tratarse del fin de la filosofía, pero no es de ningún modo el fin del pensar. Se abre la posibilidad de la verdad del ser. Nietzsche, en 1886, en sus notas a la última parte de *Zaratustra* dice: “Jugamos la carta de la verdad. La humanidad morirá quizás. Y bien, sea”. En *Aurora* escribió: “Lo que hay de nuevo en nuestra posición es la convicción, que no se ha dado en ninguna época, de que nosotros no poseemos la verdad. Los hombres de otro tiempo, incluso los escépticos, creían que poseían la verdad”.

La filosofía en la época de la metafísica acabada se desarrolla sobre todo como antropología, física, bioética, psicología y así parece como metafísica. Predominan la técnica y la ausencia total de meditación. La técnica, forma suprema de la conciencia racional, y esta ausencia son lo mismo.

Si el origen del lenguaje lo encontramos en esta estructura del ser del *Dasein* y si el *Dasein* sólo puede comprenderse, para Heidegger, como momento o manifestación del ser, resulta clara la conocida definición del “lenguaje como morada del ser”.

El lenguaje es lenguaje del ser. El ser del hombre implica la palabra. No es posible pensar al hombre sin el lenguaje. La palabra, el lenguaje, no se explica a partir de una concepción metafísica racionalista, ni tampoco a partir de una naturaleza humana. El lenguaje es necesariamente histórico, es necesariamente expresión del *Dasein*, del hombre en su desarrollo histórico.

El lenguaje implica necesariamente la temporalidad. Tiempo y ser en el plano de la ontología. Ser y tiempo todavía en la ontología fundamental. El ser del hombre es temporalidad y por lo tanto historia. Y éste es el fundamento último del lenguaje.

El lenguaje surge de la relación originaria del hombre con el mundo. Esta relación es anterior a todos los niveles en los que se plantean, tanto las concepciones tradicionales como las contemporáneas acerca del lenguaje.

El surgimiento del hombre es el surgimiento del lenguaje, así como también, según Heidegger, el surgimiento del pensar, de la poesía y de la religión. Todo pensamiento es poesía y toda poesía es pensamiento. En mundos separados, pero con este fondo común que es la palabra, que es tiempo y ser.

En *Contribuciones a la filosofía (acontecimiento)*, encontramos el tránsito de la metafísica al pensamiento histórico del ser. Hay que intentar pensar la cuestión acerca de la verdad del ser. Incluso si hay buenos resultados, no

puede caerse en el desarrollo de una obra del estilo antiguo de pensar. Lo que hay que pensar es el acontecimiento fundamental.

El pensamiento futuro es el camino del pensar a través del hasta ahora oculto dominio de la “presencia del ser”, que apenas se ilumina y puede alcanzarse en su propio carácter “como acontecimiento”. No se trata de presentar ya un ente sino de descubrir el ser en el “acontecimiento” y el devenir del “acontecer”. Lo anterior implica de inmediato el cambio del ser del hombre desde la idea del “animal racional” hasta la del “ser-ahí”. Este paso es lo que corresponde al *Ereignis*. El acontecer se muestra o transcurre en un habla pensante que corresponde al ser y se da en la palabra del ser.

Las *Contribuciones* preguntan en un camino que busca otro comienzo frente a la filosofía vigente. Este camino implica el tránsito a lo “abierto” de la historia y se desarrolla o funda como un “estar” duradero. Se trata del camino o del comienzo del otro pensar. El “decir” no depende del “habla”, sino que es manifestación del ser.

El tiempo de los sistemas filosóficos ya pasó a la historia. Se trata ahora de desarrollar la búsqueda de la verdad del ser cuyo tiempo no ha llegado aún. Hay que buscar el principio del pensar, que será distinto y único a partir del primer comienzo.

La expresión máxima de la metafísica (ontoteología) es la teología que a lo largo de la historia de Occidente culmina en el Saber Absoluto y en la Voluntad de Poder como afirmación de lo finito.

La totalidad de los entes se da en el proceso de la negación y la negación de la negación. El ser es la “finitud”, la estructura ontológica es finita. En Kant, el ser sería, en última instancia, lo finito en el hombre. Heidegger plantea en *Ser y tiempo* la finitud como fundamental y constitutiva. El ser es proyección o proceso. El surgimiento del ser-ahí es la única posibilidad de comprender la finitud, el tiempo y el ser. La ontología en la actualidad o las nuevas formas de pensar deberán ir más allá en esta dirección.

El ser es el fundamento, no del ente o del ente supremo en el sentido de la tradición, sino del aparecer en el ser-ahí y en la totalidad de lo finito. Pensar el ser es la única vía para superar la metafísica del ente supremo, así como su negación en el nihilismo. Tan “falso” es el nihilismo o la metafísica, como la afirmación o la negación de valores absolutos. Más difícil que la teología, el ente supremo o lo absoluto, es pensar el ser como “acontecimiento” y base o fundamento de la finitud. De todo lo que “es”, del ser; el “ser-ahí” es el único capaz de “comprenderlo, fundarlo o expresarlo”.

Las estructuras ontológicas del ser-ahí: habla, lenguaje, comprender, encontrarse, la muerte y la libertad, muestran la finitud y hacen posible que el hombre, el ser-ahí, pueda elevarse desde la ontología fundamental, “ser y tiempo”, al ser como tiempo, como la finitud de todo ente.

Frente a la metafísica, a su culminación en Hegel o en Nietzsche, hay que asumir la finitud y la negación como base del proceso que no terminaría en un “saber absoluto”, sino que sería “la eterna negación” de todos los entes del mundo. El eterno retorno sería la repetición de la estructura de la finitud y de la manifestación del ser como “acontecimiento”.

Como mostró Kant, es la finitud como estructura del hombre lo que permite fundar el conocimiento, la ética y la estética. Esto hace posible el desarrollo de una nueva metafísica y de la ontología. En lo más oculto y profundo de la razón humana se descubriría el ser como proceso y fundamento de todo lo finito. La totalidad sería necesariamente finita en tanto que manifestación del ser.

Ser y nada se muestran en la finitud. El ser es (acontecimiento) tiempo y finitud. El ente, todos los entes, son finitos en tanto que manifestaciones del ser.

Si hablamos del eterno retorno hay que entenderlo en el plano de lo finito, de lo cada vez necesariamente distinto y diferente. La totalidad, el ser, el espíritu, no es un ente absoluto, sino el proceso abierto de lo finito de todos los entes. A partir de Kant hay que entender el ser del hombre desde esta finitud. La totalidad sólo se manifiesta como proceso finito en el hombre.

Hay que comprender esta idea de la finitud como la estructura ontológica fundamental. En relación con Hegel no puede aceptarse el fin de la dialéctica o de la historia en el saber absoluto. En Hegel, el ser y la nada son fundamento de todo ente. En Marx, la dialéctica abierta, la negación lleva al hombre real a la naturaleza y a la historia. El ser se manifiesta, “acontece” en el *Dasein*, en el lenguaje y por tanto en los entes. Incluso en la religión, el ente supremo es afirmación y negación del ente. Se manifiesta como fundamento y finitud de todo ente. El ser es y se manifiesta como negación y finitud. Es lo finito. El ser y el no ser del ente son el fundamento, “acontecimiento”, devenir o historia, tiempo, proceso de la negación (Hegel).

¿Cuáles son los caminos o métodos para la filosofía en nuestra época? Hemos planteado una de las vías posibles o fundamentales: la ontología como el camino de la libertad frente a lo establecido o desarrollado en las corrientes o disciplinas científico-técnicas, filosóficas o ético-políticas vigentes. ¿Por qué libertad? Porque es el fundamento olvidado del pensar y del hacer, a partir del cual hay que construir nuevas posibilidades de desarrollo y afirmación del ser humano. El fin de la metafísica, el nihilismo, la muerte de Dios, la crisis de todos los valores, señalan la urgencia de nuevas formas y métodos del pensar.

Hay un “aparente” desarrollo ligado al proceso de la ciencia y de la técnica. Pero se trata, en la mayor parte de las corrientes filosóficas o de las “obras personales”, de un pensamiento auxiliar o complementario al servicio del proceso histórico real. No quisiera, ni creo necesario mencionar estas “teo-

rias”, que en lugar de orientar o dirigir se convierten en comentaristas o analistas de la ciencia, la moral y la política.

Frente a la crisis, hay que volver a concepciones o ideas fundamentales, como base o referencia crítica para la búsqueda de nuevos caminos: ante todo recuperar el sentido originario del pensar filosófico. Recordemos no solo el origen en Grecia o la gran tradición de Occidente sino también a grandes filósofos modernos. Kant, culminación y punto de partida del pensamiento moderno y contemporáneo, especialmente en el campo de la ética y la política donde la “dignidad” del hombre es principio y fin de la acción. Su idea o principio elemental del pensar es válida:

1. Pensar por cuenta propia.
2. Ponerse en lugar de otros.
3. Ser coherente, congruente.

En la filosofía, dice Kant, lo fundamental son tres cuestiones que se resumen en una final:

1. *Was kann ich wissen?* (¿Qué puedo saber?)
2. *Was soll ich tun?* (¿Qué debo hacer?)
3. *Was darf ich hoffen?* (¿Qué puedo esperar?)
4. *Was ist der Mensch?* (¿Qué es el hombre?)

En Hegel, culminan la metafísica y la filosofía de occidente. Afirma la racionalidad, la universalidad y la concepción de la dialéctica, que con la de Marx ofrece caminos fundamentales en nuestros días.

La racionalidad y la dialéctica en Hegel y en Marx:

1. Conocimiento de principios universales.
2. La seriedad de la vida pletórica que se adentra en la experiencia de la cosa misma.
3. El concepto se descubre y penetra en la profundidad de la cosa.

A partir de las críticas de Kant se abre en el Juicio reflexionante el camino al método heurístico, con base también en la dialéctica trascendental, en las ideas regulativas, en la fenomenología y en la hermenéutica. Nietzsche, el nihilismo y el pensar, la crítica a los valores y la historia de Occidente abren también posibilidades esenciales. En suma, hay caminos para el pensar de nuestros días. Tanto en el campo de la ontología como en los teóricos y prácticos del pensamiento contemporáneo hay vías o métodos fundamentales. En especial en la ética y la política, en el arte y en la ciencia.

La heurística como reflexión y orientación: “Ideas regulativas” o “Juicio reflexionante”.

La dialéctica en el campo de la historia y el análisis político como reflexión acerca de la metafísica y su posible superación en una nueva concepción del hombre y del ser.

Nuestra conclusión última es la reafirmación de la libertad como fundamento, no sólo de la práctica (ética, política, histórica), sino de la teoría, es decir, de la ciencia y de la técnica, del arte y de la poesía.

¿Ética en Heidegger? Una pregunta inquietante

Juan Manuel Silva Camarena

El 26 de septiembre de 1946 Martín Heidegger cumplió 57 años. Sin lugar a dudas el año de 1946 fue uno de los más difíciles de su vida, por lo sombrío de sus estaciones: la primavera del derrumbe, el verano de las humillaciones y el otoño de la penuria material y las decepciones. En efecto, en la primavera de ese año, él estuvo en un tratamiento psicosomático en el sanatorio Schloss Haus Baden, en Badenweiler, bajo la atención del psiquiatra Viktor von Gebsattel, pues ante los ataques y la imputación de cargos de la época de su rectorado, “se había derrumbado física y moralmente”.¹ Heidegger sostuvo siempre que ese pasado político “fue algo bien diferente a una adhesión al partido y a su doctrina”.² Por esa razón, durante el verano “se sintió malentendido, perseguido y difamado” injustamente, ya que tuvo que sufrir las humillaciones que para él tomaron cuerpo tanto en la confiscación parcial de su casa y la inminente confiscación de su biblioteca, como en el castigo de participar obligadamente en las tareas de desescombramiento de las calles de Friburgo.³ Finalmente, en el otoño del mismo año, entre serias dificultades económicas⁴ y malos presentimientos recibió el duro golpe del veredicto definitivo del gobierno militar francés: “*Il est interdit a M. Heidegger d’enseigner et de participer à tout activité de la l’Université*”. El Ministerio de Cultura de Baden le informó su destitución:

En el marco de la depuración política de la administración, el 28 de diciembre de 1946 ha sido tomada la siguiente decisión: prohibición do-

¹ Hugo Ott, *Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés Gabaudan. Madrid, Alianza, 1992, p. 357.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Cf. ibid.*, p. 361.

⁴ *Cf. ibid.*, p. 132.

cente y ninguna función dentro de la universidad. La prohibición docente entra en función de inmediato. El abono de su sueldo cesará a finales de 1947.⁵

No había vuelta de hoja. Estas estaciones del desprestigio y la inculpaación tuvieron que provocar en su ánimo la experiencia de la amargura y la desmoralización.

El veredicto de la separación de su cargo universitario fue dictado provisionalmente el 5 de octubre, nueve días antes de su cumpleaños. A menos de un mes, el 10 de noviembre, Jean Beaufret escribió a Heidegger una carta en la que le planteaba tres cuestiones filosóficas: una de ellas relacionada con el humanismo, otra que tenía que ver con la ética y la ontología, y una más en relación con la idea de la filosofía como aventura. Heidegger tomó en serio las preguntas de quien con el paso del tiempo sería el famoso interlocutor francés del filósofo alemán de la Selva Negra, y redactó un texto que fue enviado a su destinatario en el mes de diciembre del mismo año, y que todos conocemos con el nombre de *Carta sobre el humanismo*.⁶ Este escrito, ampliado y revisado por su autor, se publicó en 1947.

La vinculación que pueda establecerse entre pensamiento y vida no debe prestarse a ninguna tosca manipulación de los que creen en la filosofía como mera expresión de circunstancias. Pero si consideramos a Heidegger simplemente como un pensador que nació, vivió y murió, y que lo que esto implica no tuvo nada que ver con los trazos de su pensamiento, estamos seguros que algo no quedaría bien comprendido del todo. Para decirlo sin ambicionar tanto como la comprensión, algo, por lo menos algo se escaparía de ser siquiera mirado. Por ejemplo, no tendríamos ojos para advertir, en la expresión de una de esas paradojas que la vida suele plantearnos como si quisiera mostrar la impotencia de nuestras más finas y agudas capacidades de comprensión, que unos franceses (como los del gobierno militar de ocupación establecido en Friburgo) condenaban a Heidegger, mientras que al mismo tiempo otros franceses (como los que eran representados por Jean Beaufret) lo salvaban. ¿Y cómo lo salvaban? Sencillamente pidiendo a Heidegger que, como ave fénix,⁷ como en un renacimiento de las cenizas que quedaron de la hoguera de la primavera, el verano y el otoño de 1946, tomara la palabra para determinar y estimular el pensamiento filosófico y la actitud de los jóvenes en lo relativo

⁵ *Ibid.*, p. 359.

⁶ La edición a que hacemos referencia es Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*. Trad. y presentación de Roger Munier. París, Aubier, Moutaigne, 1964.

⁷ Para emplear la metáfora que usa Ott (*cf.* H. Ott, *op. cit.*, p. 359).

a las cosas del espíritu.⁸ Da lo mismo si el pedido era para Francia o Alemania, para América o la Unión Soviética.

Ahora bien: ¿cuáles eran las cosas del espíritu que en esa época parecía necesario atender con mayor urgencia con la lucidez del pensamiento filosófico? A juzgar por las preguntas del filósofo francés, se trataba de las mismas cosas que inquietan nuestro espíritu hoy, aquí, poco más de cincuenta años más tarde. Efectivamente, a nosotros, como a Heidegger, alguien puede preguntarnos cuándo escribimos una ética. No queremos insinuar, claro está, que tengamos los mismos recursos que él. Sólo afirmamos que tenemos planteada la misma exigencia, aunque a nuestra vida le pasen cosas distintas.

Las preguntas de Beaufret eran éstas: en primer lugar, la de la posibilidad de restablecer el sentido de la palabra humanismo; en segundo, la que se refiere a la relación entre la ontología y la ética, y finalmente, la que interroga por el modo en que se puede conservar el sentido de aventura de la filosofía sin convertirla en una "simple aventurera". Las respuestas de Heidegger, desarrolladas en muchas páginas, son, en verdad, muy sencillas; y al mismo tiempo, muy complicadas. Ciertamente reducidas con rudeza a una mínima expresión, sus respuestas hablan de lo siguiente: ¿podemos seguir siendo humanistas hoy? En modo alguno. El humanismo es metafísica, y la metafísica debe terminar para que podamos ser lo que nos corresponde ser en relación con el ser. ¿Hay la posibilidad de un verdadero humanismo? Sí, el de la defensa del hombre, que defiende su esencia, o sea, su pertenencia al ser. ¿Es importante precisar la relación entre ética y ontología? En modo alguno. Porque la filosofía como verdadero pensar no es ni ética ni ontología. Pero de la filosofía, como pensamiento teórico de la verdad del ser y su posesión del hombre, ¿se puede derivar indicaciones para la vida? En modo alguno. La filosofía no es ni teórica ni práctica, ella supera toda teoría y toda praxis. La filosofía, como pensar de la verdad del ser, ¿es una mera aventura, y como tal algo arbitrario? En modo alguno. La ley de la que depende es el ser, y éste requiere al pensar a la vez que a él queda destinado.

Al tratar de precisar lo que podría ser la idea central de la *Carta sobre el humanismo*, aparece una idea por entero sencilla, tan sencilla que contrasta fuertemente con la proverbial dificultad para estudiar a Heidegger: o la filosofía es imposible, y jamás podremos pensar al hombre en su peculiar relación con el ser, o ella es posible y lo que se ha hecho hasta ahora bajo este nombre (es decir, pensar al ser humano y al ser fuera de su relación recíproca), no es realmente filosofía.

Ahora bien, de acuerdo a lo anterior ¿la ética que se ha hecho hasta ahora no es ética? Sí lo es, pero siéndolo, no es filosofía, o si se quiere, es sólo

⁸ Cf. *ibid.*, p. 28.

“filosofía” (ya sea como metafísica, en el caso de Platón; ya sea como algo independiente de ella, como en el de Aristóteles). Como mera disciplina filosófica, dice Heidegger en la *Carta*, la ética pertenece y aparece por primera vez en la escuela de Platón, cuando el pensamiento se marchita precisamente porque se vuelve “filosofía”, y ésta se convierte en ciencia. Antes de esa época, los pensadores no conocen la “lógica” ni la “ética”, pero su pensamiento no es ni ilógico ni inmoral: *Dennoch ist ihr Denken weder unlogisch, noch unmoralisch*.⁹ Esto quiere decir, a nuestro juicio, que el pensamiento que no se ha vuelto “filosofía” o el que quiere dejar de serlo piensa la moral (como lo hace Heidegger en *El ser y el tiempo*, manteniendo una distinción entre la conciencia vulgar y la conciencia auténtica), pero no se convierte en ética. La otra cosa que se puede hacer, en lugar de hacer ética, es pensar la moral, y esto no puede consistir en dar indicaciones o máximas, que precisamente rehusarían a la conciencia moral la posibilidad de obrar,¹⁰ sino despertar en nosotros la disposición para escuchar otras indicaciones.

Es cierto que para Heidegger en la dimensión del trabajo del pensamiento auténtico, de acuerdo a la significación fundamental de la palabra *ethos*, la ontología es la ética original porque ésta es ontología.¹¹ Pero esta ética no es la ética de la “filosofía”, y esta ontología tampoco es la ontología de la “filosofía”. No debemos perder de vista que para él las tragedias de Sófocles “entrañan en su decir el *ethos*” más primariamente que las lecciones de Aristóteles sobre la “ética”.¹² Ese pensar sin ética, es más aclarador del *ethos* que toda ética, como en el caso del fragmento 119 de Heráclito, que en la lectura de Heidegger dice: “el hombre mora, por cuanto que él es hombre, en la cercanía de Dios”.¹³ Con un pensamiento de este tipo, tenemos que dejar de pensar en la moral como una forma de comportamiento que se prepara, se realiza y se juzga según reglas.

Todos sabemos que Jean Paul Sartre termina *El ser y la nada* (1943) reconociendo que de los indicativos de la ontología no se pueden extraer impera-

⁹ Cf. *ibid.*, p. 142.

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1977, parágrafo 59, p. 294 (versión castellana: *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1971, parágrafo 59, p. 320).

¹¹ “Así pues, si de acuerdo con la significación fundamental de la palabra *ethos*, el término ética debe indicar que ella piensa la estancia del hombre, entonces se puede decir que el pensamiento que piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre en tanto ec-sistente, es ya en sí misma la ética original. Sin embargo, ese pensar no es ética sino por el hecho de que es ontología” (M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 150).

¹² H. Ott, *op. cit.*, pp. 142-144.

¹³ *Ibid.*, p. 144.

tivos o prescripciones morales. Sin embargo, él cree que la ontología deja entrever (*entrevoir*) lo que sería una ética “que tome sus responsabilidades frente a una realidad humana en situación”.¹⁴ Quizá con un razonamiento semejante al de Sartre, el joven amigo que menciona Heidegger en la *Carta*, ante la culminación de *El ser y el tiempo* (1927) se atreve a plantearle directamente la pregunta: “¿Cuándo escribe usted una ética?”.¹⁵ Y bien: ¿cuál es el fundamento de este atrevimiento? Consideramos que para Heidegger el atrevimiento es la filosofía misma, y se origina al colocar exclusivamente al hombre como horizonte del pensar. Por tanto, hay que poner al hombre en su lugar. Heidegger dice que no estamos en un plan *où il y a seulement des hommes* (donde haya solamente hombres, como sostiene Sartre en *El existencialismo es un humanismo*), sino en un plan *où il y a principalement l'Être*, en el que principalmente hay ser.¹⁶ Ésta es la gran diferencia.

Principalmente hay ser. ¿Y esto qué significa para la cuestión que nos ocupa? Que no hay ética, donde hay verdadero pensamiento. No sólo porque no puedan derivarse prescripciones morales del pensamiento que se ocupa de lo que es, sino porque las indicaciones para nuestro ser vienen de otro lado. Desde que creemos que somos la medida de todas las cosas (digámoslo o no, seamos conscientes de ello o no), también nos consideramos la medida del bien y el mal. ¿La ética no viene a ser, acaso, algo así como la medida del bien y el mal? Heidegger insiste en que el hombre no es el dueño y señor del ser, sino su pastor, y como tal, en su cuidado, debe oír sus indicaciones. El ser indica, no el hombre.

Hoy la estamos pasando mal. Tal vez hablamos de la misma confusión del ser humano que menciona Heidegger en su *Carta*: “El deseo de una ética llama tanto más imperiosamente su realización cuanto que la perplejidad (*Ratlosigkeit*) de los hombres, la que está a la vista y la que está oculta, crece hasta lo inconmensurable”.¹⁷ Como están las cosas (y con esta frase nos referimos a todo lo que lamentablemente tenemos ante nuestros ojos), y suponiendo que están como están por falta de ética, ¿quién podría evitar la tentación de creer que lo más urgente es escribir una ética a la altura de las circunstancias? He aquí una pregunta inquietante: ¿cuándo escribimos una ética?

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París, Gallimard, 1943, Conclusión, II, p. 690 (J.-P. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. de Juan Valmar. Buenos Aires, Losada, 1972, conclusión, II, p. 757).

¹⁵ H. Ott, *op. cit.*, pp. 138-140.

¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷ *Ibid.*, p. 140.

Pero ¿qué se le pide a la filosofía cuando se le solicita una ética? Con esta interrogación se despierta inevitablemente la idea de que el hombre que se considera a sí mismo como “animal racional” estima que su razón es lo máspreciado que posee, porque con ella puede saberlo todo (desde cómo desarmar una bicicleta rápidamente, hasta cómo conquistar el espacio sideral en pocos viajes), y con un exceso de sentido común opina que si la razón contiene los secretos del saber, la filosofía, que guarda los secretos de la razón, puede y debe otorgarle una ética para saber qué hacer prácticamente con las cosas de la vida. Por supuesto, nosotros pensamos que ser dueños de nuestro destino no es algo que pueda ponerse en estos términos tan carentes de lucidez o tan sobrados de insensatez.

En las líneas finales de la *Carta*, Heidegger nos invita a no sobrevalorar más a la filosofía y de este modo dejar de exigirle demasiado: “En la actual penuria del mundo (dice que) es necesario que haya menos filosofía, pero más solícita atención al pensar; menos literatura, pero más cuidado de las letras”.¹⁸ Creemos que podemos agregar: menos ética y más miramiento y esmero en nuestra moral. Así también podríamos exigir menos a la ética y más a nosotros mismos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

La imposible moral

Alberto Constante

La esencia de la libertad no está ordenada originariamente a la voluntad, ni mucho menos a la causalidad, del querer humano.

M. Heidegger

Hoy como ayer, el campo de pruebas de la filosofía sigue siendo el de esa ciencia imposible llamada moral. La “Circe de todas las ciencias”, como la llamara Nietzsche. Todas las cuestiones teóricas no son más que prolegómenos o consecuencias de ese terrible “¿qué hacer?” fundamental, cuya respuesta sería la sabiduría. A partir de Kant, la cuestión metafísica quedó definitivamente planteada en el terreno de la moral; Hegel se encargó de trasladarla de la moralidad individual a la colectiva y situó el ámbito de la libertad privada en la obediencia del Estado. Después, Marx, Bakunin y Stirner, quisieron el cumplimiento definitivo de la metafísica, la superación de la negatividad admitida en ella por Hegel y la conciliación real de todas las tensiones: la desaparición del Estado. Nietzsche, criticando tanto a la metafísica del cumplimiento como al cumplimiento de la metafísica, propuso una forma de moral experimental más allá de la abstracción monoteísta. Y Heidegger..., bueno, Heidegger es otra cosa.

Quizá, adelantándome un poco a la tesis de esta ponencia, podría decir que *la imposible moral* en Heidegger parte de dos hechos fundamentales: primero, que a Heidegger, desde el principio de su pensar, sólo le ocupó un único tema, el ser. Todos los demás planteamientos, tesis e interrogantes, derivan de esa única y fundamental pregunta que interroga por el sentido del ser. Segundo, que desde esta óptica, *la imposible moral* en Heidegger está dada, por un lado, de su planteamiento ontológico inicial, es decir, que “la preeminencia de la ‘*existentia*’ sobre la *essentia* y el ‘ser, en cada caso mío’, indican que una analítica de este ente se halla ante un sector fenoménico de peculiar índole”,¹ sector del que derivan todas las demás estructuras de este ente y que Heidegger mismo intenta alejar de cuestiones antropológicas, éti-

¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1971, p. 55.

cas, psicológicas o biológicas.² De hecho, podríamos adelantar que una concepción ética en Heidegger derivaría básicamente de la exégesis de la totalidad estructural del “ser en el mundo”, fundamentalmente haciendo comparecer, es decir, franqueando el camino a la aprehensión del ser original del “ser ahí” mismo como “cura” que no es otra cosa que la puesta de manifiesto de los rasgos del “ser cabe el mundo”, del “ser con” y del “ser sí mismo”, sin olvidar por ningún momento que la investigación de *El ser y el tiempo* tiene una intención ontológico-fundamental.³ Y, finalmente, la imposible moral en Heidegger se da por su radical antihumanismo.

En esta discusión no abordaré el primer punto destacado en razón de que es un asunto básico en la comprensión de la trayectoria mental del pensador de la Selva Negra y que, en cierto sentido, me parece irrelevante seguir con las discusiones bizantinas de si hay o no una ética en Heidegger. Por lo que toca al segundo punto me parece necesario hacer algunas precisiones. Lo distintivo del planteamiento humanista es considerar al hombre como única base real de los valores que han de regir las acciones y las instituciones humanas: estos criterios de evaluación son inventados por la imaginación, descubiertos por la ciencia, convenidos por la sociedad y queridos e impuestos por la creadora voluntad de los hombres, no recibidos de ninguna Entidad superior a la que sea debido y necesario acatamiento. La cultura humanista privilegia el individualismo, la subjetividad como conciencia reflexiva, emotiva y deliberativa, la responsabilidad práctica en cuanto a la opción moral y las consecuencias legales de las acciones, el conocimiento racional por encima del recurso a potencias mágicas o al misterio religioso, el hedonismo o felicidad concretamente intramundanas como objetivo de los individuos y las sociedades, y la libertad entendida como capacidad de elegir, innovar o rechazar las innovaciones, y otras más.

Pero quizá la propuesta más importante del humanismo, en la que se trasciende la herencia grecolatina clásica y se incorpora la lección del estoicismo tardío, del judaísmo y del cristianismo, es la universalidad en cuanto reconocimiento efectivo de lo común de la condición humana, no meramente como naturaleza compartida sino en tanto idéntica capacidad autopoietica y comunidad ultrapolítica de anhelos, derechos y deficiencias. A partir de finales del siglo XVIII comienza la reacción antihumanista, que lleva a la definitiva quiebra del mito idolátrico del hombre. Los frentes de ataque son múltiples y la ofensiva abrumadora. Los románticos reivindicarán la nación y el pueblo como realidades básicas frente al individuo abstracto del humanismo ilustrado; los

² *Ibid.*, parágrafo 10.

³ *Ibid.*, p. 148.

tradicionalistas destacarán la importancia del misterio y lo religioso ante los excesos racionalistas, mientras que otros destacarán la *vida* y su arrebatado flujo emotivo contra el positivismo calculador. En realidad, no hay un sujeto autónomo, reflexivo y libre de la razón práctica. En cualquier caso la historia es un proceso y un proceso sin sujeto, como proclamó Louis Althusser.

En cuanto a la subjetividad se refiere, el hombre no es su dueño sino que está poseído por ella: Schopenhauer y más tarde Nietzsche señalan los automatismos impersonales del psiquismo, cuya descripción sintomática y topológica será la gran tarea de Freud. Como quiera que sea, podemos decir que el sujeto humano será desconstruido: la marea epistémica sube y borra en la arena los débiles trazos del ayer venerado hombre, como constata Foucault. En este sentido, podemos decir que el pensamiento de Heidegger no sólo se sustrajo de asumir la tarea del “humanismo ilustrado”, sino que se opuso frontalmente a esta tarea. En un principio podríamos considerar que Heidegger hace aportaciones relevantes al ahondamiento no beato del humanismo. La noción de *Sorge*, por ejemplo, como cuidado o preocupación, que acompaña al *Dasein* en *El ser y el tiempo*, parece de índole renovadamente humanista. La *Sorge* se proyecta hacia su realización por medio del deseo y la esperanza. Deseo, esperanza y cuidado son rasgos característicos del perfil valorativo del humanismo y de su implantación concreta en el continuo vida-mundo donde el hombre acaece.

La autenticidad existencial (aunque deberíamos decir la *propiedad o impropiedad existencial*),⁴ por otro lado, no reside en nada distinto a un afrontar determinado de la cotidianidad en que cada hombre se mueve: “No es la existencia propia nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino existencialmente sólo un modificado empuñar ésta” dice Heidegger en *El ser y el tiempo*. Incluso resulta pertinente preguntarse si la preocupación en la que estriba la posibilidad libre del *Dasein* es un cuidado por el ser en general o por su propio ser. En la *Carta sobre el humanismo*, la cuestión parece zanjarse, cuando nos dice que la *cura* no tiene nada que ver con el cuidado de la propia persona y sí con la preocupación por el ser en general.

En todo caso, los planteamientos de la *Carta* y el resto de las demás advertencias contra la tentación de leer *El ser y el tiempo* antropológicamente parecen bloquear *in nuce* este apunte del pensamiento heideggeriano. El asunto quedará completamente liquidado cuando mucho después, en *Contribución a la cuestión del ser*, Heidegger deja sentado que “el *Dasein* no es nada

⁴ En donde señala Heidegger que “[...] la impropiedad del ‘ser ahí’ no significa algo así como un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’. La impropiedad puede, antes bien, determinar al ‘ser ahí en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar” y agregáramos, de *valorar* (Cf. *ibid.*, p. 55.)

humano”. La clave de su pensamiento es el tema de la *muerte*. La muerte hace presa en la totalidad del ser del *Dasein* porque la constante anticipación de éste se concreta en última instancia en una muerte que aún no es, sin duda, pero que también con todo rigor está ya presente. La eliminación de esta dificultad nos acerca al problema de la existencia propia. Una existencia propia es en todos los casos una existencia rescatada, arrancada a las tentaciones y a la dispersión del *Man*. La propiedad o la impropiidad resulta, entonces, de una elección, pero es un hecho que antes del momento en que por vez primera pueda ejercer esa opción, una de las modalidades es siempre la impropiidad... La existencia propia recibe necesariamente su primer impulso por una conversión.

La existencia propia consiste ante todo en la lucidez, y con ello estamos diciendo que esta autenticidad radica en penetrarse del sentido de la muerte y en “comportarse”, en ser en entera conformidad con el sentido de la muerte misma. La auténtica aceptación de la muerte habrá de ser una espera (*Erwarten*) anticipadora y, en este sentido, se mira a la muerte como un índice que afecta cada una de sus acciones y cada modalidad de su ser, porque a fin de cuentas, el *Dasein* “vive en la incesante anticipación de la muerte”. Mirando su propia muerte en su plenitud de significado, negándose a vendar-se los ojos, el *Dasein* auténtico acepta su más extrema posibilidad y la reconoce como pura *nada*. A su luz se comprende a sí mismo como *nada*. Ya en *Der Satz vom Grund*, recogiendo una inspiración del maestro Eckhart y de Angelus Silesius, Heidegger afirma: “En el fondo más oculto de su esencia, el hombre lo es verdaderamente tan sólo cuando en su pasar es como la rosa sin-por-qué”.

Cuando la ética es de verdad inmanente, proviene de una convicción: en su fondo lo humano es sin *por qué* y, no *pese a ello*, sino precisamente *por ello*, todos los “*por qué*” brotan de lo humano. Los “*por qué*” y su respuesta o su perplejidad son un efecto superficial, quedan *arriba*; descender hacia lo oculto es atreverse a soportar lo *sin por qué*. En una palabra: nada que responda a la humana demanda de causa es causante de lo humano pero la humanidad brota al ir pidiendo y dando causas. ¿Se puede obtener de este planteamiento algún principio ético? El antihumanismo heideggeriano no pretende ser remediado de ningún modo, sino asumido en toda su radicalidad: la desconstrucción de la metafísica es su principal consecuencia especulativa. La metafísica, reduciendo todo aquello que nos ha dicho el maestro del pensamiento, no es más que el conjunto de esfuerzos teóricos destinados a establecer un único y básico modelo que pueda servir de *principium* para la acción. Este punto focal de la *praxis* se ha trasladado continuamente a través de las épocas: ciudad ideal, reino de los cielos, felicidad para el mayor número, libertad noumenal y legislativa, consenso pragmático trascendental y tantos

otros. Desde Platón, ya nos lo recuerda Heidegger, la metafísica occidental ha buscado un punto fijo donde anclar acciones a resguardo del cambio y de la duda. A partir de la desconstrucción antihumanista de la metafísica realizada por Heidegger, esta tarea especulativa resulta definitivamente imposible.

El logro de Heidegger ha sido mostrar en nuestra época las consecuencias teóricas de la desconstrucción del *argé*, del principio o *por qué* de la acción. La *praxis*, si aceptamos el término en Heidegger, desprovista de una meta o de un fin es el requisito para el pensamiento mismo del fin de las épocas metafísicas de los principios y de los fundamentos. Ante este fin de la historia metafísica y el advenimiento a la "*presencia de lo presente*", la *praxis* que Heidegger considera más auténtica e incluso más subversiva no nace de ningún esfuerzo de la voluntad, pues toda voluntad requiere un *argé*, incluso cuando se convierte en *argé* de sí misma como voluntad de voluntad, sino de un consciente *no-querer* y un abrirse, un entregarse a lo presente. "*Abrirse*" y "*entregarse*" resulta más poderoso que cultivar la *hybris* de la voluntad en cualquiera de sus modalidades. No se trata de una simple pasividad, desde luego, pero tampoco hay ética posible, porque la ética encierra siempre un reconocimiento y una orientación por principio de la voluntad.

Heidegger y el nazismo *de Farías,* *o la agenda oculta por desacreditar* *un pensamiento superior*

Francisco Gil Villegas M.

A fines de 1987 la publicación francesa del libro de Víctor Farías sobre *Heidegger y el nazismo*¹ detonó una explosiva y exagerada polémica en diversos medios intelectuales y de difusión cultural, no sólo en Francia, sino también en Alemania, Inglaterra, Estados Unidos y América Latina. Supuestamente, tal libro presentaba evidencia novedosa y datos inéditos capaces de probar fehacientemente el compromiso de Martin Heidegger con el nazismo, al mismo tiempo que prometía demostrar la estrecha conexión entre el pensamiento filosófico de Heidegger con las posiciones políticas adoptadas por éste durante el periodo nazi. En realidad, tales expectativas fueron satisfechas únicamente para aquellos neófitos en el pensamiento heideggeriano que, o bien ignoraban toda la discusión gestada en Francia y Alemania durante las décadas de los sesentas y los setentas en torno a las posiciones políticas de Heidegger, o bien desconocían las aportaciones centrales y fundamentales de su pensamiento. Para quienes no caían en ninguna de estas dos categorías de ignorancia, la obra de Farías resultó un decepcionante panfleto, dirigido a exacerbar las modas intelectuales parisinas de aquellos que creyeron obtener con semejante panfleto tanto el dominio del pensamiento heideggeriano, como la prueba definitiva para “destruir” sus aportaciones filosóficas.

No obstante, en sentido estricto, Farías no pudo aportar ningún dato concreto novedoso y bien fundamentado respecto a lo que ya se conocía del compromiso de Heidegger con el nazismo, pues la evidencia de la magnitud y modalidades de tan nefasto compromiso ya había sido publicada en Berna desde 1962 por Guido Schneeberger, y en París desde 1968 por Jean-Michel Palmier.² También durante toda la década de los sesentas se discutió en revis-

¹ Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*. París, Verdier, 1987.

² Véase Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem*

tas académicas francesas, como *Critique* y *Les Temps Modernes*, el significado de la aceptación por parte de Heidegger del rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933, de su reclutamiento como miembro del partido nacional-socialista alemán a partir de ese año y de la comprometedoramente importante de sus actitudes simpatizantes con el nazismo, tanto en sus escritos políticos de la época,³ como en su curso *Introducción a la metafísica* de 1935.⁴ La información que descubría a Heidegger como fiel miembro y portador de credencial del partido nazi, tampoco constituía ninguna primicia para cualquiera mínimamente informado de la historia intelectual europea del siglo XX; que el pensador de Friburgo apoyaba con entusiasmo al partido nazi tampoco es una gran revelación;⁵ que había declarado públicamente estupideces tales como que el *führer* era el auténtico *Dasein* del pueblo alemán ya había sido ampliamente divulgado y discutido; incluso las fotografías de un Heidegger rodeado de svásticas en asambleas con altos jerarcas del partido nazi, y que fueron reproducidas de manera sensacionalista en *L'Express* (5 de febrero de 1988) y *Der Spiegel* (23 de noviembre de 1987), ya habían sido publicadas en 1962 por Schneeberger⁶ y por Jean Pierre Cotten en 1974.⁷

Ante tales precedentes, surgen de manera inevitable las siguientes preguntas: si en general, la escasa evidencia sólida del libro de Farías ya se conocía y ya había sido publicada, ¿por qué generó tal escándalo en los medios intelectuales el libro de Farías? ¿Cómo es posible que esa reelaboración trivial de lo obvio, plagada, por otro lado, de incontables falacias, sofismas y tramposas asociaciones pudiera convertirse en el centro de atención y enredar en su polémica a varios de los principales intelectuales europeos, amén de alcanzar, al mismo tiempo, una gran difusión en las páginas culturales de importantes semanarios no especializados en cuestiones académicas?

La respuesta a tales interrogantes se encuentra, en buena medida, en las características y vericuetos de una agenda oculta del complejo debate

Leben und Denken. Berna, Suhr, 1962 y Jean-Michel Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*. París, L'Herne, 1968.

³ Para una traducción castellana de estos escritos políticos, véase Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934*. Estudio prel., trad. y notas de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989.

⁴ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa, 1993.

⁵ En todo caso, de manera mucho más sólida y bien fundamentada que Farías, desde 1986 Hugo Ott ya había dado algunos elementos novedosos sobre el tema en el adelanto de una investigación biográfica que sería publicada en 1988, véase Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés Gabaudan. Madrid, Alianza, 1992.

⁶ G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 144.

⁷ Jean Pierre Cotten, *Heidegger*. París, Seuil, 1974, pp. 138-147.

contemporáneo, sobre todo en Francia, del problema filosófico de la posmodernidad.

El que Farías hubiera buscado al mercado parisino, antes que al alemán, para la primera edición de su libro, respondía al cálculo de que el caso Heidegger ha tenido desde 1947 mayores probabilidades de escándalo en Francia, pues en Alemania durante algún tiempo Heidegger dejó de dominar la escena filosófica y hasta llegó a ser considerado “un perro muerto”, según palabras del propio pensador de Friburgo. Así, creado el escándalo en Francia, aumentaban las probabilidades de llamar la atención y ser leído por el público germanoparlante.

Dado que el libro de Farías no aportó ningún dato sólido novedoso con respecto al compromiso de Heidegger con el nazismo, su contribución realmente original al tema consistió en presentar toda una serie de asociaciones espurias para “probar” que el meditador de la Selva Negra había sido un nazi prácticamente desde antes de nacer o, por lo menos, desde su más tierna infancia. Así, desde su niñez católica en el poblado suabo de Messkirch, pasando por una educación ultramontana en Constancia y Friburgo hasta llegar a la exposición de su existencialismo antimodernista y su identificación con la “revolución germana” en su calidad de rector de la Universidad de Friburgo en 1933, Heidegger, afirma Farías, desarrolló una cohesiva ideología nacionalista, xenófoba y autoritaria.⁸ Tan pronto surgió el nazismo, la ideología de la socialización política del niño Heidegger se enganchó e identificó con tal movimiento. Para “probar” tan aventurada tesis, Farías dedica un capítulo entero⁹ a la descripción de la admiración de toda una vida que Heidegger tuvo por un monje agustino del siglo XVII, Ulrich Megerle o Abraham de Santa Clara, representado por Farías como una especie de antigua encarnación de Hitler por su catolicismo antisemita y su chovinismo provinciano y autoritario. En los escritos de Heidegger, dedicados a Abraham de Santa Clara,¹⁰ se aborda fundamentalmente su mensaje místico sin tocar para nada sus posibles aspectos antisemitas o autoritarios. Sin embargo, Farías presenta datos históricos, probablemente ignorados por el propio Heidegger, para demostrar que el predicador vienés era en efecto un protonazi, y como Heidegger lo admiraba, se “demuestra” entonces que ya era nazi desde su adolescencia por su fervorosa devoción hacia los monjes “nazis” del siglo XVII. Farías refuerza su “brillante” descubrimiento al señalar que la tradición católica, antisemita, antieslava y neomedieval de la Alemania del sur constituye una variante del nacionalis-

⁸ V. Farías, *op. cit.*, pp. 27-74.

⁹ *Ibid.*, pp. 45-65.

¹⁰ Véase, por ejemplo, M. Heidegger, “Abraham a Sankta Clara”, en *Denkerfahrten*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 1-3.

mo germano que defendió a la vida aldeana, tanto de la modernización económica y cultural prusiana como de la contaminación extranjera. Ésta era la misma posición sostenida por Karl Lueger, alcalde vienés católico y antimodernista precursor de Hitler,¹¹ y puesto que él también utilizaba en sus discursos la retórica antisemita de Abraham de Santa Clara, Farías encuentra ahí la prueba asociativa, indiscutible e irrefutable, de cómo Lueger, Hitler y Heidegger constituyen una trinidad que se transfigura en la unidad nazi de la ideología de Abraham de Santa Clara.

Hechos, “descubrimientos” y asociaciones por el estilo llenan el libro de Farías, el cual parte de ciertas premisas presentadas en calidad de “indiscutibles” para llegar a conclusiones dignas del más vulgar de los sofismas. Entre esas premisas se encuentran las siguientes: todos los verdaderos nazis eran católicos, románticos y antimodernistas; el antisemitismo tenía siempre raíces católicas y se manifestaba sobre todo en Austria y el sur de Alemania desde la época de Abraham de Santa Clara. Luego entonces, como Heidegger era alemán del sur, católico, antimodernista y leía con devoción a Abraham de Santa Clara, se deduce de manera infalible que fue un nazi militante durante toda su vida.

En su calidad de paladín chileno del sofisma, Farías no pierde el tiempo en discutir “pequeñeces” históricas tales como la resistencia ultramontana a la ideología pangermana, o el orgullo romántico y francófilo de varios católicos románticos del sur frente al nacionalsocialismo alemán, ni la admiración que buena parte de los intelectuales del sur de Alemania —incluyendo a judíos como Hugo von Hofmannsthal— sentían por las obras de Abraham de Santa Clara.¹² Todo ello alteraría lo “impecable” de sus falaces asociaciones, pero con el método de investigación que Farías pone en práctica no es necesario preocuparse demasiado, ya que él mismo es capaz de fabricar toda la evidencia necesaria para “probar” de novedosas e inagotables maneras que Heidegger era un nazi desde niño, y *Sein und Zeit* una versión corregida y aumentada de *Mein Kampf*. Después de todo, Farías “demuestra” también las tendencias nazis de Heidegger porque en la Primera Guerra Mundial se adhirió al grupo de profesores y estudiantes que glorificaron a ese conflicto bélico como la “guerra de agresión” de Alemania.¹³ Existe, desde luego, el incómodo detalle de que destacados pensadores de origen judío como Georg Simmel, Max

¹¹ Véase el interesante estudio que al respecto elabora Carl E. Schorske en *Fin de Siécle Vienna. Politics and Culture*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1978, pp. 133-146.

¹² Véase al respecto, Werner Volke, *Hugo von Hofmannsthal*. Hamburgo, Rowohlt, 1967, p. 143.

¹³ V. Farías, *op. cit.*, pp. 68-70.

Scheler y Max Horkheimer fueron mucho más entusiastas que Heidegger en vociferar su patriotismo alemán entre 1914 y 1918,¹⁴ pero estas pequeñeces pueden dejarse a un lado para no enredar el hilo de Ariadna con el que Farías se propone demostrar que el minotauro Heidegger ya era nazi desde la Primera Guerra Mundial.

Además queda todavía en pie lo más jugoso del asunto: el uso por parte de Heidegger en sus discursos políticos, a partir de 1933, de términos tales como “servicio de trabajo”, “lucha”, “comunidad” y “pueblo” que también eran profusamente utilizados por otros nazis.¹⁵ Sin embargo, en esta cuestión surge el inconveniente de que varios especialistas, tanto de Alemania como de Francia, ya le habían ganado la “primicia” a Farías desde hacía más de un cuarto de siglo, por lo que él fue incapaz de aportar aquí algún dato sólido nuevo, lo cual no lo desalentó, ni mucho menos. Redoblando los recursos de su método de investigación, Farías “prueba” nuevamente, por medio de asociaciones en el estilo narrativo de “era de noche y sin embargo llovía”, que Heidegger fue un nazi empedernido porque publicaba artículos en revistas y periódicos en la Alemania de la década de los treinta en los que también publicaban otros nazis, incluso más descarados.¹⁶ De tal manera que si bien era difícil encontrar algo nuevo y más comprometedor de lo que ya se sabía escrito y publicado por Heidegger, a Farías le quedaba la posibilidad de llamar la atención hacia aspectos hasta entonces “inadvertidos”, tales como el vocabulario y los términos descaradamente nazis de otros autores que publicaban en las mismas revistas donde escribía el rector de Friburgo. Farías se regodea así en mascar y hacer mascar al pobre lector el discurso ramplón y desfachatado de esos otros nazis, quienes, aunque no tuvieron ninguna relación con Heidegger y mucho menos con su pensamiento, permiten a la sagaz investigación de Farías construir el vínculo entre Heidegger y el nazismo con la misma fatalidad de la creencia calvinista en la predestinación de los condenados. De cualquier manera, Farías pudo sentirse satisfecho por señalar el inaudito fenómeno de que en las revistas y periódicos alemanes del régimen totalitario establecido en Alemania a partir de 1933, había contribuciones y artículos nazis. Para quien no sea un especialista en el tema, quizá quede profundamen-

¹⁴ Véase, por ejemplo, Georg Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. Leipzig, Duncker & Humboldt, 1917; Helmut Gumnior y Rudolf Ringguth, *Horkheimer*. Hamburgo, Rowohlt, 1973, pp. 17 y 20, y Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1915. Para una crítica en castellano al fanatismo bélico de Scheler puede consultarse: José Ortega y Gasset, “El genio de la guerra y la guerra alemana”, en *El Espectador*, vol. II. Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp. 119-170.

¹⁵ V. Farías, *op. cit.*, pp. 105-228.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 112-117.

te impresionado con semejante “descubrimiento”, una de las aportaciones verdaderamente originales de Farías.

Investigaciones más serias y mucho mejor fundamentadas, como las de Jean-Michel Palmier, habían utilizado, en cambio, desde 1968, una amplia evidencia documental para probar cómo, a partir de la renuncia de Heidegger en 1934 al rectorado de Friburgo, había dejado de ser un miembro apreciado por los más radicales miembros del partido nazi.¹⁷

La negativa de Heidegger a permitir hogueras con libros de autores “prohibidos”, su asociación profesional y personal con autores judíos como Husserl, Marcuse, Hannah Arendt, Karl Löwith y Leo Strauss, su enorme popularidad entre estudiantes “izquierdistas” y judíos, además de sus reservas y silencio frente al movimiento nacionalsocialista a partir de 1935, lo habían convertido en un profesor muy sospechoso y difícilmente le granjeaban buenas anotaciones ante los ojos de los miembros más comprometidos del partido. Heidegger recibió, por consiguiente, fulminantes ataques personales por parte de rectores nazis disciplinados entre los que sobresalió Ernst Kriek, rector de la Universidad de Heidelberg, ataques que para 1944 se traducirían en la amenaza de retirarlo de la universidad, por ser “el profesor menos indispensable de todos” y enviarlo a un campo de trabajos forzados en el Rin.¹⁸ Frente a todos estos datos, publicados mucho antes de la aparición de su libro, Farías guarda un cauteloso silencio. Si acaso, explica que los opositores nazis de Heidegger cuestionaron su compatibilidad intelectual con el Tercer Reich porque dio su apoyo inicial a Ernst Rohm y el ala más izquierdista y vulgar del partido nazi.¹⁹ Después de la “noche de los cuchillos largos”, Heidegger se quedó sin padrinos en el partido, lo cual explicaría su distanciamiento con todo el movimiento nazi a partir de entonces. Las propuestas de Heidegger para la reforma educativa en 1933 y 1934 fueron vistas, probablemente con razón, como muestras de su megalomanía y pomposidad y no tanto en función de la admiración que reclamaba el culto a Hitler.

En todo caso, lo que ni el “genial” método asociativo de Farías pudo demostrar, pese a todos sus esfuerzos, fue el supuesto antisemitismo de Heidegger. Farías no menciona ni por asomo cómo las relaciones vitales más importantes para Heidegger en su desarrollo profesional, se habían dado precisamente con judíos. Husserl, su maestro y mentor, era judío; Hannah Arendt, brillante discípula que llegó a considerar a Heidegger “el rey secreto del pensamiento del siglo veinte”, y que además fue su amante, igualmente era judía; Herbert Marcuse, quien nunca negó su formación heideggeriana y escribió su

¹⁷ J.-M. Palmier, *op. cit.*, pp. 90-100.

¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹ V. Farías, *op. cit.*, p. 218.

tesis doctoral sobre la historicidad de Hegel bajo la supervisión de Heidegger, también pertenecía a esa comunidad, lo mismo que Leo Strauss. La primera tesis de doctorado asesorada por Heidegger en Marburgo, fue la de Karl Löwith y el filósofo que más respetaba Heidegger era Max Scheler, a quién dedicó su segundo libro, *Kant y el problema de la metafísica*. En mayo de 1989, la *Revista de Occidente*, fundada por Ortega y Gasset, publicó documentos que Heidegger, todavía como rector de Friburgo, había enviado a Ortega para pedirle protección para dos de sus alumnos judíos, entre los que se encontraba Karl Löwith.²⁰

Nada de esto minimiza el nefasto compromiso de Heidegger con el nazismo, pero contribuye a demostrar que la obra de Farías es tramposa y, en el mejor de los casos, derivativa y poco original. Es probable que Farías pronto se percatara que con el material a su disposición no podría encontrar nada que no hubiera sido dicho ya, al mismo tiempo que, quizá consciente de su limitación, se sintió incapaz de elaborar una verdadera crítica filosófica a Heidegger, por lo que decidió tomar el fácil camino del escándalo periodístico.

Ahora bien, si Heidegger hubiera sido de verdad un “perro muerto” en 1987, difícilmente un libro como el de Farías podría haber generado el menor interés. Exhibir el compromiso nazi, por ejemplo de Hans Freyer o Alexander Pfänder, auténticos “perros muertos” de la filosofía, resultaría hoy una tarea absurda y ociosa, si acaso de algún interés para el más recóndito y exagerado bizantinismo hermenéutico de la germanística especializada. Pero el caso de Heidegger es algo muy distinto. Para bien o para mal, Heidegger domina junto con Nietzsche a toda la producción filosófica de vanguardia en Francia desde hace varias décadas, al grado que se le ha evaluado ya como el principal “filósofo francés” de nuestra época. En efecto, según Rockmore:

Heidegger está ampliamente presente en las discusiones filosóficas de Alemania, y está todavía más presente en los Estados Unidos, pero sobre todo lo está en Francia, donde desde hace varias décadas ha fungido como el principal filósofo “francés”, por ser el maestro no abiertamente reconocido, pero no por ello menos omnipresente, cuyo pensamiento continúa configurando el horizonte del pensamiento filosófico francés.²¹

²⁰ Cf. “Heidegger y sus alumnos judíos. (Dos escritos inéditos a Ortega y Gasset)”, en *Revista de Occidente*, núm. 93. Trad. y notas de Jaime de Salas, mayo de 1989, pp. 103-107.

²¹ Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley, Universidad de California, 1997, p. 2; véase también, Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*. Londres, Routledge, 1995.

El posmodernismo de Foucault, Lyotard y Derrida, así como toda la corriente del desconstruccionismo se nutre, en efecto, de las raíces plantadas por el pensamiento de Heidegger y Nietzsche. Fue precisamente este posmodernismo el que difundió las implicaciones de la imposibilidad de tener un “discurso fundacional”, es decir, de cualquier intento teológico o secularizado para validar trascendentalmente las estructuras normativas. Para la tradición racionalista, ya fuera marxista o liberal, resultó vital emprender una campaña en contra de esta nueva forma de irracionalismo, pero, con excepción de Habermas y algunos neoweberianos, la mayoría de los racionalistas logocéntricos, fueran de la escuela marxista, de la filosofía analítica anglosajona, del normativismo kelseniano, o del iusnaturalismo tradicional, se encontraban poco preparados para afrontar el desafío del pensamiento posmodernista. Ahí donde los argumentos filosóficos fallaron, o resultaron estériles frente a un evasivo discurso irracionalista, las denuncias y acusaciones de carácter político parecieron tener éxito.

Al poner el dedo en la llaga de la innegable fundamentación en el pensamiento de Heidegger del posmodernismo, y del “desconstruccionismo” como su más deslumbrante modelo, resultó irresistible atacar a la base fundadora, es decir, a Heidegger, como intrínsecamente nazi con el propósito de desacreditar, no tan sólo al pensamiento heideggeriano en su conjunto, sino también a toda la dependiente filosofía francesa de vanguardia contemporánea como políticamente peligrosa. De esta manera, la demonización de Heidegger prometía convertirse en un genial golpe propagandístico con profundas implicaciones ideológicas en la lucha por el control y dominio de los centros mundiales de producción cultural. Desprestigiar a Heidegger significaba mucho más que un mero ajuste de cuentas con la historia de las ideas, significaba también, y de manera mucho más importante, socavar los cimientos más sólidos de la vanguardista filosofía francesa contemporánea y de sus sucursales desconstruccionistas de crítica literaria en Yale y Cambridge. Como esta “tradición” vanguardista se había ido refugiando cada vez más en la esfera de un esteticismo autónomo y monodológico, el ataque a Heidegger les tomó totalmente desprevenidos e indefensos en virtud de que su “nihilismo realizado”, su escepticismo hedonista, paralizante y conformista, los dejó castrados e incapacitados para sostener algún tipo de discusión en el terreno de la política y la historia.

Por otro lado, el golpe propagandístico contra el discurso posmodernista tenía serias deficiencias y debilidades: el elemento esencial de la ofensiva *no* es racionalmente demostrable y, por lo mismo, constituye un elemento que amenaza con quitarle sentido a toda la estrategia. No es posible demostrar de manera seria y racional ni la conexión *necesaria* entre la posición política nazi de Heidegger con su pensamiento filosófico, en especial el de la primera

etapa que incluye al *Sein und Zeit* de 1927, ni mucho menos la conexión del nazismo con el posmodernismo francés contemporáneo. En ambos casos la conexión es sumamente contingente. A pesar de sus defectos y limitaciones, las publicaciones de Habermas de hace una década tuvieron la virtud de mostrar cómo, al margen de esas conexiones espurias, es posible criticar tanto a Heidegger como al posmodernismo sobre bases intelectualmente serias, rigurosas y honestas.²²

En su introducción a la versión alemana del libelo de Farías, Habermas hacía notar así, con plena razón, que la obra global de Heidegger, pero en especial *Sein und Zeit*, “ocupa un lugar tan eminente en el pensamiento filosófico de nuestro siglo” que resulta aberrante suponer la posibilidad de desacreditar su contenido, después de más de medio siglo, por una apreciación de las posiciones políticas adoptadas por su autor. Incluso Habermas considera que si bien *después de 1929* puede detectarse en Heidegger una tendencia a revestir de ideología sus aportaciones teóricas, la riqueza y profundidad de *Sein und Zeit*, publicado en 1927, no se ven afectadas por ese lamentable deterioro ideológico.²³

Sin embargo, en *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en 1985, Habermas concluía su crítica a Heidegger mediante la afirmación de que “al atenerse a una mera inversión del patrón representado por la filosofía del sujeto, Heidegger permaneció prisionero de los planteamientos de la filosofía del sujeto”.²⁴ Con toda seguridad, ésta no constituye la mejor evaluación de la radical superación de la dualidad sujeto–objeto llevada a cabo por Heidegger mediante el descubrimiento de la categoría ontológica del “ser en el mundo”, y la recuperación antepredicativa de la verdad en los griegos como “desocultamiento” (*unverborgenheit*) y no como un mero juicio de adecuación entre las cosas y el intelecto. Tampoco hace justicia Habermas a cómo la crítica de Heidegger al racionalismo y al idealismo lo colocó en una posición, en el fondo mucho más radical que la de Marx, respecto a la afirmación de la primacía del ser sobre la conciencia. Pero, por lo menos, la crítica de Habermas se sitúa en un nivel intelectual más serio, riguroso y honesto, que el presentado en el lamentable libelo de Farías. Al final de su “Prólogo” a esta obra, Habermas ilustra la manera en que es posible criticar a Heidegger sin perder rigor y seriedad, al hacer notar la peligrosidad de un planteamiento que sitúa

²² Véase especialmente, Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989.

²³ Véase J. Habermas, “Heidegger. Obra y cosmovisión (prólogo a un libro de V. Farías)”, en *Textos y contextos*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Barcelona, Ariel, 1996, pp. 75–105.

²⁴ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 195.

el nivel más profundo de la captación del conocimiento no en una discusión teórico epistemológica, sino en el de una *revelación* prácticamente mística.²⁵

El gesto de Heidegger, según el cual puede existir un tipo de pensamiento más riguroso que el del pensar conceptual,²⁶ implica, en efecto, la pretensión de que algunos cuantos “privilegiados” tienen un acceso especial a la verdad, lo cual, supuestamente, les permite desligarse de la argumentación pública racional. Se asocian a este gesto la ruptura del nexo entre el pensamiento filosófico y el trabajo comunitario de la ciencia; el desarraigo enfático de lo extra cotidiano, respecto del suelo de la experiencia constituida por la práctica cotidiana de la comunicación, y la destrucción del respeto a otros que también pueden reivindicar para sí, en igualdad de circunstancias comunicativas, el acceso al conocimiento válido, cuando no a la verdad.

Mediante el fundamento eminentemente racionalista de la Teoría de la Acción Comunicativa, Habermas demuestra así la posibilidad de una crítica seria al pensamiento de Heidegger, sin caer en la simplista estrategia de desacreditarlo mediante un nexo tan espurio y contingente como el que supuestamente puede “encontrarse” entre su filosofía y la posición política adoptada durante el nazismo.²⁷ También sería posible criticar, con fundamento en la teoría sociológica de Max Weber, la interpretación de Heidegger sobre el significado del despliegue de la “técnica planetaria” en el desarrollo del racionalismo occidental, pero esto constituye ya otro tema, para un próximo artículo.

²⁵ J. Habermas, *Textos y contextos*, p. 103.

²⁶ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Alberto Wagner de Reyna. México, Ediciones Peña, 1998, p. 76.

²⁷ Es cierto que fue Karl Löwith quien dio inicio a este intento de descalificación espuria, pero sus razones para ello no están conectadas con el reciente embate contra los fundamentos del pensamiento posmodernista, véase Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. de Fernando Montero. Madrid, Rialp, 1956.

Apuntes para la comprensión de la hermenéutica en Heidegger

Paulina Rivero Weber

Las últimas décadas del siglo XX se encuentran marcadas por una nueva posibilidad no sólo para la filosofía, sino para muchas otras formas del conocimiento: la hermenéutica. Aún es muy pronto para saber si exageraríamos al hablar de una revolución en la historia del pensamiento a partir de la hermenéutica, pero sin lugar a dudas ésta ha transformado a la filosofía. Aunque los orígenes de la hermenéutica podrían muy bien remontarse siglos atrás tanto hacia la cultura judía como a la griega; como corriente del pensamiento contemporáneo encuentra un fuerte impulso en la filosofía de Martin Heidegger,¹ quien usa este concepto por vez primera en los cursos de Marburgo, alrededor de los años veintes.² A partir de su filosofía, la hermenéutica ha tomado diferentes direcciones, a veces incluso opuestas. Pero hoy por hoy queremos preguntarnos qué significado tiene la hermenéutica para el Heidegger de *Ser y tiempo*, y cuál es el papel y los alcances que ésta tiene en su obra posterior.

Ya desde sus inicios, como lo han demostrado los estudiosos de la obra heideggeriana previa a *Ser y tiempo*,³ la hermenéutica constituye el núcleo de

¹ Creo que los orígenes de la hermenéutica moderna, tendrían que remontarse más que a Heidegger, al Nietzsche de *La genealogía de la moral*, esto es, al método genealógico mismo, en la medida en que éste nos lleva a comprender la relación entre perspectiva, interpretación y verdad. Por su parte también Dilthey se refirió explícitamente a la hermenéutica entendiéndola como un método. Veremos cómo Heidegger da el viraje decisivo al considerarla no ya un método, sino un modo de ser humano, esto es: un componente ontológico.

² El curso en el cual usa por vez primera el término *hermenéutica*, y al que se refiere en su conversación con Tezuka Tomio, ha sido traducido al castellano por Jaime Aspiunza, bajo el título *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (curso del semestre de verano de 1923), Madrid, Alianza, 1999. Al respecto cf. Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías*. México, El Colegio de México/FCE, 1997, pp. 455-460.

³ Aclaremos tan solo que en el presente escrito no analizamos la obra previa a *El ser*

su pensamiento. Queda sin embargo una duda: ¿por qué después de esta obra, considerada por muchos como la fundamental de este pensador, no vuelve a aparecer la palabra “hermenéutica”? Es el propio Heidegger quien resalta este hecho en el diálogo con Tezuka Tomio, que tuvo lugar hacia finales de marzo de 1954, el cual hoy conocemos como “Un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquiridor”.⁴ Al no ser del todo clara la significación de la expresión “hermenéutica”, el pensador japonés pregunta por ella y por la razón para elegir esta palabra y no otra, así como por el posterior abandono de la misma. Como veremos, a lo largo del mencionado diálogo, Heidegger aclarará muchas de estas cuestiones, pero detengámonos un momento en el inicio del mismo. Heidegger comienza por aceptar que, en efecto, haber abandonado una posición anterior, pero no para cambiarla por otra, sino para continuar en el camino del pensar, lo cual —se nos dice— no necesariamente implica avanzar, sino simplemente permanecer en el camino, y *continuar pensando* lo que sigue, y también *lo que se pensó anteriormente*. Si hemos de hacerle caso a lo dicho, la hermenéutica heideggeriana no concluye necesariamente en *Ser y tiempo*, sino que continuó siendo pensada en la obra posterior. Tal vez —y esta es la tesis que queremos arriesgar aquí— es después de esta primera gran obra que la hermenéutica se *pone en marcha*, se *echa a andar*, independientemente de que se mencione o no su nombre. Tratemos de ver primeramente qué significa hermenéutica en *Ser y tiempo*, para poder ver después qué de ello encontramos en la obra posterior.

Ya desde el parágrafo 7 de la obra se nos dice que la fenomenología de la existencia humana tiene carácter hermenéutico. Pero es realmente en los parágrafos 31 y 32 de *El ser y el tiempo* en donde Heidegger apuntala las bases de su filosofía hermenéutica, al hacer del “comprender interpretativo” el núcleo central de la existencia humana. ¿En qué consiste este comprender al que se refiere Heidegger? No es una forma de conocimiento entre otras: es el modo de ser más originario o básico que nos remite a una cierta habilidad primaria propia de nuestra existencia, la cual consiste, podríamos decir, en la capacidad de vivir en el mundo cotidianamente estando a la altura de las circunstancias, esto es: de poder tratar diestramente con él. Se trata pues de una

y *el tiempo*, sino precisamente partimos de este libro para cuestionarnos qué pasa con la hermenéutica en algunas de sus obras posteriores.

⁴ Existe traducción al español en *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. (Colección Odós). Entre los trabajos que destacan para el estudio de este diálogo cabe mencionar, entre otros, el de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Weg und Methode: zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Existe traducción al inglés en *Critical Heidegger*. Londres-Nueva York, Routledge, 1996. Otro texto muy recomendable para este mismo respecto es el de Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on his Work*. Londres, Routledge, 1996.

comprensión primaria, originaria, que es inherente a nuestras muy variadas formas de existir y de interpretar el mundo. De ahí que Heidegger distinga entre el comprender (*Verstehen*) y el interpretar (*Auslegung*). El comprender que desde esta óptica es siempre un comprender afectivo básico, es el fundamento de toda interpretación posible: sólo porque comprendemos, podemos interpretar o pensar en general. La interpretación y su posible explicitación son momentos derivados del comprender básico: “La interpretación —dice Heidegger— se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella”.⁵

Vemos, pues, que en lugar de ubicar el conocimiento como algo primario y la comprensión como algo derivado, se nos invita aquí a invertir la fórmula. Lo derivado es la interpretación; lo primario, básico, originario es la comprensión. *Comprendemos* por el sólo hecho de ser en el mundo: *comprendemos* porque nuestra forma de ser en el mundo, nuestra estancia en el mundo, consiste en eso: en comprender el mundo en que vivimos de una manera preteórica. La clave está por supuesto en la expresión “ser en el mundo”. Completamente cercano en esto a Husserl, Heidegger considera que el mero hecho de ser en el mundo implica tener una cierta intimidad con el mundo. Y por supuesto que no se trata de una reelaboración de la dualidad sujeto-objeto, ya que el individuo y el mundo constituyen un fenómeno dotado de unidad. De ahí que esta propuesta rompa con la manera tradicional de entender los problemas del conocimiento. Durante siglos éstos se enmarcaron de una manera u otra, en la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto a conocer, quedando el mundo dividido entre la realidad exterior que se pretende conocer y el sujeto separado de ésta. Para Kant era un “escándalo de la filosofía y de la sana razón humana” el hecho de que aún faltara una prueba contundente de “la existencia de las cosas fuera de nosotros”.⁶ Mas el escándalo de la filosofía, responderá Heidegger, “no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba, sino *en que se esperen y se intenten sin cesar pruebas similares*”.⁷ Y es un escándalo porque hemos aceptado desde siempre comenzar por romper, por rasgar en dos la totalidad, para luego buscar la manera de comunicar las dos partes que de entrada hemos separado.⁸

⁵ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, parágrafo 32, p. 148; M. H., *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1971, p. 166; p. 172 de la traducción de Rivera para la Editorial Universitaria de Chile.

⁶ Palabras de la *Crítica de la razón pura* que Heidegger cita en *El ser y el tiempo*, parágrafo 43a.

⁷ *Idem*.

⁸ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, parágrafo 44a, ed. de Max Niemeyer, p. 217; ed. de FCE, pp. 237-238; ed. de la Editorial Universitaria de Chile, p. 237.

La hermenéutica heideggeriana propone un modelo alternativo al tradicional esquema “sujeto-objeto”: considera que ese modelo y su vocabulario no son necesariamente el único punto de arranque posible para la filosofía. Ésta había intentado ofrecer no solamente una definición del conocimiento, sino también un rendir cuentas de cómo aquel que conoce está conectado con lo que se conoce. De ahí que podemos decir que para Heidegger la filosofía tradicional comienza asumiendo una desconexión ontológica básica entre una sustancia mental y una sustancia física exterior, que da lugar a una desconexión entre el sujeto y el objeto, entre la subjetividad y la objetividad. Para Descartes será necesario buscar, posteriormente al establecimiento de esta ruptura, instancias epistemológicas de conexión que no puedan presentar dudas, por ejemplo, el conocimiento de la existencia de un sujeto pensante.

La estrategia heideggeriana implica un giro de 180 grados. Consiste en ver al ser que somos como un ser que se encuentra ya en una conexión ontológica básica con el mundo, la cual garantiza un cierto contacto epistemológico con el mismo. Ser en el mundo implica tener ya una cierta continuidad con él, un cierto contacto, o como ya dijimos, una cierta intimidad con ese mundo en el cual se está. Todo esto sugiere que lo que necesita ser explicado no es la conexión entre el sujeto y el objeto, ya que no existe un sujeto separado de los objetos, sino esa estructura unitaria de “ser en el mundo”. Como lo ha visto David Couzens,⁹ lo que en dado caso requiere explicación es la desconexión de esa unidad. Momentos de desconexión obviamente suceden y suceden frecuentemente, por ejemplo, cuando los seres humanos cometemos errores no sólo cognitivos sino prácticos.

Esa conexión o unidad básica entre el ser que somos y el mundo es el resultado de concebir la existencia humana y el mundo como integrantes de un círculo. David Couzens¹⁰ llega a considerar que Heidegger extiende el tradicional círculo hermenéutico del texto y su lectura hasta el más primordial nivel de un círculo hermenéutico entre la existencia humana y el mundo: porque somos en el mundo, estamos de hecho ya en contacto con él, y por eso nuestra forma de ser en el mundo consiste ya en comprender. Podemos decir esto en palabras del propio Heidegger; la existencia humana “tiene una estructura ontológica circular”.¹¹ Pero nos preguntamos: ¿este comprender, y esta estructura circular, implican sólo una estructura del ser humano, o implican también contenidos previos de comprensión? Tal vez podríamos

⁹ David Couzens, “Heidegger and the Hermeneutic Turn”, en Charles Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1993, pp. 170-194.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, párrafo 32.

decir que, en tanto se trata de una estructura, existen también contenidos previos de comprensión: pues es por esta capacidad de comprender de manera previa, que toda interpretación y todo conocimiento se mueven dentro de esa estructura previa. En otras palabras, siempre tendremos pre-juicios al conocer, pues la interpretación se mueve dentro de lo comprendido y se alimenta de ello. Este círculo, que el mismo Heidegger llamará en *Ser y tiempo* no “círculo hermenéutico”, sino *circulus vitiosus*, no es de hecho propuesto como un mero círculo vicioso: verlo así sería no entender de raíz el comprender humano. Quien en los prejuicios de este círculo vea un defecto, no comprende que de hecho *en este círculo* se alberga la “positiva posibilidad de conocer en la forma más original”. Porque si asumimos la inevitabilidad de estos pre-juicios, podemos lograr de una manera genuina no guiarnos por prejuicios populares, sino acercarnos un poco más a las propias cosas que queremos pensar por cuenta propia. Para ello es necesario que la interpretación comprenda que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el tener, el ver y el concebir previos, para desenvolverse todo partiendo de las cosas mismas.¹²

Esto es: de cualquier manera habrá una estructura circular y por lo mismo habrá juicios previos o prejuicios. Pero estos prejuicios pueden venir dictados de conceptos populares no cuestionados, o se puede hacer el esfuerzo de acercarse a las cosas mismas, a los asuntos mismos. Cuando los prejuicios no vienen dictados por las concepciones populares que Heidegger ha llamado el ámbito del “uno” o del “se” —en donde *uno* actúa como *se* actúa, o *uno* piensa como *se* piensa— es porque se ha hecho el esfuerzo de ir a las cosas mismas desde una perspectiva propia. Hemos pues llegado a un primer sentido de la hermenéutica heideggeriana: la hermenéutica como estructura de comprensión interpretativa, como estructura ontológica del ser que somos. En ese sentido el análisis heideggeriano de la existencia humana como “ser en el mundo” cambia nuestra forma de entender la comprensión, de un fenómeno derivado, a un rasgo central, o más que eso, la comprensión y la interpretación llegan a ser *el núcleo mismo* de la experiencia humana.¹³

Y, sin embargo, en el mencionado diálogo sobre el lenguaje con Tezuka Tomio, Heidegger dice explícitamente que hermenéutica no quiere decir solamente interpretación, sino que va más profundamente que eso, y nos remite al *escuchar* y al *dar un mensaje*. Como lo ha visto Friedrich-Wilhelm von Herrmann,¹⁴ este diálogo es de suma importancia para el esclarecimiento del significado de la hermenéutica en Heidegger. En el mencionado diálogo ve-

¹² *Idem.*

¹³ Cf. D. Couzens, “Heidegger and the Hermeneutic Turn”, en *op. cit.*

¹⁴ Cf. F.-W. von Herrmann, *op. cit.*

mos en efecto que aunque la expresión “hermenéutica” la encuentra por vez primera en sus estudios de teología, viene a él de un lugar más lejano: de Grecia. Para Heidegger, el uso griego de la expresión *hermeneueîn*, va a ser fundamental. Recordemos que el *hermenêus* griego era el intérprete o traductor. De ahí Hermes, el *hermenêus* entre los dioses y la humanidad. Pero el *hermenêus* hace algo más que el mero hecho de interpretar o traducir. Como lo vio Platón en el *Ión* –diálogo caro a Heidegger– el *hermenêus* es un ser inspirado, es un ser movido por una fuerza que metafóricamente puede ser comparada con la fuerza de un imán. Éste no sólo atrae un objeto, sino que puede hacer que ese mismo objeto atraiga a otros más; nosotros diríamos: un imán es capaz de imantar a otros objetos. De manera similar, para el Platón del *Ión*, aquel que es inspirado lo que hace es *escuchar* y a la vez atraer a otros al *transmitir* lo que escucha; es a la vez *el escucha y el portador de mensajes*. Y gracias a ello puede formar –dice Platón– una cadena en la cual unos penden de otros, como sucede con la fuerza del imán. Y este *hermeneueîn* es, tanto para el Platón del *Ión* como para Heidegger, el poeta, digámoslo mejor con palabras más bellas, que son las de Platón:

[...] es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia [...] Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas [...] sino por una predisposición divina [...]¹⁵

Tanto para el Platón del *Ión* como para Heidegger, la labor del *hermenêus* no nos habla de una actividad racional, sino de una forma pre-teórica de conocimiento. Para Platón el *hermenêus* escucha a la musa o a los dioses. Para Heidegger, escucha al ser. Y sin embargo –se nos dice–, hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser. Ya no escuchamos más a los dioses, como los antiguos inspirados, y aún no somos capaces de escuchar qué significado tiene el hecho de que algo sea y no simplemente nada, esto es, el significado de la existencia en general. No podemos más pertenecer a religiones teístas después de todas las muertes de dios y de los dioses, y aún no somos capaces de comprender el significado de una religiosidad atea que atienda al llamado del ser. Un ateísmo religioso que no contraponga necesariamente lo sagrado a lo profano, sino que sea capaz de *encontrar lo sagrado en aquello que erróneamente se ha considerado lo profano*. Y por esta incapacidad de escuchar al ser, tampoco hay lugar alguno para la com-

¹⁵ Platón, *Ión*. Trad. de Emilio Lledó. Madrid, Gredos, 1993, vol. I, 534b, pp. 243-270.

preensión de lo que significa la existencia. ¿Pero qué es esto de escuchar al ser?, ¿es mística? ¿es un llamado mesiánico? O peor aún, ¿es el llamado de un filósofo que se cree profeta?

Cuando Heidegger habla de atender al llamado del ser se refiere al hecho de que no podemos comprender lo que significa que exista algo —y no simplemente que no exista nada— si no nos detenemos ante ciertas cuestiones fundamentales. Y por no detenernos en ellas, hemos llegado a relacionarnos con el mundo profanamente. Hemos optado por habitar un mundo para el cual nada es sagrado, y por lo mismo todo lo que existe pareciera que está ahí como algo a nuestra disposición para ser explotado, almacenado, consumido y depauperado, como lo hace ver en su análisis de lo *Ge-stell*.¹⁶ En un bosquejo muy general del mundo en que vivimos, parafraseando al autor de *Introducción a la metafísica*, resulta evidente que para nosotros ni la vida humana ni la vida en general es sagrada, el aire tampoco lo es, ni el agua, ni los bosques, ni la tierra. Hemos explotado hasta el último rincón del planeta. El avance tecnológico ha puesto a nuestro alcance de manera instantánea todo acontecimiento, y no por ello vivimos más comunicados, si por comunicación entendemos algo más que la mera información. En cuanto a los intereses que mueven al mundo actual, así como boxeadores y similares son los grandes hombres de un pueblo, de la misma manera el dinero, el éxito personal, u otras deidades menores pueden ocupar fácilmente el sitio vacío de Dios. La desvalorización subsiguiente de la sabiduría nos lleva a un mundo en el cual se tiene por un triunfo digno no la fuerza de la decisión serena y meditada de los sabios, sino las cifras de cientos, miles o millones en asambleas populares: poco importa la sabiduría o la capacidad para gobernar, lo que importa es la habilidad que cada quien tenga para vender su imagen a las mayorías. En pocas palabras, hemos perdido el rumbo. Y según nuestro pensador aún ahora “...como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”.¹⁷ Y en efecto, ¿para qué la existencia?, ¿hacia dónde la llevamos?, ¿cuál es su sentido?

Heidegger no ofrece respuestas concretas a estas preguntas, pero sí nos recuerda la importancia de las mismas, y nos invita a mantenerlas vivas por medio de la escucha y el diálogo, y por lo mismo por medio del silencio y de

¹⁶ Lo *Ge-stell*, concepto fundamental de la filosofía de Heidegger, se ha traducido como “estructura de emplazamiento” en la medida en que implica emplazar a la naturaleza a dar más de lo que puede por sí, para almacenarle y disponer de ella en el momento en que se considere necesario.

¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Max Niemeyer, 1976, pp. 28-29; M. H., *Introducción a la metafísica*. Trad. de Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa, p. 42.

la palabra. Escuchar es ante todo guardar silencio ante el llamado del ser, de la vida, de todo lo que es. Pero no cualquiera guarda silencio; sólo puede guardarlo quien tiene algo que decir, y por lo mismo mutismo y silencio no son equivalentes. Quien enmudece no necesariamente escucha, quien guarda silencio, lo hace para escuchar, no para enmudecer. Al igual que para Heráclito, para el pensador de la Selva Negra todo se armoniza, todo es uno, y los *hermenéus* serán aquellos que desde sus diferentes perspectivas sean capaces de mantenerse a la escucha y de transmitir lo escuchado por medio de un mensaje.

Para el Heidegger de *El origen de la obra de arte*, tanto el pensador como el artista en general —ya sea poeta o pintor— puede cumplir con esta función. En estos tiempos de penuria, el *hermenéus* sigue siendo ante todo aquel que es capaz de prestar oído a un mensaje, al mensaje de qué significa “ser”, qué significa que algo “sea”. Los poetas, los artistas y los pensadores son los seres que están a la mitad del camino, son los eslabones en la gran cadena del ser. Son los *hermenéus* que en estos tiempos de penuria, tardíos para los dioses y tempranos para el ser, semejan, en palabras de Hölderlin, “a los sagrados sacerdotes del dios del vino, que de tierra en tierra peregrinan en la noche sagrada”.¹⁸ Ellos cobijan un mensaje a transmitir. Y al hacerlo guardan el sentido de lo sagrado mientras llega el tiempo de una humanidad capaz de comprender el llamado del ser. Pero el “puesto extraordinario” entre todas estas expresiones artísticas lo tiene, según Heidegger, el poeta. Porque la palabra poética es para este pensador no sólo una forma de conocimiento, sino *la forma fundadora* de todo conocimiento posible. La poesía, como *póiesis* que es, es obra porque es palabra esencial, y “...cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo”.¹⁹ En ese sentido la poesía es la forma más elevada, más sublime de hablar; la poesía es el habla de la cual deriva toda otra forma posible de hablar. La poesía funda, y por lo mismo consagra y glorifica. Y aquí para Heidegger “consagrar significa sacralizar” en el sentido de que por medio del poema, o de la obra de arte, “lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a ocupar la apertura de su presencia”.²⁰

Existe pues una relación entre el arte —en particular la poesía— y lo sagrado. La poesía no es una forma de hablar derivada a la cual llega un pueblo que

¹⁸ Cf. Hölderlin, “Pan y vino”, en *Las grandes elegías*. Ed. bilingüe. Barcelona, Ediciones 29, 1977, p. 161. Las ideas expuestas en este poema son retomadas por Heidegger en más de una ocasión.

¹⁹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwekes*. Fráncfort, Vittorio Klostermann, p. 29; M. H. *Arte y poesía*. Trad. de Samuel Ramos. México, FCE, p. 73; p. 36 de la traducción de Cortés y Leyte para Alianza Editorial.

²⁰ *Idem*.

ha accedido a una etapa superior en el camino de su culturización. No es tampoco una manera adornada o agradable de decir las cosas. Hacer poesía es situarse en una experiencia originaria frente a la vida y dar nombre a las cosas, nombrar, y no simplemente repetir. Porque dar nombre no es repetir, sino fundar. Y al fundar, nuevamente podemos decirlo, delimitamos lo sagrado y lo profano, lo grande y lo pequeño, lo que es y lo que no es.

En esta relación hermenéutica se encuentra por un lado la disposición del poeta, y por el otro la del receptor. El arte, particularmente la poesía, ofrece una “impulsión”, que nos lleva a salir de la mirada cotidiana para reinterpretar de una manera diferente y original lo que anteriormente habíamos mirado sin ver. El arte puede ayudar, puede provocar una experiencia “originaria”, que nos muestre, nos desoculte algo aún no visto. Y también el pensamiento reflexivo puede impulsionarnos a una experiencia de este tipo. Así, en *Construir, habitar, pensar*, es la reflexión sobre un puente —y no la contemplación de un puente de Monet— lo que lleva a Heidegger a encontrar el sentido de lo sagrado. O, en la conferencia sobre *La cosa*, es una sencilla y cotidiana jarra de agua, y no una representación artística de ella, la que le lleva a pensar en la Cuaternidad, el sitio en donde se reúnen cielo y tierra, mortales y divinos.

Existe pues una impulsión que nos lleva en efecto a comprender lo que la cosa es; nos conduce a un mirar hermenéutico en el cual somos capaces de ver lo que otros no pueden, o lo que nosotros mismos en circunstancias habituales y cotidianas no podemos ver. El arte es sólo un camino posible, el pensar reflexivo y meditativo es otro más. Los caminos del pensar heideggeriano son en ese sentido un ejemplo y una puesta en marcha de una nueva forma de filosofar que se ha llamado “hermenéutica”, que conlleva una nueva concepción de la verdad que ha revolucionado la historia del pensamiento occidental. Para esta filosofía más que “verdades absolutas” hay interpretaciones parciales y fragmentadas, que no por ser tales pierden su carácter auténtico y vinculante. Podríamos decir que la verdad, tanto para Heidegger como para Aristóteles “nadie puede alcanzarla dignamente, y nadie yerra por completo”.²¹ Y por supuesto, en la medida en que comprendamos que no hay verdades absolutas, seremos más capaces de guardar silencio y escuchar las verdades de los otros. Y seremos por lo mismo más capaces de comprender que las diferentes perspectivas de la verdad enriquecen la perspectiva propia: parafraseando a la poeta Emily Dickinson, mientras más multipliquemos los muelles, mayor será nuestra comprensión del mar.²²

²¹ Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe. Madrid, Gredos, 1990, libro II (A elatton) 993b 30, pp. 84-85.

²² En el original se lee “multiplicar los muelles no disminuye el mar”. Cf. Emily Dickinson, *Collected Poems*. Filadelfia, Running Press, 1991.

Técnica y ontología: la perspectiva heideggeriana¹

Greta Rivara Kamaji

La reflexión heideggeriana sobre la técnica no sólo constituye una de las más significativas en su línea, la ontología, sino que en muchos sentidos ha marcado una veta de reflexión que se ha insertado dentro de la llamada “filosofía de la tecnología”, y además, podríamos afirmar que sus reflexiones al respecto continúan hoy siendo un paradigma vigente y un punto de partida pertinente para pensar filosóficamente la técnica, fundamentalmente desde la ontología.

Varios son los textos heideggerianos en los que se explicita de manera significativa el tema de la técnica,² entre ellos nos centraremos sólo en dos que consideramos paradigmáticos: “La época de la imagen del mundo” y “La pregunta por la técnica”.³

“La época de la imagen del mundo”, originalmente una conferencia que Heidegger dictó en 1938, constituye uno de los más sugerentes cuestionamientos sobre la modernidad que ha dado la filosofía en las últimas décadas.

¹ Desde luego no abarcaremos en este ensayo la totalidad del tema. Pretendemos únicamente subrayar algunos elementos que consideramos centrales para la discusión del tema, pero de ninguna manera se trata de un análisis exhaustivo, ya que desbordaría los límites y las intenciones que nos hemos propuesto para este ensayo.

² Nos referimos fundamentalmente a las conferencias que Heidegger dictó como parte del ciclo “Einblick in das, was ist” que se llevó a cabo en Bremen en 1949, estas son: *Die Kehre, Die Gefahr, Das Gestell y Das Ding*. *Das Gestell* fue pronunciada por Heidegger nuevamente en 1953 bajo el título *Die Frage nach der Technik*. Entre otros textos al respecto del tema podemos mencionar *Bauen Wohnen Denken* que junto con *Das Ding y Die Frage nach der Technik* se encuentran en el volumen Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

³ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1997, y M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. (Col. Odós)

¿Cuál es la modernidad que a Heidegger le interesa o qué fenómenos de la modernidad son los que le preocupan de una manera fundamental? ¿Qué lee en la modernidad de manera que de su lectura brota el tema de la técnica como problema y la preocupación por su despliegue y su devenir? ¿Cómo inserta Heidegger sus preocupaciones ontológicas —clave y línea de todo su pensamiento— en una reflexión sobre la modernidad y la técnica moderna que según él alcanzan nuestros días?

Recordemos que la modernidad le interesa fundamentalmente por lo que Heidegger denomina historia del ser, como experiencia del ser, como modo de relación con el mundo que devela, en última instancia, una de las expresiones más significativas de la metafísica como historia del olvido del ser en favor del ente.

Por ello, en el texto heideggeriano impera, en primera instancia, una consideración sobre la modernidad filosófica desde Descartes y Kant, hasta Hegel y Nietzsche, no sin pasar por un constante diálogo con toda la tradición por él llamada metafísica, diálogo que atraviesa toda su obra.

En el texto mencionado, Heidegger comienza preguntándose por la manera en la que se despliega el ser del hombre y de su mundo dentro de lo que él llama “la época de la imagen del mundo”, es decir, la modernidad; expresión que asigna, según nuestro autor, una de las maneras en que la metafísica misma se ha mostrado y ha configurado al mundo.

Es desde esta perspectiva que Heidegger se pregunta ¿qué es eso, la modernidad? Desde luego, no le interesa primariamente como un momento en la historia de occidente o como un fenómeno social, sino fundamentalmente como historia del ser, ya que la reflexión surge desde su interés ontológico.

Una de las ideas fundamentales que según Heidegger rige toda la modernidad es la idea del progreso técnico y científico que recae justo en una muy fehaciente confianza en el futuro, basada a su vez en una concepción exclusivamente lineal del tiempo y de la historia.

Una confianza y una fe básicas estaban detrás de todo esto: el humanismo que sostenía los engranajes de la modernidad y su apuesta básica en el porvenir y en las posibilidades emancipatorias del hombre, así como su dominio de la naturaleza; asentado todo ello en un profundo culto a la razón. ¿De qué tipo de racionalidad está hablando Heidegger? ¿Cuál es la especificidad que ve en la racionalidad moderna y que constituye la mayor fe de la época y sobre la cual se asientan las concepciones del hombre y del mundo?

Una racionalidad que descansa y se asegura a sí misma en los exitosos eventos de las ciencias físico-matemáticas, que de acuerdo con Heidegger, promueven como nunca antes un creciente afán de dominio que llegaría a su paroxismo máximo con el puesto central que se da el hombre en la modernidad; éste se coloca como amo y señor del universo, lugar que se otorga a

partir de la consolidación de su ser entendido como exclusivamente racional. La categoría moderna de sujeto traduce para Heidegger esta experiencia.⁴

El hombre se convierte en sujeto teórico, es decir, en aquel ente que se encuentra en el mundo para conocerlo, para dominarlo, para controlarlo, él es la sede única de toda certeza y toda evidencia; a su voluntad y a su racionalidad se reduce la totalidad de la existencia; amo y señor, déspota del ente a partir del cual todo se explica y todo se entiende. El mundo no es más un mundo sino que es el objeto al cual se enfrenta el sujeto; el mundo como objeto es ahora lo representado a la racionalidad del sujeto. Es por eso que el mundo se convierte en imagen, como afirma Heidegger en el título mismo de su texto.

La dimensión global de la llamada “tecnociencia” implica para Heidegger de manera inédita y por ello inaugural en la modernidad una alianza, una conjunción entre ciencia y técnica; ahora unidas precisamente por las ciencias físico-matemáticas.

La especificidad se debe ahora al hecho de que el conocimiento del mundo se convertía, según Heidegger, en investigación y la particularidad de esto radicaría precisamente en que se podía ya trabajar sobre fenómenos previamente no sólo controlados sino producidos y generados experimentalmente.

Una idea es lo que para Heidegger no sólo está fundando este estado de cosas sino produciéndolo simultáneamente; la creencia en que toda investigación, todo conocimiento, debe estar destinado a producir resultados de manera no sólo concreta y palpable sino de manera inmediata y ello porque la razón que opera detrás es precisamente una razón operatoria, eficaz, aquella que calcula, que mide, que puede controlar al mundo, el cual ha convertido en una totalidad sistemática reductible al cálculo y a la mensura.

Es en este sentido que Heidegger afirma que la singularidad y novedad de la manera en que se investiga y se increpa al mundo a ser investigado, no radica necesariamente en la creación y generación de métodos precisos y adecuados, sino fundamentalmente en el hecho de que previamente se calcula, se acota aquello que se necesita investigar; esquema en el cual el mismo método o la misma manera de proceder está ya predeterminada. Es decir, se prefigura

⁴ Recordemos que en la modernidad la idea del sujeto designa fundamentalmente el “yo” del hombre. Para Heidegger, la palabra latina *subjectum* que traducía de alguna manera la palabra griega *υποκειμενον*, y que en cierto sentido señalaba el carácter de fundamento que sostiene los caracteres accidentales de las propiedades del ente, transforma radicalmente su significado en la idea del sujeto de la filosofía moderna, un *subjectum* que se reduce a ser la sustancia no ya de un ente u otro sino fundamentalmente el “yo” del hombre. Al respecto, *cf.* M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *op. cit.*

lo que se mira antes de verlo, de modo tal que la correspondencia de lo investigado con aquella predeterminación es lo que constituye a su vez la validez de la investigación, esto es, su programación con carácter apriorístico.

Con todo esto, se da entonces para Heidegger un cambio radical en nuestra manera de percibir la naturaleza; ésta se convierte en objeto y se torna a su vez un sistema perfectamente encuadrable y controlable, un sistema cerrado en el cual nada escapa a los presupuestos de la teoría; de ello resultan las nociones de rigor y exactitud en las cuales la investigación puede y debe ajustarse a la realidad investigada que de hecho, como decíamos, ha sido previamente pre-escrita, proscrita.

Las preguntas heideggerianas con respecto a tal fenómeno, el de la tecnociencia moderna, serían en rigor ¿qué idea del ente está en la base de tales concepciones?, ¿qué relación con el mundo implican tales concepciones?, ¿qué relación, en última instancia, se da con el ser a partir de todo ello? ¿Cómo modifica esto nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos? Y más aún ¿cuál es la esencia de esa relación?

El mundo se revela, según Heidegger, como disponibilidad. La nueva investigación se aproxima a las cosas para disponer de ellas, las representa con el fin de poder medirlas y calcularlas lo cual implica también dominación.

Que el ente se deleve en la modernidad como disponibilidad quiere decir que se deleva como objetividad y la certeza de la representación se llama ahora verdad. La totalidad del ente se reduce a ser objeto de la representación de un sujeto enteramente racional y debido a ello es la sede de las evidencias y de las verdades.

La metafísica cartesiana constituye según Heidegger la expresión de tal modelo: el de la conversión del hombre en sujeto racional y la del mundo en objeto representado a tal sujeto; operación a partir de la cual la totalidad no sólo es susceptible de ser explicada sino dominada por ese sujeto, ya que todo se reduce a las representaciones que él se haga.

Este proceso manifiesta para Heidegger el ser mismo de la modernidad y la tecnociencia moderna. Ahora bien, con ello afirma que el ser de la modernidad no es algo técnico, no es un evento de la técnica. La esencia de la técnica se relaciona con el olvido del ser en favor del ente. Vamos entonces a *La pregunta por la técnica* o más bien a la pregunta por la esencia de la técnica que, según Heidegger, lejos de estar fuera de la metafísica es en última instancia su culminación misma.

La esencia de la técnica muestra una determinada manera de develarse la realidad en la cual la totalidad del ente aparece en su máxima reducción a objeto y Heidegger agrega que ahí se incluye por supuesto el hombre. En el imperio del ente, del objeto, de la cosa cognoscible, lo que se oculta es el ser y fundamentalmente el ser del hombre. Aquí radica para Heidegger el peligro

de la técnica y no en los objetos técnicos; esto es, que el ser del hombre se reduce a ser un objeto más de la explotación, del cálculo, un ente aprovechable, controlable y aun producido.

Si la técnica solicita de la naturaleza, del mundo, cada vez más, cada vez más recursos y conocimientos, en el caso del hombre es su ser mismo el que es solicitado por la técnica a convertirse en objeto. Se le solicita algo a cambio, que según Heidegger, es su propia humanidad, su diferencia ontológica para reducirlo a cosa y sólo a cosa.

Es a esto a lo que se refiere Heidegger cuando dice que la esencia de la técnica no es nada técnico, que su despliegue y mostración no es nada técnico y es justo ahí donde radica su peligro, su gravedad; es entonces, el alcance ontológico de tal composición del mundo lo que le preocupa a Heidegger. Es la técnica en tanto un modo de desvelarse el ser. ¿Cuál es ese modo de acaecimiento?

En la descripción heideggeriana observamos un dato significativo: el hecho de que la naturaleza es dispuesta y solicitada por la técnica, que es puesta ahí para poder disponer de ella. Este disponer tiene para Heidegger dos implicaciones importantes: que se torna por un lado en un provocar y por otro en un exigir.

Una vez que se ha convertido a la naturaleza en el objeto del que un sujeto dispone a modo de totalidad calculable, se puede además de disponer de ella, provocarla y exigirle que libere sus recursos y que lo haga además de manera incesante, insaciable, con lo cual a su vez se la tiene a entera y a completa disposición.

Ahora bien, ¿qué sucede con el ser del hombre y por qué ahí se encuentra para Heidegger el peligro? ¿Cómo se altera o se modifica el ser del hombre en tal relación?

Habíamos señalado, siguiendo a Heidegger, que el hombre en la modernidad se había dispuesto a sí mismo como sujeto, necesitaba constituirse en sujeto para representarse al mundo como objeto y racionalizarlo, pero no sólo eso sino que ese sujeto que conoce, que es el sitio de acaecimiento de toda certeza, él mismo ha de producirse como el que demanda incesantemente de la naturaleza, ya que es él el que exige, el que provoca. Se obliga a sí mismo a convertirse en el eterno solicitante de la naturaleza con el fin de disponer de ella, de provocarla. Para Heidegger la importancia de ello radica en que el hombre al provocar a la naturaleza se provoca a sí mismo, solicitando de ella, se solicita a sí mismo y altera su ser al convertirse en el ente que solicita de sí mismo el convertirse en disponente y demandante.

Lo que sucede aquí, según Heidegger, es que si el hombre había solicitado y exigido es él ahora el que es solicitado y exigido entrando a formar parte de un círculo y una relación que ya no puede controlar, él es ahora quien es

controlado por la técnica, demandado, provocado a comportarse siempre como solicitante y en ello es ya solicitado. Él mismo no escapa a su propia demanda, a su propia solicitud, a su propia violentación; tras violentar a la naturaleza procede a violentar su ser para exigir y arrancar de él un modo de ser, exigido por un estado de cosas que él mismo ha fundado; es él quien está a disposición de lo que había generado para disponer de todo lo demás.

Si la naturaleza había adquirido el papel de “fondo fijo acumulado” como le llama Heidegger, es decir, como disponibilidad, es el hombre también quien entra a formar parte de ese fondo.

Este modo de acaecimiento del ser es llamado por Heidegger la época de lo *Gestell* que, en última instancia, expresa ese disponer por parte del hombre que lo dispone a él a seguir disponiendo, demandando y exigiendo.

En esta exigencia, según Heidegger, lo que se le pide al hombre, y ahí está el peligro, es su esencia misma para reducirse a cosa, es por esto que la técnica como problema ontológico no puede abordarse desde la técnica misma en su sentido instrumental y operativo, sino en la medida en que implica un modo histórico-ontológico de desocultarse el ser, es por ello, entonces, necesario preguntarse por su esencia.

En este sentido, desde la perspectiva de Heidegger no es la técnica el peligro, no es la técnica lo que amenaza el ser del hombre, sino su esencia, su acaecer como *Gestell*, es decir, esa relación de demanda y demandante.

En *Introducción a la metafísica*⁵ Heidegger nombra a esta manera de desvelarse el ser “el oscurecimiento del mundo y el empobrecimiento del espíritu”, realizando una especie de diagnóstico que traduce aquí aquel peligro, el del estado solicitado-solicitante del hombre en términos de oscurecimiento del espíritu. ¿Qué entiende Heidegger por espíritu? A nivel de *Introducción a la metafísica* y por el contexto en el que Heidegger introduce tal noción, entendemos que espíritu es la instancia, la metáfora con la que Heidegger resiste a la razón instrumental, calculadora y dominadora. Espíritu es la estructura creativa, creadora del ser del hombre que le abre a posibilidades infinitamente. También por ello es diferencia ontológica.

El peligro es que esa estructura se reduzca también a objeto dispuesto, a instrumento de cálculo y medida, en otras palabras, el peligro es para Heidegger que el espíritu se convierta en instrumentalidad a disposición de la técnica. Doblemente grave resulta esto, ya que para Heidegger sería precisamente el espíritu como conciencia creadora la instancia que puede escapar a los lineamientos de la racionalidad instrumental y tecnocientífica; si algo podría

⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa, 1997.

hacernos escapar de un destino meramente tecnificado, son nuestras posibilidades creadoras y si esta estructura cae en el dominio de la racionalidad exclusivamente instrumental entonces acecha el máximo peligro: la pérdida de nuestra diferencia ontológica, es decir, de nuestra humanidad.

De hecho, coincidimos con la argumentación que al respecto da Pedro Cerezo, quien asegura que:

[...] el principio de razón suficiente se ha verificado o cumplido exhaustivamente en la construcción científico/técnica de la realidad. La onto-teo-logía, en cuanto ontotecnología, hace valer su pretensión absoluta en la misma sustancia del mundo. En él se ha realizado la razón demiúrgica universal.⁶

Por ello, afirmamos nuevamente que la técnica, o mejor dicho, una reflexión sobre su esencia, no puede reducirla “a un sistema de artefactos o a un régimen de operaciones que el hombre tiene en su haber, sino a una figura de mundo, o más exactamente, a un modo histórico/ontológico de desocultación”.⁷ Es en este modo de darse el ser, en el que la vida toda queda reducida a un sistema de demanda y producción, en el cual el control de la naturaleza se convierte en el móvil de dicho sistema.

Dado este estado de reducción de la vida a aquel sistema, cabe entonces señalar que Heidegger no está proponiendo la generación de una nueva moral frente a la técnica (o las tecnologías) que regule y limite la desproporción de su violencia con respecto a la naturaleza. Es importante mencionar que aunque en ocasiones podríamos percibir cierto tono catastrofista en la reflexión heideggeriana —como comenta Pedro Cerezo con respecto a los tonos “cuasi proféticos, a la perversión demoníaca del espíritu por el principio del cálculo”⁸ que encuentra en *Introducción a la metafísica*— hemos señalado que toda la argumentación heideggeriana intenta sacar a la reflexión en torno a la técnica justamente de esos niveles de análisis que se refieren a posiciones de aceptación o rechazo frente a la técnica.

Con ello, Heidegger precisa que el acaecer de la técnica obedece a un destinar ontológico del ser y que es a partir de ahí de donde proviene el peligro, el cual consistiría en un modo de acaecimiento del ser. Por lo tanto, aquel estado de penuria en el que la técnica nos ha dispuesto no se transfor-

⁶ Pedro Cerezo, “Metafísica, técnica y humanismo”, en Juan Navarro y Ramón Rodríguez, comps., *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 69.

⁷ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁸ *Ibid.*, p. 77.

ma ni cambiando la técnica, ni cambiando necesariamente nuestra actitud frente a ella. De cualquier modo, un cambio de actitud resultaría prácticamente imposible, puesto que, como pregunta Cerezo, ¿cómo reconocer la penuria extrema del mundo científico-técnico si es precisamente en la tecnología en donde el mundo organizado técnicamente se afirma como si estuviera fuera de la penuria?

Es necesario, pues, el advenimiento y consumación del nihilismo de la metafísica para que ahí, en su culminación, el pensar pueda ver en lo más olvidado y oculto del ser, al ser que se manifiesta en la esencia de la técnica. ¿A quién pertenece pues la posibilidad de ultrapasar el peligro de la técnica? Para Heidegger ello no está en manos del hombre, mucho menos en las de aquel que ha sentido tener el universo a sus pies; la posibilidad pertenece al ser y en esa y sólo en esa medida le pertenece también al hombre en su pertenencia al ser.

Es entonces, por esta vía por la que la reflexión heideggeriana en torno a la técnica transita, por ello insistimos en que “Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia”.⁹

⁹ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *op. cit.*, p. 29.

Nietzsche y Heidegger, una reflexión sobre los alimentos genéticamente modificados

Rebeca Maldonado

El ser es el éter en el cual el hombre respira, un éter sin el cual él degenera en mero animal, y toda su acción en mera cría de animales.

M. Heidegger

Todo el mundo se vanagloria de que hoy en día “la ciencia comience a dominar sobre la vida”. Puede que se llegue a esto, pero lo cierto es que una vida determinada de tal manera no posee ningún valor, porque es mucho menos vida y garantiza mucho menos vida para el futuro que la antigua vida dominada no por la ciencia, sino por instintos y poderosas imágenes llenas de ilusión.

F. Nietzsche

A través de la línea de pensar que inicia con el romanticismo, atraviesa a Nietzsche y llega a Heidegger, quiero acercarme a un evento que guarda importantes repercusiones sociales, políticas, económicas, pero también pleno de inquietantes consecuencias filosóficas, me refiero a la aparición de los alimentos transgénicos o alimentos modificados genéticamente. Este modo de acercamiento a temas que aparentemente están fuera de toda relación con la historia de la filosofía es fundamental, ya que permite no sólo interpretar nuestra existencia en la historia, sino además que la filosofía se reinterprete a sí misma. Como veremos, la técnica recibe una interpretación negativa dentro de aquella línea de pensamiento, sin embargo, tiene mucho qué decir y es necesario escucharla, para poder transvalorar la constitución técnica del mundo de la vida guiada exclusivamente por la vorágine del mercado y sus leyes.

I

La tesis heideggeriana que definitivamente me parece productiva para iniciar esta reflexión, y que a mi juicio resume la postura de Heidegger no sólo con

respecto a la técnica, sino con respecto a nuestro tiempo, es que *la técnica tiene como fundamento de su constitución la reducción del mundo a la representación del sujeto*.¹ Esto significa que para Heidegger la constitución técnica del mundo de la vida no es un fenómeno más a investigar. El problema de la ciencia y de la técnica es un problema señalado, por expresar la entraña metafísica de esta forma de conducirse el *Dasein* con respecto al ente. Es a partir de la subjetividad que en la modernidad toda región del ente se provoca, se ordena, se dispone, en suma, se vuelve calculable. Los transgénicos u organismos modificados genéticamente son un signo de nuestra época (y de nuestro tiempo); el extremo de esa voluntad que impone en el mundo su marca hasta el extremo de modificar las condiciones mismas de la vida, esto es, su estructura genética.

Contra todo humanismo, la postura de Heidegger es ontológica. Pues es la postura que concede la libertad al hombre en detrimento de la libertad del ser, la que lo ha sacrificado y reducido a una subjetividad a la cual le pertenece exclusivamente la libertad y con ésta el distrito entero del ente.² Por esta razón, si Heidegger encuentra en Schelling un filósofo de quien hay que recuperar puntos de reflexión para nuestra época, es por haber convertido a la libertad, en contra del mecanicismo, en determinación del ser en general, al expresar: “en última y más alta instancia no hay otro ‘Ser’ que querer. Querer es ser originario. El ser originario es querer”.³ Para Schelling, no existe oposición entre naturaleza y espíritu, objeto y sujeto, pues como comenta Heidegger, “la libertad misma es una determinación del Ser en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano [...] La libertad no es propiedad del hombre, sino el hombre es propiedad de la libertad”.⁴ Desde el romanticismo pesa una sospecha en torno a la ciencia, un cuestionamiento sobre su fundamento. Por ello, Schelling observa que si la ciencia busca conquistar la natura-

¹ Cf. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

² En la historia de la filosofía, Schelling ha sido piedra fundamental en la elaboración de una idea de naturaleza que escape al mecanicismo, esto es, a la idea de la naturaleza como un conjunto de engranajes y correas que pueden cambiarse sin que se altere el conjunto. De manera que toda la realidad natural posee una estructura comparable a la de una máquina. Otra característica del mecanicismo es que todo movimiento se efectúa según una rigurosa ley causal, por lo tanto, el mecanicismo es antifinalista. Por ello dirá Schelling, “existe una firme creencia: el pensamiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y el de la falta de razón y conocimiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánica que reina en todas partes” (F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Madrid, Anthropos, 1989, p. 103).

³ F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 147.

⁴ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1971, p. 11.

leza, lo hace bajo el supuesto de que la naturaleza no tiene un fundamento viviente.⁵ Sólo por eso es posible, lejos de la atmósfera del ser, lejos de aquello que otorga vida a la reflexión, que lo vivo también degenera en mero objeto no sólo de análisis o vivisección, sino además en objeto de manipulación.

Frente al pensamiento analítico, la filosofía y su poder sintético, considerará que la ciencia y la técnica degeneran ahí donde no reciben orientación de la atmósfera del ser, como en Heidegger, ahí donde no se realiza desde la óptica de la vida, como en Nietzsche, ahí donde han perdido el horizonte de sentido, convirtiéndose de antemano en una teoría y una praxis que no tienen sentido de futuro. La exclusión de la esfera del sentido es la propia exclusión del espíritu. Por ello es que nos dice Manfred Frank que en el idealismo la razón es la facultad de las ideas, algo que se rige de acuerdo a fines últimos, y, por lo tanto, los procesos que ocurren en ella están al servicio de determinaciones finales, al servicio de fines y sentidos que aunque nunca alcancen realidad o no se puedan comprobar teóricamente ni exista nada en la realidad que les corresponda, tienen validez.⁶ Una ciencia ajena al mundo de los fines y de la esfera del sentido, efectivamente produce, pero ese criterio de lo útil, de lo económico, de lo meramente factible, que se fija en la producción y sólo en la producción, y no en los fines legítimos, convierte a la postre al ser del hombre también en un contrasentido.⁷

⁵ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 125.

⁶ Cf. Manfred Frank, "Quinta lección", en *El dios venidero*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. (Colección Delos)

⁷ Sin embargo sería injusto pensar que todos los gobiernos y sociedades son insensibles a la necesidad de reglamentar los alimentos transgénicos. The Royal Society of Canada pide controles más estrictos para los alimentos modificados genéticamente, bajo el argumento de que los cultivos de transgénicos no son equivalentes a los cultivos ordinarios. Y las nuevas tecnologías no deben considerarse seguras a menos que prueben que lo son sobre bases científicas. Pues en términos científicos rigurosos los transgénicos constituyen un daño potencial. Esto es, para una ciencia responsable los partidarios de los transgénicos deben de mostrar un amplio rango de pruebas que demuestre que no traen consigo riesgos inaceptables. Los mejores métodos científicos deben de reducir la incertidumbre en torno a riesgos a la salud, al ecosistema y a la biodiversidad. Se propone además que los organismos encargados de la regulación de la actividad científica deben ser más transparentes en torno a la ciencia y mantener una posición neutral en sus juicios públicos en torno a los riesgos de la biotecnología y revisar los problemas relacionados el aumento del dominio de la empresa privada y lo intereses comerciales en la investigación pública ("Call for Tighter Controls on Transgenic Foods", en *Nature*, 409, 745-964, 15 de febrero, 2001, p. 749). Mientras tanto, las regulaciones de los países frente a los transgénicos parecen tener un lema: "los cultivos transgénicos son seguros hasta que no se demuestre lo contrario" (Michelle Marvier, "Ecology of Transgenic Crops", en *American Scientists*, núm. 89, marzo-abril, 2001, p. 167).

El *Systemmprogramm*, texto atribuido a Schelling,⁸ frente a una fundamentación mecanicista-causal, se propone una fundamentación a partir de la idea, esto es, por medio de fines.⁹ A mi juicio, falta una ciencia y una técnica desde la óptica de la vida y del ser. Pues una ciencia que justamente al tener como principio y fin de su actividad, el logro de cierto objetivo en particular, muy particular, a la larga pulverizará la vida en su conjunto. La ciencia necesita un proyecto y un sentido amplios que le otorgue sentido, que no es la justificación del apoderamiento de las condiciones de la vida como “el proyecto esencial –escribe Heidegger– del estar en movimiento de la vida”.¹⁰ Los transgénicos no están dentro de ese movimiento esencial de la vida, así se llama al gen extraño que se introduce en el genoma de la planta receptora “gen antisentido”; dicho gen al inhibir la síntesis de enzimas, convierte la vida en error, las condiciones de la vida en aberración, el instinto de la vida en antisentido.¹¹ Es en los transgénicos, como caso particular del proceder científico, donde palmariamente vemos la manifestación de las principales críticas que construyeron Nietzsche y Heidegger a la ciencia.

⁸ Siguiendo la versión de Manfred Frank, sabemos que el origen del escrito es discutible, sin embargo Horst Fuhrman el editor de las cartas de Schelling, cuenta una historia a ojos del autor de *El dios venidero* plausible: Probablemente Schelling le entregó el escrito a su amigo Hölderlin a su paso por Fráncfort, cuando viajaba hacia Leipzig en abril de 1796. Schelling ya le había informado de ciertos futuros proyectos a Hegel en ese enero de 1796 en una carta: “Aquí en esta tierra nuestra de curas y escribanos, todo se me hace demasiado estrecho. ¡Qué feliz me sentiré cuando pueda respirar aires más libres! Sólo entonces podré meditar sobre planes de largo alcance, cuando pueda llevarlos a cabo, y estoy seguro, amigo mío, de que puedo contar contigo para esta empresa” (*apud* M. Frank, *op. cit.*, p. 157).

⁹ Dice Schelling, “¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para una esencia moral? Quisiera dar otra vez alas a nuestra física, que avanza fatigosamente de experimento en experimento”. Posteriormente señala: “Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea” (F. Hölderlin, “Proyecto”, en *Ensayos*. Madrid, Ediciones Hiperión, 1990, p. 27).

¹⁰ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 169.

¹¹ Cabe agregar que la ingeniería genética transfiere genes de cualquier especie –animal, bacteria, planta o virus– a cualquier otra especie, sin importar lo poco relacionadas que esas especies puedan estar entre sí. De esta manera, se transfiere el gen de la medusa a plantas para que aparezcan más luminosas. Este tipo de casos, refrendan nuestra hipótesis de que la ingeniería genética transforma la vida en antisentido y, que fuera del propio movimiento de la vida, “estas revolucionarias técnicas moleculares permiten a los científicos enteramente generar organismos con una nueva combinación de propiedades” (M. Marvier, “Ecology of transgenic Crops”, en *op. cit.*, pp. 160).

II

Nietzsche reflexionó sobre las consecuencias del surgimiento de la figura del científico, sobre ese sujeto que, yendo más allá de sí mismo, contra sí mismo, se pone en contra de la vida al afirmar en *Las ventajas y desventajas de los estudios históricos para la vida*, que si la ciencia tiene un lema es: *la verdad aunque perezca la vida*.¹² En el caso de los alimentos transgénicos, esta aseveración de Nietzsche resulta iluminadora. Pues, en efecto, mediante la biotecnología es posible modificar el genoma de una planta para que resista la madurez, para que resista condiciones ambientales agresivas, como heladas, sequías, suelos salinos, para que resista plagas de insectos y enfermedades. En el caso del maíz transgénico, al introducir en el genoma de una planta el gen que codifica la resistencia a insectos, hace que se reduzca su población, afectando con ello a aves y a murciélagos, al ser los insectos las presas de dichos animales.¹³ Desde una interpretación nietzscheana se trataría de poner la vida contra la vida, de que la vida resista a la vida. Desde una perspectiva heideggeriana, estamos ante la manipulación misma de la vida, de las condiciones mismas de la vida, en aras de una subjetividad que vuelve el espacio natural conforme, adecuado, exactamente a la medida de las necesidades de los hombres, de una subjetividad que controla, manipula, pervierte, altera la naturaleza en aras no sólo de una racionalidad, sino del propio placer, de las propias necesidades humanas y del consumo. Enfermando, debilitando, castrando, manipulando la vida; modificando la dirección misma de la vida, sus códigos genéticos, de esa manera el científico se apodera de la vida, se pone contra ella. Y, en este sentido, veríamos hoy en la manipulación genética el triunfo completo de la racionalidad en el dominio de la naturaleza y del hombre, esto es: nihilismo.¹⁴

¹² F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 68.

¹³ Con el afán de no hacer uso de pesticidas se puede introducir en la planta del maíz un gen de una bacteria llamada *Bacillus thuringiensis*, el cual produce un componente insecticida llamado toxina Bt. John Losey y sus colegas de la Universidad de Cornell encontraron que el 56% de las larvas de las mariposas monarcas sobrevivieron al alimentarse del polen de plantaciones de maíz transgénico, mientras que el 100% de las larvas de las mariposas monarcas alimentadas con maíz no transgénico sobrevivieron. Cabe agregar que el polen de los cultivos de maíz transgénico puede desplazarse por efecto del viento hasta 60 m y cubrir la superficie de las plantas vecinas, y por lo tanto afecta directamente no sólo a los insectos contra los cuales está destinado. Es por esta razón que afecta a la larva de la mariposa monarca e incluso a insectos favorables a la agricultura (Cf. M. Marvier, "Ecology of Transgenic Crops", p. 163).

¹⁴ "Este volverse consciente de sí mismo —escribe Nietzsche— justo este tomar conciencia es la *hybris* y la *impiedad de nuestro ser moderno*. Todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y conciencia de poder, se presenta

Sin embargo, por ser Nietzsche un filósofo de la Tierra y de la vida, por ser un filósofo que constantemente pregunta por la vida y por el tipo de vida que genera tal o cual tipo de moral, tal o cual tipo de hombre, su postura es fértil para establecer una distinción entre una ciencia que castra la vida y otra que se hace desde la óptica de la vida. En un afán de pensar el origen del debilitamiento y de la enfermedad de la conciencia moderna, como el hecho histórico fundamental y determinante, en *La genealogía de la moral*, si bien Nietzsche observa en la religión la fuente del nihilismo, también hace de la ciencia sucedánea de la religión. La ciencia, como la técnica, también está dominada por el ideal ascético, por el apoderamiento y el debilitamiento de la Tierra y de la vida, pues como en la religión, diría Nietzsche: “domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones”. Y agrega: “en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de las fuerzas; [...] se vuelve incluso más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica”.¹⁵ Como el ideal ascético en la religión, para Nietzsche, es posible pensar que, en el fondo, lo que modula a la actividad científica no es el apego a la vida, sino la autodestrucción, la auto-negación y el autosacrificio. Y los presupuestos de ese apoderamiento de la vida, es el debilitamiento de los instintos. Es la vida enferma, la que enferma la vida. Como el sacerdote, el científico “sólo el sufrimiento mismo, el displacer de quien sufre, es lo que él combate, pero no su causa, no el auténtico estar enfermo —esto tiene que constituir nuestra máxima objeción de principio contra la medicación sacerdotal”.¹⁶ Nosotros diríamos contra la medicación científica. Podemos hablar entonces de una ciencia y de una técnica desde la óptica de la vida como aquella que combate las causas de la enfermedad, del deterioro y la decadencia del hombre y la Tierra, y otra, que genera mayor enfermedad y decadencia, que perpetúa la destrucción y el debilitamiento.

Más aún, cuando los alimentos transgénicos manifiestan un control sobre las formas en las que hasta ahora la vida se ha expresado, no mediante una selección de tipos que al campesino, a lo largo de generaciones, le permiten ir mejorando sus productos y sus cosechas, sino al introducirse en el genoma

como pura *hybris* e impiedad. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros” (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1981, p. 131). Esta desmesura en el dominio entero del ente por parte de la subjetividad o de la conciencia, para Nietzsche, es nihilismo.

¹⁵ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 137.

¹⁶ *Ibid.*, p. 151.

de una planta una dirección, un sentido que a la postre amenaza la existencia de la biodiversidad, de la salud humana y animal. Los transgénicos enuncian un caso de nihilismo, ausencia total de ser, de sentido y de valor, al ser producto de una ciencia que incluso ha diseñado genéticamente semillas estériles, esto es, semillas que tienen candados genéticos para que no puedan ser utilizadas de nuevo, y de esta manera, introducir incluso a la vida misma en la lógica del mercado, al destinar a los campesinos a ser eternamente compradores de semillas. La industria de los transgénicos abre la posibilidad no sólo de manipular la vida, sino de que existan propietarios de la vida y de las condiciones de la vida. En este sentido, Heidegger observó que “la ciencia dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso”.¹⁷ Podemos decir ahora que aquella brega de Schelling por lograr una nueva comprensión de la naturaleza ajena al mecanicismo, ha caído en el olvido. Peor aún, que dentro de una comprensión mecanicista, la comprensión que actualmente se tiene de la naturaleza es un mero espacio de cálculo y de dominio sin precedentes. Y, sin embargo, si hoy los cultivos transgénicos están en entredicho es porque sus daños y sus riesgos resultan incalculables.

III

Para Heidegger, con la técnica, entendida como *Gestell* o estructura de emplazamiento, asistimos a una manipulación y provocación de la fuente misma del develamiento, de manera que deja de existir la *poiesis* entendida como un dejar venir de lo oculto al estado de desocultamiento.¹⁸ La biotecnología muestra la radicalidad de este dominio de *Gestell*, en la cual todo se presenta en “el estado de desocultamiento de las existencias”. Y dentro de este todo, está el hombre, cuyo sentido o suprema dignidad de su esencia es: “cobijar sobre esta Tierra el estado de desocultamiento, y con él antes que nada, el estado de ocultamiento”.¹⁹ El hombre mismo ahora es provocado por la técnica. Es también conminado y provocado para que extraiga sus fuerzas. Es también un reservorio de energía. Y cuando el hombre como estado de abierto y lugar del desocultamiento cae también dentro de la provocación de la técnica

¹⁷ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1996, pp. 85-86.

¹⁸ Según Heidegger, “toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente avanza a presencia es *poiesis*. producir, traer-ahí, delante” (M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *op. cit.*, p. 14.) La ciencia para Heidegger es una estructura de emplazamiento que desfigura la *poiesis* (Cf. *ibid.*, p. 32).

¹⁹ *Ibid.* p. 35.

entonces el peligro es que quede amenazada cualquier nueva posibilidad de develamiento del ser. La condición de este hecho es la conversión del ser del hombre en *subjectum*.

Según Heidegger, la transformación del mundo en imagen, proceso mediante el cual a la vez que el ente se transforma en objeto y el ser humano en sujeto, es la esencia de la edad moderna.²⁰ La figura del científico es expresión de nuestra existencia histórica. Esto es, expresa la conversión del hombre en *subjectum*. El ser del hombre “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”.²¹ Por ello, es posible ver, a través de la lectura heideggeriana de la técnica, en los transgénicos una de las manifestaciones más esenciales y radicales de la edad moderna. Esta creación de la biotecnología de consecuencias impredecibles en la cadena alimenticia llega a “una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad”.²²

De la misma manera, para Nietzsche, la aparición del hombre de ciencia es uno de los acontecimientos fundamentales de la modernidad. En *La genealogía de la moral* advierte del significado que tiene este hecho en la historia moderna.

¿No se encuentra en un indetenible avance a partir de Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su voluntad de autoempequeñecimiento? Ay, ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, insustituibilidad humanas dentro de la escala jerárquica de los seres —el hombre se ha convertido en un animal sin metáforas [...] A partir de Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado —rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central—, ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia el horadante sentimiento de su nada?²³

Si en *La verdad y la mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos había dado una definición del hombre, como un ser productor de metáforas, ocurre posteriormente que, en el momento en que según Nietzsche la ciencia se interpone entre el pensamiento y la vida, el hombre deviene en un animal sin metáforas. La transformación del hombre en un animal sin metáforas en vir-

²⁰ Cf. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *op. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 87.

²² *Ibid.*, p. 88.

²³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 178. Es importante agregar que en los fragmentos póstumos casi de manera semejante escribe Nietzsche: “Desde Copérnico ha rodado el hombre desde el centro hasta la periferia” (F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, p. 33).

tud de la aparición de la ciencia moderna, podemos asemejarla con aquel proceso mediante el cual, según Heidegger, el mundo se transforma en imagen.

Esta violentación de la naturaleza y del ente mismo, basado en un exacto cálculo y determinación del ser y su transcurso, que convierte al hombre, según Nietzsche, en un animal sin metáforas, podemos verlo en ese homúnculo u hombre degradado que en la actualidad nos muestra las ciencias de la vida: un animal reducido a la literalidad de una secuencia completa de instrucciones genéticas, gracias a ese conocimiento demasiado exacto de cómo estamos hechos y de cómo funcionamos, en aras del cálculo, en aras de la planificación y del exacto ordenamiento de todas las cosas. Un animal sin metáforas que no se diferencia, por ejemplo, desde la perspectiva de la ciencia, de la secuenciación genética de la mosca de la fruta, ni de la levadura, excepto por su número de piezas.²⁴

Este sujeto, en tanto que *subjetum*, en tanto animal sin metáforas, que ha puesto frente a sí a una naturaleza, a un mundo, y a sí mismo, impide descubrir y experimentar una relación con el mundo como unidad originaria y originante.²⁵ No sin razón, desde el romanticismo, existe un distanciamiento con respecto a esa razón que pone frente a sí al ente sin posibilidad de pertenencia y copertenencia, es ese sujeto que representa, y que es manifestación para nada inofensiva de nuestra época de la imagen del mundo la que para Hölderlin nos ha exiliado del jardín de la naturaleza.²⁶ Para el romanticismo la naturaleza era una totalidad, algo orgánico, algo que de faltar alguno de sus miembros, la totalidad desaparece. Y por eso es que la naturaleza era un ideal que debía servir de modelo no sólo al Estado, sino también al arte. Aquella comprensión básica del texto de la naturaleza, como fuente de analogías originarias que dan lugar al mito y a la poesía, en este momento de nuestra historia se destruye. Al perder las referencias más originarias de lo que hasta ahora ha significado la vida, perdemos con ello el hábitat más originario del pensar, del arte y del meditar, a cambio diría Paul Celan

²⁴ "The yeast genome is closer to the human genome than anything completely sequenced so far", dice el doctor Francis Collins, director del National Center for Human Genome Research (NCHGR), parte del National Institutes of Health (NIH). Desde la perspectiva del año de 1996, el ADN de la levadura comparte muchas similitudes con el ADN del ser humano, y encontrar los genes de la levadura volvía más fácil determinar lo que contiene la base del genoma humano. Todas las eucariotas (animales, plantas y hongos), esto es, organismos que tienen una estructura interna compleja, comparten similitudes en su estructura molecular, incluyendo un núcleo distinto y estructuras de compartimientos que dan lugar a procesos especializados.

²⁵ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 197.

²⁶ Cf. F. Hölderlin, *Hiperión*. Madrid, Ediciones Hiperión, 1998.

Ha llegado la hora:

La hoz del cerebro, lustrosa, vaga en el cielo,
circundada por el astro de hiel,

los antimagnéticos, los amos,
resuenan.²⁷

El hombre, para Nietzsche y Heidegger, languidece gracias a esa “luz demasiado luminosa, demasiado repentina, demasiado oscilante”²⁸ que arroja la técnica sobre sí y alrededor suyo. Por eso la técnica es el modo extremo de ocultarse del ser. Sin sombras, sin misterio, no hay un hacia donde. Sin ponerse al abrigo en lo oculto no es posible la creación, una nueva escucha, nuevos develamientos. Es por lo oculto que el ser del hombre no se apropia de las condiciones del ser, sino que arraiga en ellas.²⁹ Demasiada luz es la que rodea al hombre, cuando justo lo que necesita la vida para ser ese juego entre ocultamiento y desocultamiento, luz y oscuridad, ámbito en el cual según Heidegger la verdad originaria adviene.³⁰ Ésta parece ser también la sentencia de Paul Celan

Habla también tú,
Habla por último,
di tu sentencia.

Habla:
Mas no separes el no del sí.
Dale también a tu sentencia el sentido:
dale sombra

²⁷ Paul Celan, *Antología poética*. Trad. de Patricia Gola. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, p. 126.

²⁸ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad*, p. 100.

²⁹ Schelling puede decir: “sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la creatura; las tinieblas son su necesario patrimonio [...] no sabríamos de nada que pudiera estimular al hombre a aspirar con todas sus fuerzas hacia la luz, que la conciencia de la noche oscura, de la que surgió elevándose desde allí a la existencia” (F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 169).

³⁰ De esta necesidad de las sombras, no sólo como condición del arte sino también de la vida nos habla Nietzsche: “Todo lo vivo –dice Nietzsche– necesita alrededor una atmósfera, una aureola llena de misterio. Si se le retira esta envoltura, si se condena a una religión, a un arte, a un genio, a girar como un astro sin atmósfera, no nos deberíamos sorprender si acontece su petrificación y se seca convirtiéndose en estéril” (F. Nietzsche, *De la utilidad...*, p. 99).

Dale sombra suficiente,
dale tanta
cuanta sabes distribuida en torno tuyo entre
la medianoche y el mediodía y la medianoche.

Mira en derredor:
mira cómo cobra vida por doquier.
¡Por la muerte! ¡Lleno de vida!
Verdad habla el que sombras habla.

Mas ahora se encoge el sitio donde estás parado:
¿Ahora, hacia dónde, despojado de sombras, hacia dónde?³¹

³¹ P. Celan, *Antología poética*, p. 61.

De la técnica a la hermenéutica

María Antonia González

Hace casi cincuenta años que Heidegger escribió “La pregunta por la técnica”,¹ y si en ese entonces era ya difícil cuestionar a la técnica, hoy en día, después de tantas transformaciones de las condiciones técnicas, tecnológicas y científicas, esa tarea se vislumbra como una empresa que linda, desde algunas perspectivas, con la imposibilidad. Pues ha sido en gran medida gracias a la técnica que hemos logrado transformar ese mundo que se nos presentaba como hostil y amenazador, en un mundo humano, en el que ahora tenemos ante todo la seguridad frente a la impetuosidad e intemperstividad de la naturaleza, un logro que la humanidad ha fraguado a sangre y fuego.

En efecto, no es sencillo cuestionar a la técnica sin caer en una especie de apología del “mundo natural” o en un “ecologismo”, además mesiánico, que continúa viendo lo no-humano como “objeto de museo”. No es sencillo cuestionar a la técnica sin caer en falacias de corte esencialista o naturalista, o apostando por éticas que se ven irremediamente seducidas por imperativos categóricos y que se pretenden universales y necesarias.

Es cierto que es factible llevar a cabo interpretaciones de los textos de Heidegger sobre la técnica² bajo una mirada o bien ecológica o bien escatológica, puesto que podemos encontrar en dichos textos argumentaciones que de

¹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Trad. de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. (Colección Odós)

² Además del texto citado “La pregunta por la técnica”, queremos mencionar que otras significativas reflexiones sobre técnica y ciencia se encuentran en M. Heidegger, “Ciencia y meditación” y “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*; M. Heidegger, “La vuelta (Die Kehre)”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. de Francisco Soler. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, y M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1997.

hecho tienen ese tono. Mas pretendemos aquí ensayar una interpretación que vaya más allá de esa mirada, para situarse exclusivamente en el tema del pensar, es decir, abordar a la técnica como un peligro para el pensar —puesto que consideramos que justo ahí se inserta la importancia de la reflexión heideggeriana—, desvinculándola así de toda problemática de destrucción y decadencia del mundo.

En ese sentido, el problema que aquí nos ocupa es dilucidar desde dónde podemos cuestionar a la técnica. Y más allá, hemos de preguntarnos si sigue siendo válida la crítica heideggeriana, o más que válida, si es aún viable; una viabilidad que, creemos, se encuentra al llevar el cuestionamiento de Heidegger hacia la hermenéutica. Así, en lo que sigue expondremos una lectura de “La pregunta por la técnica” que apueste, pese a todo, por una cierta viabilidad de la crítica heideggeriana.

Para ello, comenzaremos por aclarar que en el texto citado, Heidegger no se pregunta por la técnica, sino por su esencia. En consecuencia, enfocaremos nuestro análisis en eso que Heidegger llama “la esencia de la técnica”, la cual no es para él nada técnico, es decir, no tiene nada que ver con el despliegue tecnológico que experimentamos cotidianamente.

La esencia de la técnica, antes que ver con la técnica, tiene que ver con el ser; ésta, afirma Heidegger, descansa en esa estructura llamada “fondo fijo acumulado” o “estructura de emplazamiento”, el *Gestell*.

Gestell como época en la que el ser se envía destinalmente como olvido y como fondo fijo acumulado. Época de la modernidad, época del dominio técnico del mundo. Mas recordemos que época no quiere decir para Heidegger un periodo determinado de la historia de la humanidad; modernidad no es pues el siglo XVII ni el XVIII, modernidad es un modo de acaecer el ser y es en esta modernidad donde se da el dominio técnico del mundo. Dominio que no hace referencia a la Revolución Industrial, sino al esplendor de la razón instrumental y de la metafísica.

Técnica, modernidad y metafísica se entrelazan en el pensamiento heideggeriano para en ellas ubicar el peligro supremo, como lo llama Heidegger en “La pregunta por la técnica”. Para poder pensar el peligro, debemos primero analizar brevemente estas tres figuras.

De acuerdo con Heidegger, la metafísica se ha caracterizado por un constante y puntual olvido de la finitud a favor de una racionalidad que crea estructuras fijas y trascendentales que predeterminan al pensar, que lo anquilosan en las formas “válidas” de conocimiento.

Algunos de los rasgos fundamentales de la metafísica son explicados por Heidegger con mayor puntualidad en la “Época de la imagen del mundo”. Afirma inicialmente que nos encontramos viviendo en lo que él llama la época de la imagen del mundo, que a su vez coincide con lo que es la modernidad.

La época de la imagen del mundo comprende, o gira, de acuerdo al autor de *Ser y tiempo*, en torno a tres ejes: la idea del sujeto como centro y fundamento, la ciencia como criterio único de verdad y de progreso y la consecuente tecnificación del mundo.

La metafísica del sujeto entendido como centro y fundamento de todo lo existente es gestada en el pensamiento cartesiano, en el cual quedamos reducidos a ser únicamente razón y sede de toda certeza. Una razón tan poderosa que funda un antropocentrismo desde el cual el sujeto decide sobre todos los entes. El sujeto así entendido se convierte en un sujeto trascendental, teórico, a partir del cual todo se explica y todo se entiende. Tirano del pensar, déspota del ente —asevera Heidegger—, del ser y de la vida que desde sus estrechos límites pretende reinar en todo el universo. Tal es el lugar que el “yo” del hombre adquiere en la modernidad racionalista.

Sujeto que no necesita del mundo para ser, que se afirma con insolente independencia, que busca afanosamente “la verdad” absoluta e inamovible. La razón rige y domina todo el horizonte del quehacer humano, reduciéndonos a ser sujetos racionales que se representan un mundo como objeto, como imagen, como sistema. Lo real deviene re-presentación del sujeto para entonces poder afirmarlo en su certeza y verdad. Para Heidegger, esto significó que la filosofía asumió el modelo de la racionalidad técnico-científica.

Progreso y superación resuenan en la modernidad, eco de un pensar encadenado a un *telos* determinado por la razón y justificado en un *archai* apriorísticamente.

En este sentido, es el humanismo el fenómeno básico de la modernidad.³ Para Heidegger, es precisamente el humanismo la condición de posibilidad de asegurarnos nuestro lugar en el mundo y garantizarnos el dominio de todo lo otro, asignándonos el papel de sujeto como sede de la evidencia, del conocimiento y de la certeza. Una vez concluida la realización de una antropología metafísica, es decir, habiéndonos definido como sujetos racionales, se gesta una idea de humanización como racionalización y dominio técnico del mundo.

Heidegger ha señalado reiteradamente que la metafísica, en su modo de darse epocalmente, se ha caracterizado por ser un pensamiento dirigido hacia un *telos* y hacia una estructura del ser como fundamento. En ese sentido, afirma que la metafísica se ha esforzado por describir una estructura del ser que califica como verdadera. El ser, convertido en un ente, es el presupuesto último y primero de la fundamentación de la metafísica, la cual implica lo que él llama el olvido del ser en favor del ente, la metafísica es pues un modo de darse el ser: como olvido.

³ Cf. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. México, Peña Hermanos, 1998.

Heidegger ubicará en el modo en el que se da la técnica moderna la revelación del olvido del ser. Preguntemos entonces, junto con Heidegger, ¿qué es la técnica?

La modernidad está cortada por la idea de progreso y la fe en él, todo está convocado a producir un provecho tangible, práctico, inmediato. En este modo de relación con el mundo se lleva a cabo una tecnificación del mismo, tecnificación que es, para Heidegger, la realización de la metafísica, en tanto sólo es posible si nos pensamos como sujetos racionales dominadores de un mundo representado.

La técnica en la modernidad funda una organización total, un sistema totalizador en el que el mundo, el objeto, no es sino un producto técnico producido por el hombre dominador, ordenador del mundo.

Técnica es entonces olvido del ser, olvido del ser en favor de los entes. Técnica que organiza un orden del mundo en el que el ser del ente es determinado por la voluntad del sujeto. Es en este estado de cosas, desde la perspectiva de Heidegger, donde yace la posibilidad de un peligro radical para el hombre: el peligro de convertirse en nada más que un ente junto con todos los demás entes. Si el sujeto de la modernidad es aquel que demanda siempre más de la naturaleza a través de la técnica, llega entonces un momento —la culminación de la metafísica— en el que los papeles se invierten: de tanto demandar el hombre se convierte en el demandado, como afirma Heidegger en “La pregunta por la técnica”.

La técnica es un provocar que solicita sin cesar que el mundo esté siempre dispuesto y disponible, siempre ahí presente como objeto presto a ser provocado, interpelado. Técnica como imposición, como alteración de nuestra relación con el mundo y de nosotros mismos. Época del *Gestell*.

Desde el *Gestell* entendemos al mundo como un “fondo fijo acumulado” al que se le exige estar puesto o dispuesto para la técnica, para la explotación teórica o instrumental que lleva a cabo un sujeto que no es más que un demandante compulsivo cuya exigencia no termina nunca. *Gestell* es un modo de acaecer el ser en la técnica.

Si la metafísica y su culminación en la técnica nos convierten en ese ente demandante y a su vez demandado, parece que para salvarnos sólo podemos arriesgarnos a pensar al ser ya no como fundamento sino como evento, como *Ereignis* apunta Heidegger. ¿Qué quiere decir esto?

En “La pregunta por la técnica” Heidegger retoma las palabras de Hölderlin y anuncia: “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva”.⁴

⁴ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *op. cit.*, p. 30.

Es justo esta frase la que nos permitirá construir un puente que nos lleve de la técnica a la hermenéutica, entendida la primera como el peligro y la segunda como lo que salva. ¿En qué sentido podemos afirmar esto?

Comencemos por el peligro. Heidegger afirma en “La vuelta (Die Kehre)” que el peligro es el *Gestell*, es decir, el peligro es justa y precisamente *el ser mismo* que se ha enviado destinalmente como olvido. El peligro no es el despliegue tecnológico ni la destrucción del planeta, sino el ser. Asegura Heidegger en “La vuelta” que “Todo intento del computar, morfológica y psicológicamente, lo real, como caída y pérdida, fatalidad y catástrofe, como decadencia, es solamente conducta técnica”.⁵

Si el peligro es el ser, es igualmente peligro la apertura del ser o época del ser en la que estamos caídos, arrojados; ese horizonte en y desde el cual existimos. Un horizonte caracterizado por la estructura metafísica que describimos. Un horizonte en el que nos hemos definido como sujeto y sólo como sujeto y en el que el mundo ha sido definido por ese sujeto como objeto y sólo como objeto. Nuestra relación con el mundo ha sido, no tanto modificada, sino establecida en estos términos, y el comportamiento técnico respecto al mundo y respecto a nosotros mismos sólo se puede dar partiendo de aquella concepción metafísica. Es decir, el peligro emerge y se hace presente desde nuestro pensar porque nosotros somos antes que nada apertura al ser.

En ese sentido, el peligro se cierne desde nuestro pensar, ya que éste se ha reducido a ser la razón del racionalismo, que ha buscado la perfección del sistema y el anquilosamiento en el concepto.

Hemos insertado entonces al mundo, a nosotros y a nuestra relación con él en un esquema metafísico de olvido del ser y de dominio del ente, esquema técnico por ello, porque en el acto creativo, *poiético*, en el traer de la nada al ser, creamos sólo en tanto sujetos racionales y creamos, por tanto, objetos asequibles al conocimiento, y sólo eso.

El peligro no está en que la técnica represente una falta de creatividad, una enajenación o una alienación, puesto que quién negaría que ha sido precisamente la técnica la que en gran medida nos ha permitido desplegar nuestras posibilidades creativas más allá de lo creíble. El peligro está en que esa creatividad, en cierta medida, ha transitado por un solo camino, el de la metafísica, provocando que lo desocultado, lo traído a la luz mediante el acto *poiético* sea no más que un objeto disponible para su explotación. Una creatividad que ha impulsado una visión del mundo en tanto que objeto de explotación y una visión de nosotros en tanto que sujeto explotador.

El peligro, creemos, está en la univocidad, en pretender un único método como garantía de la verdad, en el anquilosamiento, en la reducción del mun-

⁵ M. Heidegger, “La vuelta (Die Kehre)”, en *op. cit.*, p. 193.

do a conceptos unívocos. El peligro, pues, es nuestro pensar en tanto reducido a cálculo, ya que al ser él el propiciador del desocultamiento ha desocultado el mundo como fondo fijo acumulado. Y consideramos, siguiendo a Heidegger, que eso constituye un peligro no porque no deba de haber técnica moderna, sino porque ésta ha cerrado las puertas de prácticamente todo otro pensar arrojándolo hacia la marginación y el descrédito.

En otras palabras, que el pensar haya establecido un único modo de pensar como cierto y verdadero ha llevado como consecuencia el dejar de lado otros modos de crear y de desocultar. El peligro no está en que impulsemos el desarrollo de la técnica, sino en que nos dediquemos exclusivamente a esto y que nuestra relación con el mundo empiece y termine en ello. Hay que abrir un espacio libre para otro modo de desocultamiento, para otro tipo de creación que no excluya a la técnica pero que tampoco la encumbre a un punto tal que haga desaparecer lo demás, por ejemplo, a las artes que han sido relegadas a objeto de museo y de las cuales se afirma no poseen ninguna verdad que sea susceptible de continuar impulsando el “progreso”.

Es al interior del peligro donde crece lo que salva, puesto que es nuestro pensar y nuestras posibilidades *poiéticas* las que son capaces de crear otra relación con el mundo, otra apertura al ser. Lo que salva es un giro o vuelta en el peligro mismo para que éste se convierta en una fuente de multiplicidad y no de univocidad.

Salvar significa, escribe Heidegger en “La vuelta”, “soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar”.⁶ Salvar es entonces una vuelta en el peligro que libera nuestro pensar de las cadenas que se ha impuesto en la persecución del conocimiento y de la verdad. Salvar es cuidar y resguardar al ser a través de un pensar más abarcante que el racionalista y que piense al ser ya no como fundamento sino como acontecer e historicidad.

¿Cómo pensar al ser desde su acontecer, cómo pensar al ser como acontecer? El único sitio en el cual el ser puede darse como acaecer, es, según Heidegger, el lenguaje; por ello el pensar que ha de pensar al ser, deberá pensar al lenguaje. Pensar al lenguaje es pensar al ser y con ello pensarnos también a nosotros, puesto que somos apertura al ser y lo somos en tanto somos lenguaje.

Lenguaje es para Heidegger creación, *poiésis*, advenimiento y fundación del ser por la palabra. Lenguaje como potencia creadora, constructora, sitio de aparición del ser. Lenguaje como interpretación ya siempre inacabada, lenguaje como hermenéutica que es capaz de interpretar la palabra sin agotarla, sin reducirla a una sola estructura.

⁶ *Ibid.*, p. 188.

En ese sentido, podemos afirmar que la fundación de una hermenéutica ontológica, en sentido heideggeriano, parte primero de un pensar al ser y segundo de una crítica a la modernidad, a la metafísica y a la técnica; y por inicio de cuentas asume que uno de los rasgos básicos al interior de sus lineamientos implica postularse como un pensamiento que carece de fundamento en términos metafísicos.

La hermenéutica que se puede desprender del pensamiento heideggeriano renuncia a pensar al ser en términos metafísicos de estructuras estables, de fundamentos eternos. Apuesta principalmente por un cuestionamiento de los modos de legitimación del ser y del conocer que la metafísica ha erigido, por una puesta en cuestión —que no es lo mismo que negación— de sus valores y hasta de sus fundamentos.

Un saber hermenéutico pretendería ir más allá de la técnica, pero no como una superación que implicaría la anulación de todo pensar metafísico, sino que desde el fondo del *Gestell* ha de surgir un modo distinto de pensar, que no excluyera a la técnica, puesto que es junto y a partir de ella desde donde se puede plantear la posibilidad de abrirnos a otra experiencia del ser, a otro modo de relacionarnos con el mundo, técnico y no técnico a la vez.

La hermenéutica, así entendida, es un modo de filosofar que asume la finitud de la existencia y piensa al ser como evento para experimentarlo como libertad y como abismo, puesto que no se agota en una definición según categorías y conceptos.

Sólo porque el ser se da como evento, como ausencia de fundamento, se puede hablar de múltiples interpretaciones, de múltiples maneras de ver y relacionarnos con la realidad, de multivocidad en vez de univocidad. Interpretaciones, perspectivas, que son históricas, siempre cambiantes, no definitivas ni definitorias, laberinto infinito y pluridimensional de perspectivas.

Desde un pensar hermenéutico podemos afirmar que la existencia es libre, porque no está determinada a perseguir un *telos*, porque no tiene fundamento. Libertad que se traduce en historicidad, en multiplicidad de interpretaciones, en multiplicidad de verdades, porque, en última instancia, el ser también es multiforme y el despliegue de la técnica y su peligro no son absolutos ni definitivos.

La hermenéutica que está implícita a lo largo de todo el pensamiento heideggeriano se presenta como no definitiva, ni perentoria, ni absoluta ni trascendental; sino que, por el contrario, es un saber siempre distinto, siempre cambiante, siempre móvil y modificable, de ahí que al margen de la racionalidad instrumental sea posible abrirnos a distintas experiencias.

Esta hermenéutica se asume finita, se sabe frágil y contingente, sabe bien que cada una de sus interpretaciones juega libremente a inventarse y que ninguna se afirma como última, que no puede haber una interpretación

que se erija como conocimiento consumado; al contrario, apuesta por una infinitud de interpretaciones porque cada una es sólo una posibilidad entre otras muchas.

Al pensar al ser como evento ya siempre interpretado históricamente, la hermenéutica afirma el devenir, la movilidad de sus interpretaciones, el ir y venir, el vaivén en la creación de sentidos. Justamente crear sentidos y abrirnos a ellos es lo que Heidegger denomina “espíritu”⁷ y por tanto diferencia ontológica. Pensando al ser como acontecer, la hermenéutica sabe que la experiencia de la interpretación es un proceso inacabado, incompleto, pero nunca por ello fallido, incorrecto o imperfecto.

Si para Heidegger no hay una estructura verdadera del ser porque éste es acontecer, entonces lo que se presenta es una pérdida de credibilidad en cualquier forma de legitimación absoluta –como se ha postulado la razón instrumental–, puesto que no hay un fondo originario ni una verdad suprasensible, no hay un mundo verdadero ni parámetros absolutos a partir de los cuáles se pueda medir; sino que, por el contrario, todo es suceder.

Y en este suceder se inserta la hermenéutica que reconoce que sus interpretaciones son aconteceres libres, puesto que ya no hay más una estructura verdadera que sea fuente tanto de certezas en el plano cognoscitivo, como de normas en el terreno moral, no hay leyes ni valores “objetivos” ni mucho menos “universales” ni con carácter de imperativo.

Es, en este sentido, como la hermenéutica no pretende ser un camino del pensar que imponga imperativos y exigencias de universalidad. Así, esta hermenéutica es un carácter diverso que anticipa otro modo posible de ser y de pensar, mas no un modo único o categórico, por el contrario, representa una posibilidad más, susceptible de ser abierta en medio de otras muchas, incluyendo la técnica, sabiendo de antemano que ninguna de ellas sería mejor o peor, sino simplemente diferente. Este es un pensamiento que lleva implícita la conciencia de la disolución de los modelos.

Desde dicha disolución apostamos, siguiendo a Heidegger, por una hermenéutica que sea un pensar incluyente y no excluyente como el metafísico, que sea creativo desde y como lenguaje, tan creativo como para ser capaz de transformar una vez más nuestra existencia y el mundo que nos rodea.

⁷ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Trad. de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa, 1997.

Discusión

El marxismo periférico

Carlos Pereda

El libro *Marxismo periférico. Teoría crítica en México*¹ es bienvenido, por lo menos, en dos sentidos: por el gesto que representa o, como preferiría hablar, por la “lección formal” que nos ofrece y, también, por las inteligentes exposiciones y discusiones sustantivas que presenta el libro, por sus “lecciones materiales”. Y la importancia de estas discusiones tal vez aumenta si se considera que la “lección formal” es, en varios sentidos, la consecuencia directa de, al menos, una de sus “lecciones materiales”. Pero, ¿de qué estoy hablando?

Por “lección formal” del libro entiendo el proyecto mismo de haber escrito en otra lengua, en alemán, un debate minucioso con dos pensadores de la lengua castellana: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. El hecho mismo de haberse propuesto tal proyecto es excepcional: en Europa o en Estados Unidos, cuando se muestra algún interés por lo que se hace entre nosotros, ese interés preponderantemente tiene que ver con la búsqueda del color local y, en general, se limita al ámbito de lo literario —novela, cuentos, poesía...— o, en círculos especializados, al conocimiento de las condiciones sociales y políticas de estas tierras. La idea de que vale la pena discutir, frente a frente, con nuestros pensadores sus propuestas más teóricas y más abarcadoras resulta, lisa y llanamente, cosa de locos. Como en Europa o en Estados Unidos se suele pensar que los latinoamericanos somos, por destino, meramente latinoamericanos, tenemos que serlo, todo el tiempo, de modo necesario, y como profesión exclusiva. Así, se decreta que nosotros no somos, pues, como los habitantes de Europa o de Estados Unidos, *también* seres humanos con las inquietudes generales de los seres humanos como la vida social, nuestro

¹ Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburgo, Argument, 1999.

actuar en el mundo, la justicia, el saber, la ciencia, la alegría, la amistad, el amor, la muerte. Teorizar sobre esos enmarañados asuntos que atañen a todas las mujeres y a todos los hombres es cosa *de ellos*, no *de nosotros*. A este prejuicio de la razón arrogante, Gandler lo denomina “eurocentrismo”, pero es mucho más abarcador, puesto que incluye el etnocentrismo del mayor productor teórico, quizá, de los últimos tiempos: Estados Unidos. En realidad todo etnocentrismo se basa en lo que podríamos llamar (en seguida se entenderá por qué): “el otro argumento de la pureza”: la pureza de lo propio —en este caso, de las propias teorías— frente a lo otro.

Pero vayamos ya a las lecciones materiales. Gandler reconstruye de modo minucioso la vasta obra teórica de Adolfo Sánchez Vázquez en sus diferentes periodos y en sus muchas facetas, de lo político a lo estético, aunque centrándose, razonablemente si se tienen en cuenta sus intereses principales, en su *filosofía de la praxis*. Dado el propósito del libro, la elección de un pensador como Sánchez Vázquez (nacido en Algeciras, España, en 1915, transterrándose en 1939 a México, como parte del exilio republicano) era, en cierto sentido, previsible y hasta inevitable: la obra de Sánchez Vázquez constituye en lengua castellana uno de los dos o tres intentos más logrados, más consistentes, de razonar un marxismo crítico y, aunque todavía su lúcida pluma seguramente nos propondrá nuevos desafíos, creo que los lineamientos más generales de su pensamiento ya están ahí, maduros, frente a nosotros. Diferente es el caso de Bolívar Echeverría (nacido en Riobamba, Ecuador, en 1941, y trabajando en México desde 1968) que, si bien posee una obra importante y considerable, conociéndolo, esperamos todavía de él desarrollos por completo inesperados y, es seguro, radicalmente trasgresores de todo lo que se entiende como filosofía marxista, e incluso, más en general, como teoría crítica: discursos en los que Marx seguirá encontrando ecos “raros” —en el sentido en que Rubén Darío daba a esta palabra— en Baudelaire, en Freud y en Bataille, pero también en sor Juana y, en general, en el *ethos* barroco que tanto le preocupa.

Discutir todas o siquiera muchas de las espléndidas reconstrucciones y de los decisivos debates que formula Gandler en relación con ambos pensadores sería, sin duda, muy interesante, pero es, en una breve nota, imposible. Después de todo, el libro, como cualquier libro alemán que se precie, tiene más de 450 páginas. Me limitaré a introducir, pues, algunas dificultades —sólo algunas— en torno a *un* argumento de Gandler que llamaré “el gran argumento de la pureza”. Me parece —porque no sé si lo entiendo bien— que estoy en total desacuerdo con él. Si elijo este argumento, y no otros que podría en muchos sentidos admirar y compartir, lo hago, entre otras razones, por el poder de seducción que este argumento ha tenido históricamente, y también, y acaso, sobre todo, porque creo en la vieja idea de que la filosofía *es* discusión razonada. Quiero decir: dialéctica.

Dando un rodeo hacia el gran argumento de la pureza, comienzo recorriendo cierta crítica de Echeverría a Sánchez Vázquez en relación con el concepto de praxis: al respecto, Sánchez Vázquez sería demasiado optimista. Sin embargo, sólo se puede introducir tal objeción si no se distingue entre “praxis” y “actividad”, entendiéndose con la palabra “praxis”, nos dice Gandler, no sólo la actividad reflexiva y crítica y las emociones que debe acompañar toda reflexión y toda crítica efectiva sino, me parece... “algo más”. Pero aquí me pierdo. No entiendo qué podría ser ese “algo más”: ¿acaso cree todavía Gandler que existen o tendrían que existir “ligas de la pureza” capitaneadas por esos privilegiados sabelotodos que saben eso que nadie parece saber: “las sagradas leyes de la ciencia de la historia”? ¿Y quienes serían esos sabelotodos: los filósofos-reyes de Platón o su versión baja, o al menos, “menos sublime”, los comisarios del pueblo de Lenin? Formulo estas preguntas porque sin ese misterioso “algo más” que se le pide a las acciones reflexivas y críticas para ser *genuinamente* praxis, no se entiende por qué Marx tendría que afirmar —como indica Gandler— que en la sociedad capitalista casi no podría haber praxis.

En este sentido, para Gandler es una peligrosísima ilusión creer que “también en lo Falso establecido —o en la Falsedad establecida— aún se puede hacer algo correcto”. La oración entrecomillada es mi traducción de la siguiente afirmación en la página 359: “um auch im bestehenden Falschen noch etwas Richtiges tun zu können”.

Precisamente, creo que esta afirmación se puede reconstruir y, así, discutir mejor con el siguiente gran argumento de la pureza:

Premisa 1: Todos los seres humanos han vivido y continúan viviendo en sociedades que se generan por “lo Falso establecido”.

Premisa 2: En todas las sociedades, como, por ejemplo, las sociedades capitalistas, generadas por “lo Falso establecido” no es posible la praxis; esto es, no son posibles las acciones genuinamente reflexivas y críticas;

Conclusión: Sólo en una sociedad que no se genere por lo “Falso establecido” podría ser posible la praxis, podrían haber acciones genuinamente reflexivas y críticas.

La primera premisa del gran argumento de la pureza (que, con cierto sarcasmo, se podría considerar en tanto versión secularizada, y empobrecida, de la tesis cristiana de este mundo como un valle de lágrimas, y ello no es casual, porque todo el argumento tiene un resplandor teológico) afirma que todas las sociedades hasta hoy, incluyendo las nuestras, son ideológicamente opacas, monstruosamente opacas, en el sentido de ser sociedades incapaces de asumir que se trata de sociedades llenas de violencia, coacciones injustificadas,

dominaciones ilegítimas, injusticias, arbitrariedad, procesos irracionales, mala suerte. Previsiblemente, sus habitantes serán horrorosamente opacos.

La conclusión del gran argumento de la pureza, en cambio, parece presuponer que podría haber una sociedad que fuese radicalmente alternativa a todas ellas y que sería, por lo tanto, una sociedad pura, transparente, sin ninguna de las violencias o irracionalidad anotadas y, previsiblemente, con seres humanos transparentes. A esa liga de la pureza —individuos transparentes en una sociedad transparente— le sería por fin posible la praxis. No conozco ninguna razón para defender el gran argumento de la pureza y su presupuesto. Más todavía, lo que sabemos acerca de las sociedades y de los seres humanos no hablan en favor de tal utopía, que por otra parte —y teniendo a la vista los horrores que sus búsquedas han producido en el siglo XX, tanto en la derecha fascista como en la izquierda estalinista— me da profundamente miedo.

Así, en contra de *este* argumento de Gandler y, por supuesto, de toda la tradición del marxismo que se ha respaldado en ese argumento, creo tener razones para afirmar que todas las sociedades, según lo que sabemos hasta hoy, tendrán algún grado de opacidad, esto es, algunos puntos ciegos, algunos grados de violencia y de irracionalidad no asumidos y que, por eso, la “acción correcta” debe dirigirse a disminuir esos grados, sabiendo de antemano que nunca se les eliminará del todo. Además, discriminar entre esos grados de opacidad es —en contra de lo que sugiere la primera premisa del gran argumento de la pureza— a veces decisivo: en ciertas circunstancias, incluso —literalmente— una cuestión de vida o muerte. Por qué no decirlo: pese a todas las inmensas miserias del México actual, es más preferible, es *infinitamente* más preferible, vivir en él que en la Alemania de Hitler, la España de Franco o el Chile de Pinochet. Un ojo que no discrimina es un ojo que no ve.

Entonces, si algunas de estas razones en contra del argumento de la pureza son correctas, tendremos que concluir que la reflexión fecunda y la crítica eficaz no desconocerán el matiz: serán necesariamente de algún aspecto y, además, graduales. Implica, pues, un vértigo simplificador quererle aplicar el mecanismo “todo o nada” a la reflexión o a la crítica. Aunque sea duro, hay que decirlo: pensar de otra manera no es más que sucumbir a la razón arrogante, autointoxicarse con fantasías de pureza que, tarde o temprano, suelen acabar en el terror.

Por otra parte, no olvidemos que tanto el *otro* argumento de la pureza, como el gran argumento de la pureza se dejan guiar por la misma máxima: *Siempre es bueno más de lo mismo.*

La teoría crítica en México*

Gustavo Leyva

En un artículo publicado recientemente en la prestigiosa revista alemana *Merkur*, Axel Honneth señala que en los últimos años quizá en ninguna otra teoría filosófica se haya mostrado en forma más clara y drástica la malicia de aquello que Hans-Georg Gadamer denominó *Wirkungsgeschichte*.¹ En efecto, en el marco de los movimientos estudiantiles de los años sesentas —y en Latinoamérica, especialmente bajo el influjo de la Revolución cubana— los escritos de Marx constituyeron a lo largo de varias décadas un punto de referencia ineludible en el debate filosófico internacional tanto en el plano académico como en el político. Hoy, sin embargo, tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe del llamado “socialismo real” —en los países del este—, esta situación parece muy distinta. Honneth constata cómo el nombre de Marx ha desaparecido prácticamente de los debates filosóficos recientes y del programa de asignaturas de la filosofía académica universitaria, aunque al mismo tiempo continúen persistiendo círculos académicos y políticos que, con una mezcla a veces de nostalgia y de esperanza y otras de obstinación y dogmatismo, buscan mantenerse y recuperar la intención originaria de la obra de Marx para extraer de ella un punto de apoyo y así desarrollar convicciones y programas en el horizonte de una crítica del neoliberalismo. No obstante, al mismo tiempo, Honneth llamaba la atención sobre las paradojas en la recepción reciente de este autor, pues en otros países como en Estados Unidos o en Inglaterra su obra parece ejercer todavía una atracción.

* Este texto fue leído con motivo de la presentación del libro *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* de Stefan Gandler, el día 7 de septiembre del 2000 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Cf. Axel Honneth, “Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption”, en *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 7, 53. Stuttgart, Jahrgang, julio, 1999, pp. 643-651.

El trabajo que nos presenta Stefan Gandler es quizá una muestra ejemplar de ello.² Se trata de un estudio exhaustivo —en mi opinión el más completo en este rubro hasta ahora— del “marxismo” y de la Teoría crítica en la obra de dos destacados filósofos que han desarrollado un papel de enorme relevancia en el plano de la docencia, la investigación y la actividad editorial en nuestro país: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Una primera versión de este trabajo fue presentada como disertación doctoral en la Facultad de Filosofía e Historia de la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Fráncfort bajo la asesoría y el dictamen de Alfred Schmidt y Joachim Hirsch. En la versión ampliada de esta investigación que se presenta ahora en forma de libro, Stefan Gandler desarrolla un diálogo con la obra de los dos pensadores ya citados, que se entrecruza con otros dos diálogos, uno con el marxismo y con la Teoría crítica —especialmente en la versión que de ambos ofrece Alfred Schmidt— y el otro entre Europa y Latinoamérica. Mi intervención es por ello especialmente difícil, pues se debe articular también en un triple diálogo: con el autor, con la obra de los pensadores que el autor estudia y con el diálogo que en ella se realiza entre Europa y Latinoamérica. Además, en virtud de haber sido publicada en otro idioma y de no ser conocida por el público que hoy nos acompaña, el diálogo que me propongo desarrollar tendrá que asumir en ocasiones un carácter más bien expositivo.

Es preciso destacar ya desde ahora que la intención de Stefan Gandler es la de ofrecer una contribución a la discusión filosófica del marxismo y de la Teoría crítica, animada por el propósito de escapar tanto al dogmatismo como al eurocentrismo —comprendido por el autor como la forma de una ideología que surge a partir de la superioridad económica y militar de Europa y cuyos efectos se expresan no solamente en el plano teórico sino también en el político y en el de la vida cotidiana. Se trata del dominio prácticamente incuestionado de las formas de organización, modelos políticos y propuestas de reflexión provenientes de los países de Europa central y del norte al igual que de Estados Unidos.³ En forma más específica, Gandler se propone, en primer lugar, *a*) estudiar en su contexto teórico y social la obra de dos de los filósofos marxistas más destacados de América Latina, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría; en segundo lugar, *b*) iniciar un diálogo de sus obras partiendo de determinadas preguntas y problemas rectores, y, finalmente, en tercer lugar, *c*) delinear una confrontación teórica entre las propuestas filosóficas de ambos y elementos de crítica para ellas.

² Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburgo/Berlín, Argument Verlag, 1999. (Argument Sonderband Neue Folge, 279)

³ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, pp. 14 y ss.

Habré de referirme brevemente a cada uno de estos puntos:

a) Por lo que se refiere al contexto teórico y social en el que surge la obra de estos dos pensadores, habría que comenzar por señalar que la recepción filosófica más seria del marxismo en nuestro país la encontramos, hasta los años sesentas, indisolublemente unida a la persona de Adolfo Sánchez Vázquez (1915). En él se advierte el inicio de una reflexión que no se sitúa más en el interior del marco establecido por el marxismo ortodoxo tradicional y que, además, sin reducirse a una mera recepción acrítica de Marx, intenta continuar desarrollando creativamente la filosofía marxista. En su discurso “Filosofía y circunstancias” pronunciado con motivo del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Cádiz, Sánchez Vázquez señala retrospectivamente la situación en la que se encontraba en el inicio de su reflexión filosófica:

Refiriéndome ahora a mi obra filosófica, debo señalar que, mucho antes de iniciarla, llegué a México con cierta concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, así como del compromiso moral y político. Esa concepción, que ya traigo de España a mis 23 años, era el marxismo. Pero es en México donde éste se afina, se depura y afirma con mi actividad teórica y práctica [Me preocupé por contribuir] no [al] marxismo acartonado y acrítico que dominaba en la izquierda mexicana —como dominaba, en general, en Europa y, por supuesto, en los llamados países socialistas—, sino un marxismo más cercano por su filón crítico a Marx y más atento también a la realidad que no se dejaba encasillar en esquemas y menos en dogmas.⁴

La reflexión de Sánchez Vázquez debe ser situada así, por un lado, dentro de las coordenadas políticas creadas primero por la derrota de la República española y el posterior exilio, más tarde por el impacto de la Revolución cubana⁵ y, finalmente, por la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia a Checoslovaquia en 1968. Ella se realiza además en el marco de una intensa recepción

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*. México-Barcelona, UNAM/Anthropos, 1997, pp. 31-32.

⁵ El propio Sánchez Vázquez ha señalado que sin su primer encuentro vivo y directo con la experiencia de la Revolución cubana en 1964 no habría sido posible su libro *Las ideas estéticas de Marx* ni tampoco su pretensión planteada en *Filosofía de la praxis* en el sentido de continuar la vía de reflexión abierta por el marxismo (cf. A. Sánchez Vázquez, *¿Qué ha significado para ti la Revolución cubana?* La Habana, Casa de las Américas, año 19, noviembre-diciembre, 1978. *Apud* S. Gandler, *op. cit.*, p. 24).

de pensadores que se encontraban en una línea de reflexión radicalmente distinta de la del marxismo ortodoxo. Esta doble vertiente histórico-política por un lado y teórica por el otro se condensará en su primer libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y, especialmente, en su disertación doctoral *Sobre la praxis* (1966) de la que surgirá un año más tarde su obra fundamental: *Filosofía de la praxis* (1967).⁶

Bolívar Echeverría (1941), por su parte, proviene de un ambiente intelectual latinoamericano —más exactamente de Ecuador— que se encontraba bajo el influjo de la lectura y discusión del existencialismo, especialmente en la variante expresada por Miguel de Unamuno y Jean Paul Sartre. A ellos se agregará posteriormente un filósofo cuya influencia es decisiva en la reflexión de Echeverría: Martin Heidegger.⁷ La radicalidad teórica del proyecto filosófico del pensador de Friburgo se enlazará en una singular mezcla con la radicalidad política de la Revolución cubana. Así, a fines de los años cincuenta y principios de los sesenta, Echeverría y sus colegas de Ecuador encontraban el mismo ímpetu revolucionario en el *pathos* heideggeriano de la superación de la filosofía y de la crítica radical de la metafísica, y en la radicalidad con la que en aquel momento se vivía la Revolución cubana —que parecía ser no solamente transc capitalista sino, aún más, de delinear una vía que superara a la cultura europea moderna.⁸ Esta fascinación por Heidegger lo condujo a Friburgo con la esperanza de estudiar con el pensador de la Selva Negra. Lamentablemente esta expectativa no pudo ser satisfecha y, en el año de 1962, Echeverría se muda a Berlín occidental con el propósito de estar más cerca de los acontecimientos políticos y sociales de Alemania. Es así que en 1963 lo encontramos participando en círculos de discusión frecuentados por algunos de quienes más tarde se convertirían en destacados exponentes del movimiento estudiantil alemán, como Rudi Dutschke y Bernd Rahbel. Es en el marco de estos encuentros que se desarrollaría una suerte de “diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa”, según lo señalará

⁶ En 1980 este libro apareció en una nueva versión más elaborada y ampliada con la integración de dos capítulos.

⁷ Es preciso señalar que la vinculación de Heidegger con el nacionalsocialismo era en aquel momento desconocida por el joven intelectual ecuatoriano. Más tarde Bolívar Echeverría se ocupará de ello en su artículo “Heidegger y el ultranazismo” en *La Jornada Semanal*. México, 10 de septiembre, 1989, pp. 33-36. Una versión más breve de ello aparece en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM-El Equilibrista, 1995. Por lo demás, conviene destacar el paralelo que Gandler anota aquí entre la trayectoria intelectual de Echeverría y la de Marcuse. En ambos se encontrarían diversas variantes de un “marxismo heideggeriano”.

⁸ Cf. Tercera Entrevista de Stefan Gandler con Bolívar Echeverría en S. Gandler, *op. cit.*, pp. 58-59.

posteriormente el propio Echeverría.⁹ Será precisamente en un seminario sobre “Historia y conciencia de clase” tomado en común con Rudi Dutschke y bajo la dirección de Hans-Joachim Lieber que se empezará a gestar en los participantes —incluido, por supuesto, Echeverría— la idea de un marxismo distinto al ortodoxo. Fue en el marco de estos seminarios que Bolívar Echeverría presentaría, no sin orgullo, el texto de un latinoamericano que se había preocupado seriamente por la reconstrucción del discurso marxista: se trataba de un ensayo de Sánchez Vázquez sobre marxismo y estética aparecido en una revista cubana, en el que se bosquejaba la tentativa de presentar al marxismo sobre el nuevo fundamento de una “teoría de la praxis”.¹⁰ La situación política en Ecuador e intereses académicos personales traerán a Echeverría a México en el año de 1968 en donde comenzará a trabajar con Sánchez Vázquez, aun cuando no pueda decirse que fue en sentido estricto su discípulo.

b) Por lo que se refiere a las preguntas y problemas rectores en la reflexión de estos dos pensadores, habría que señalar que el concepto de praxis que se afana por desarrollar Adolfo Sánchez Vázquez remite en forma explícita a la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. En esta *Tesis*, según Sánchez Vázquez, se expresan en forma clara los dos momentos constitutivos de la praxis: por una parte, su lado *objetivo* (*gegenständliche Seite*), la transformación real del mundo tal y como éste es —y la praxis se refiere aquí tanto a las cosas palpables en el mundo, a la naturaleza, como también a las relaciones existentes entre el hombre y la naturaleza, lo mismo que a las relaciones entre hombre y hombre, red de relaciones cuya totalidad constituye a la sociedad. Pero la praxis posee también otra dimensión, la *subjetiva*, el momento activo que involucra al hombre como actor de la historia que se plantea en forma consciente metas y fines a ser realizados. Para Sánchez Vázquez la praxis es precisamente la unidad indisoluble de estos dos momentos: objetivo, por un lado, y subjetivo, por el otro.¹¹ Como formas de esta praxis, Sánchez Vázquez menciona hacia el final de su introducción a *Filosofía de la praxis* al trabajo, al arte, a la política, a la medicina, a la educación, etcétera, e incluso, como lo recuerda Gandler, al “experimento como praxis científica”.¹² En este punto es preciso llamar la atención sobre la coincidencia que encuentra Gandler entre el concepto de praxis desarrollado por Sánchez Vázquez con aquel otro

⁹ Cf. *ibid.*, p. 63.

¹⁰ Cf. B. Echeverría, “Elogio del marxismo”, en Gabriel Vargas, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. México. UNAM, 1995. *Apud* S. Gandler, *op. cit.*, p. 74.

¹¹ Cf. A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 12. México, abril-junio, 1977, y S. Gandler, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹² Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980, pp. 29 y 257, y S. Gandler, *op. cit.*, p. 127.

desarrollado en el contexto intelectual, histórico y geográfico de la Escuela de Fráncfort por el ya mencionado Alfred Schmidt en su obra clásica *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962).¹³ La praxis se concibe también en Schmidt como la incesante mediación entre sujeto y objeto realizada incluso antes de convertirse en tema de la reflexión teórica.¹⁴

La reflexión de Bolívar Echeverría por su parte no puede ser considerada como una prolongación de la de Sánchez Vázquez. Ambos pensadores se identifican sin duda en sus esfuerzos por una reflexión que escape y se oponga radicalmente al marxismo dogmático. No obstante, se distinguen también entre sí por su diversa apreciación del carácter y la relevancia del concepto de praxis. Así, Bolívar Echeverría expresa su convicción de que el concepto de praxis de Sánchez Vázquez es en realidad demasiado abstracto y altamente general. La reflexión de Echeverría se desarrollará así en una doble vertiente: por un lado, en el análisis del concepto de valor de uso, de la forma natural del proceso social de producción y consumo como centro del proceso de intercambio a la vez material y semiótico; y, por el otro, en una investigación, desarrollada a partir de la vertiente anterior, de los cuatro distintos *ethe* de la modernidad capitalista comprendidos no tanto en el sentido de actitudes morales fundamentales, sino más bien, dirá él, como diversas formas de la producción y consumo de los valores de uso que son otras tantas figuras para soportar lo insoportable de las relaciones dominantes en la vida cotidiana.¹⁵

La primera de las dos vertientes de análisis, anteriormente señaladas, se dirige a un horizonte que fue poco estudiado por Marx: el de la forma natural de la reproducción social. Si se desea comprender qué entiende Marx por “praxis”, señala Bolívar Echeverría en forma polémica frente a Sánchez

¹³ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Fráncfort del Meno-Köln, Europäische Verlagsanstalt, 1962. Una edición ampliada de este libro apareció en el año de 1971.

¹⁴ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 119. Es preciso, sin embargo, señalar una diferencia en las investigaciones en torno al concepto de praxis en Sánchez Vázquez y en Schmidt. En efecto, Schmidt concibe a la praxis humana en forma predominante como praxis económica. Sánchez Vázquez por su parte parece pensar más bien en la praxis política y en la praxis artística. Quizá esta diferencia tenga que ver con las distintas perspectivas desde las que ambos autores realizan su lectura de Marx. Así, mientras Sánchez Vázquez se apoya básicamente en los escritos tempranos de Marx y deja prácticamente fuera de su consideración a *El capital*, Schmidt señala que es un error pensar que el Marx más filosófico se encontraría en los escritos en donde éste se sirve del lenguaje tradicional de los filósofos. Es por ello que en su escrito sobre el concepto de naturaleza en Marx se sirve en mayor medida de los escritos políticos-económicos del más intermedio y del Marx maduro, ante todo los bosquejos previos de *El capital*. Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 190.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 200-201.

Vázquez, entonces se tiene que responder en primer lugar a la pregunta en torno a cuál es la forma natural, la forma práctico-natural del proceso de la reproducción social, del proceso de intercambio entre el hombre y la naturaleza.¹⁶ Esta forma natural está presente no sólo en la “base natural del plusvalor (*Naturbasis des Mehrwertes*)”, en las “condiciones naturales (*Naturbedingungen*)” a las que se encuentran unidas las fuerzas productivas del trabajo”,¹⁷ sino también en la determinación del contenido del valor de uso al igual que en las formaciones mismas de la sociedad que despliegan una dinámica propia en donde se localiza la cultura.¹⁸ Esta investigación y profundización en el concepto marxista del valor de uso la realiza Bolívar Echeverría a partir de un análisis que incluye un amplio espectro de los textos de Marx, abarcando desde las *Tesis sobre Feuerbach* hasta los *Grundrisse* y *El capital* y apoyándose, además, en elementos provenientes de la lingüística de Saussure para distinguir así diversos modos de producción y consumo de los distintos valores de uso al igual que de las significaciones. Como lo anota Stefan Gandler, en forma similar a Alfred Schmidt, Bolívar Echeverría advierte en las formulaciones de Marx en torno al valor de uso una doble tendencia contradictoria: por un lado, a reconocer su significación y a la vez los peligros de su destrucción en el sistema capitalista; y, por el otro lado, a tematizarlo solamente en la medida en que se trata de un “substrato material, portador del valor de cambio”.¹⁹

Sin embargo, quizá lo que más le interesa a Bolívar Echeverría es mostrar que las diversas formas que asume la vida cotidiana, las representaciones que en ella se encuentran y la producción de valores de uso y de significaciones en el interior de las relaciones de producción capitalistas, no pueden ser concebidas como distintos niveles de un proceso histórico que se desplegaría en forma lineal, sino más bien, y esto es especialmente importante, que existen diversas modernidades capitalistas *simultáneamente*.²⁰ Y es en este punto en donde comienza a perfilarse la segunda vertiente en la reflexión de Bolívar Echeverría. El concepto central de ella es el de los *ethes* modernos. Es aquí en donde se localiza la crítica al eurocentrismo filosófico.

En primer lugar habría que destacar que el concepto de *ethos* de Bolívar Echeverría abarca no solamente las formas ideológicas en sentido en que ya

¹⁶ Es así que se expresa Bolívar Echeverría en la Tercera Entrevista con el autor del libro (cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 212).

¹⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, vol. I, pp. 534-535 y 538.

¹⁸ Cf. B. Echeverría, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 41. México, julio-diciembre, 1984, pp. 33-46. Una versión más desarrollada de este artículo apareció con el título “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”.

¹⁹ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 201-202.

Marx las formulara en el Prólogo de 1859 a la *Crítica de la economía política*, incluyendo en ellas las formas “jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas”, sino que incluye también las formas que Marx considerara como pertenecientes a la estructura económica de la sociedad, específicamente las distintas maneras de producir y de consumir valores de uso. Bolívar Echeverría hablará así del *ethos histórico* como la totalidad de esas formas cotidianas, espacial y temporalmente dispersas, con las que se soportan las relaciones sociales dominantes que destruyen tendencialmente al valor de uso y que son por ello mismo insoportables. Este *ethos histórico* puede ser considerado así como principio de construcción del mundo de la vida con el cual se intenta hacer vivible lo que es invivible.²¹ En él se encuentran entonces las costumbres, las instituciones sociales, las formas de pensamiento y acción, los instrumentos y las formas de producción y de consumo de valores de uso y de significaciones que posibilitan a los hombres vivir en las relaciones de producción capitalistas.

Este análisis de los diversos *ethe* de la modernidad —entre los que Bolívar Echeverría distingue el “realista”, “romántico”, “clásico” y, finalmente, el “barroco”— permite realizar una crítica al universalismo y al progresismo del pensamiento eurocéntrico al mostrar que el modo capitalista de producción desarrollado en Europa central y en Europa del norte, influido por el protestantismo es solamente una forma particular de la modernidad y no constituye en absoluto un punto al que se debería aguardar o llegar apresuradamente en los países de la periferia. Se trata pues, en resumen, de mostrar cómo se encuentran ya dispuestas, por así decirlo, en el subsuelo del proyecto establecido de la modernidad las posibilidades ocultas para un proyecto alternativo, para una modernidad no-capitalista.²²

En este punto la reflexión de Bolívar Echeverría se enlaza con la dialéctica de Hegel en su propósito de realizar una negación determinada del universalismo abstracto que conduzca a un universalismo concreto para responder de este modo al difícil problema de la reconciliación entre lo universal, lo particular y lo singular en una forma que escape a la ingenuidad de la negación posmoderna de toda forma de universalismo.²³

²¹ Cf. B. Echeverría, *El ethos barroco*, p. 18. G. Lukács, en su *Teoría de la novela*, había señalado la *transzendente Heimatlosigkeit* del mundo moderno donde el significado parecía haber huido de la vida. El arte, la novela más específicamente, sería “una épica en un mundo abandonado por Dios” que nos permitiría también soportar lo insoportable. En el caso de Bolívar Echeverría la teoría del *ethos* parece asumir la función que Lukács le había asignado a la novela.

²² Cf. B. Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, pp. 143 y ss. Véase S. Gandler, *op. cit.*, pp. 277 y ss.

²³ Es así que en su artículo “La ‘forma natural’ de la reproducción social” se en-

c) Por lo que se refiere a la confrontación teórica entre las propuestas filosóficas de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría y de la crítica que podría dirigirse a ellas, Gandler llama la atención sobre los distintos modos de acercamiento a la obra de Marx en uno y otro. En efecto, a pesar de que ambos rechazan la existencia de una ruptura u oposición entre la obra temprana filosófica y la obra científica madura, Sánchez Vázquez muestra un tratamiento más centrado en la obra filosófica temprana; Bolívar Echeverría, por su parte, intenta ampliar el espectro hacia los escritos económicos maduros.²⁴ No obstante, una diferencia aún más decisiva se encuentra en su concepto de praxis. Sánchez Vázquez, como se sabe, valora altamente este concepto y lo convierte en el núcleo teórico para distinguir su interpretación del marxismo de la del materialismo orotodoxo y para revalorar al hombre individual como sujeto de la historia. Ésta no aparece más como una objetividad en la que el sujeto se enfrenta al férreo curso de leyes inalterables. La praxis aparece aquí, además, no como actividad sin más, sino como actividad reflexiva, mediada ya en forma conceptual. En este concepto de praxis se encuentra ya expresada la relación entre teoría y acción en torno a la cual se reflexiona posteriormente en el orden del conocimiento que es también, a su vez, una forma de praxis. Bolívar Echeverría por su parte, como ya se ha señalado, mantiene una actitud más bien escéptica frente a la praxis, poniendo en duda no solamente la posibilidad, sino también la deseabilidad de una transformación ilimitada de lo dado. En ello se expresa no solamente una inquietud perfectamente comprensible a la luz de los debates ecológicos de las últimas décadas en los que se tematizan precisamente las consecuencias fatales de una praxis humana ilimitada, sino también un escepticismo ante la pregunta en torno a si las sociedades humanas podrían ser transformadas de un día para otro. En este punto la teoría de los *ethe* de Echeverría dirige su mirada más bien al estrato profundo de las diversas formas de organización existentes en el interior del propio modo de producción capitalista y que se constituyen a partir de los diversos modos de producción y consumo de los valores de uso. Así, mientras Sánchez Vázquez advierte todavía la posibilidad de una eliminación de las relaciones de explotación y opresión dominantes, Bolívar Echeverría se preocupa más bien por delinear posibilidades políticas en el interior de la alienación y explotación capitalista, y por mostrar cómo es posible que la política de izquierda asuma formas concretas en una sociedad determinada, formas que se articulan a partir del modo de producción y consumo de valores de uso.

cuentra una referencia afirmativa explícita a G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, Bd. 9 de la Suhrkamp Ausgabe, párrafos 255-259, pp. 44-55.

²⁴ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

Stefan Gandler plantea en este punto la interrogante de si la tentativa de Bolívar Echeverría en el sentido de una fundamentación de una teoría no-etnocéntrica y a la vez, sin embargo, universalista, es o no exitosa o si no conduce a un relativismo y se priva a sí misma de los medios para una crítica social más radical.²⁵ La crítica al eurocentrismo que Bolívar Echeverría realiza con la ayuda de su teoría de los *ethe* modernos tiene que pagar, de acuerdo con Gandler, el precio de no poder suministrar los instrumentos para realizar una crítica de los diversos *ethe* y así, a pesar de poder distinguir los diversos niveles de articulación de los distintos *ethe* modernos y de escapar a los peligros de una jerarquización progresiva entre ellos, el análisis de Bolívar Echeverría estaría imposibilitado de encontrar un horizonte de crítica inmanente al interior de cada uno de estos *ethe*.²⁶

En este punto cabría volver nuevamente, y es de lo que se ocupa Gandler hacia el final del libro, al concepto de praxis. En efecto, recuerda Gandler siguiendo a Alfred Schmidt, ya el propio Marx parecía tener un concepto no tan optimista de praxis. Así, el que la naturaleza se convierta en “puro objeto para el hombre” y cese de ser reconocida como “poder por sí” es algo que Marx ciertamente registra pero no celebra.²⁷ Marx parece haber mantenido más bien una actitud escéptica respecto al concepto de praxis y específicamente a la relación de ésta con el mundo actual —y ello a pesar de la fascinación que expresan algunos pasajes de su obra por el poder aparentemente ilimitado de la praxis en la sociedad burguesa con respecto a los límites impuestos por la tradición y por la naturaleza. Quizá sea posible de este modo responder a las insuficiencias de la crítica realizada por Bolívar Echeverría mediante un concepto enriquecido de praxis. La praxis de este modo no se comprendería más como una categoría en oposición a la naturaleza —o, si se quisiera decirlo con Bolívar Echeverría, a la forma natural— sino que incluso un concepto cualitativo de naturaleza y de forma natural se comprendería solamente como posible a través de la praxis. En todo caso, la conclusión parece orientarse en dirección del análisis más detallado y preciso del concepto de praxis —es decir, justamente de aquello por lo que se ha afanado desde siempre la reflexión del otro autor estudiado en esta obra, es decir, Adolfo Sánchez Vázquez. Este concepto de praxis se desarrollaría no sola-

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ *Cf. ibid.*, pp. 342 y ss.

²⁷ *Cf.* Alfred Schmidt, “Praxis”, en Hermann Krings, *et al.*, eds., *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, Bd. 4. Munich, Kösel, 1973, pp. 1107-1138 y *Der Begriff der Natur...*, *op. cit.*, p. 136. Los entrecomillados son del propio Schmidt y se refieren a Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 323.

mente a partir de la confianza en las enormes posibilidades de la capacidad humana para transformar al mundo en forma planificada y del conocimiento asociado a esta transformación, sino también a partir de la consternación y de la indignación por lo que ha sido la praxis humana hasta hoy en día —y en este punto cabría mencionar las descomunales catástrofes humanas a lo largo de los últimos siglos desde Auschwitz hasta Tchernobyl.

Quizá sea éste el momento de realizar algunas observaciones en torno a la obra que ahora presentamos. Articularé estas observaciones en tres grandes plexos de problemas. El propósito que me anima no es tanto el de señalar las insuficiencias de estos dos filósofos que han sido maestros de varias generaciones —incluida, por supuesto, la mía— como el de bosquejar algunas líneas de investigación que la obra de estos dos pensadores plantea a quienes habremos de sucederlos en el diálogo que ellos iniciaron.

1. Al comienzo de mi intervención me había referido al modo en que Honneth se refiere a la recepción y discusión de la obra de Marx hoy en día. A riesgo de caer en simplificaciones acaso excesivas, podría decirse que la recepción, discusión, investigación y profundización de la obra de Marx, realizada desde una perspectiva no-dogmática en el siglo pasado, se realizó inicialmente bajo el influjo de las obras clásicas de Georg von Lukács, Karl Korsch, Herbert Marcuse y Antonio Gramsci. A ellas se agregarían posteriormente las desarrolladas tanto a partir de intereses motivados por la religión, lo mismo que aquéllas efectuadas bajo la influencia de los miembros de la Escuela de Fráncfort tras su regreso a Alemania después del exilio, al igual que las realizadas bajo la influencia del existencialismo europeo. Aquí podría delinearse un vasto espectro que abarcaría desde obras clásicas como la de Heinrich Popitz sobre el hombre alienado (Basel, 1953) hasta la de Alfred Schmidt (Fráncfort, 1962) sobre el concepto de naturaleza en Marx, pasando por *Das Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch (Fráncfort, 1959) y la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre (París, 1960). Creo que las reflexiones de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría podrían ser situadas en el interior del espectro. Sin embargo, es en este mismo marco que se constituyeron también dos grandes líneas de reflexión y discusión con la obra de Marx que, aunque surgidas en el interior de la tradición alemana, expresan contribuciones de enorme significación que han abierto líneas de discusión filosófica a nivel internacional. Estas líneas no parecen haber encontrado eco ni en la reflexión de Adolfo Sánchez Vázquez ni en la de Bolívar Echeverría ni tampoco en el diálogo que realiza Stefan Gandler con ambos. La primera de estas líneas se asocia a la obra de Jürgen Habermas. Podríamos decir que la propuesta de Jürgen Habermas podría ser también entendida como una interrogación en torno al concepto de praxis que conduce a la necesidad de una ampliación de ésta. En efecto, ya desde sus trabajos de mediados de los años sesentas, se advierte en Habermas

un esfuerzo por formular de nuevo el concepto de praxis heredado por la primera generación de los exponentes de la Teoría crítica y desarrollarlo en un marco categorial distinto en donde la praxis aparezca no solamente como *trabajo* –entendido por Habermas en el marco de la teoría de la acción desarrollada por Max Weber y Talcott como *acción racional con arreglo a fines* (*zweckrationales Handeln*)–, sino también como *interacción mediada simbólicamente*, como *acción comunicativa* (*kommunikatives Handeln*), orientada por normas válidas en forma obligatoria que definen expectativas de comportamiento recíprocas, que tienen que ser comprendidas y reconocidas y sancionadas intersubjetivamente.²⁸ En Habermas se advierte, además, un intento sugerente por vincular este concepto ampliado de praxis con *sistemas sociales*, lo que le da a su reflexión algo que se echa de menos en las reflexiones de las que nos ocupamos el día de hoy: a saber, su anclaje en prácticas y sistemas sociales y la posibilidad de su reconstrucción con la ayuda de las ciencias sociales.

La segunda de estas líneas se remite a las míticas *Marx-Vorlesungen* impartidas por Michael Theunissen hacia fines de los años setentas en Heidelberg y animadas por la pregunta central en torno a la legitimidad teórica de una forma de crítica social que se proponía desenmascarar los efectos de alienación y cosificación del capitalismo, limitándose a la exposición de procesos de valorización anónimos, por así decirlo “sistémicos”.²⁹ Acaso los problemas que ahí se debatían hayan sido en parte recuperados en una doble vertiente en el debate contemporáneo: por un lado, por el postestructuralismo y, por el otro, por la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y, por supuesto, por el funcionalismo en la teoría social.

2. En segundo lugar, se advierte también con extrañeza el modo en que se han constituido las tradiciones filosóficas. En particular llama la atención el hecho de que no encontramos en Sánchez Vázquez, en Bolívar Echeverría ni tampoco en Gandler un diálogo con otra tradición de discusión, me refiero específicamente a aquella desarrollada en el ámbito anglosajón. En efecto, hacia el inicio de los años ochentas y seguramente bajo el enorme influjo de la discusión en torno a la obra de John Rawls, se desarrolló en Norteamérica una recepción y estudio de la obra de Marx orientado a esclarecer las premisas

²⁸ En este punto la reflexión de Habermas es profundamente deudora de la desarrollada por Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago, 1958. Curiosamente esta obra de Arendt fue concebida originalmente en el marco de una aguda polémica en contra de Marx.

²⁹ Aunque estas *Vorlesungen* no han sido publicadas hasta ahora, han dejado huellas en trabajos como los de Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*. Fráncfort, Ullstein, 1980; Rolf Zimmermann, *Utopie-Rationalität-Politik*. Friburgo, Alber, 1985 y Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft*. Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

normativas de su reflexión. Es así que encontramos ensayos y obras que se proponen, por ejemplo, analizar y esclarecer en el ámbito de las discusiones en torno a la ética conceptos como el de “explotación”, “libertad” o “trabajo”.³⁰ Es en un sentido análogo que ya en los años noventas se advierte en el ámbito anglosajón una nueva oleada de recepción de la obra de Marx en el marco de los debates en torno al liberalismo y al comunitarismo, en particular con relación a la pregunta en torno a cómo se podría continuar la crítica al liberalismo con otros recursos conceptuales: así por ejemplo se plantean los problemas relacionados en torno a una ética de la vida buena no tanto con las condiciones económicas de la autonomía personal sino más bien en el marco de presuposiciones sociales de la autorrealización individual. Esto ha producido estudios minuciosos orientados a mostrar, por ejemplo, cómo las raíces de su crítica al capitalismo se delinearán ya en el momento en que, acercándose a Feuerbach y a los jóvenes hegelianos, intenta deshacerse de los presupuestos individualistas de los pensadores políticos de su tiempo.³¹ En forma análoga, por ejemplo, Alasdair MacIntyre se ha preocupado por mostrar en las *Tesis sobre Feuerbach* los contornos de un modelo de libertad comunitaria mostrando cómo el concepto de *gegenständliche Tätigkeit* se orienta a bosquejar una forma de praxis colectiva cuyo fin es común a todos los que en ella participan y que no tendrían por sí mismos y en forma independiente de los demás.³² Así, en MacIntyre encontramos tentativas por mostrar cómo la crítica de Marx al capitalismo y los conceptos que en ella se desarrollan responden a la convicción de que la sociedad capitalista impide una forma determinada de autorrealización individual o colectiva, lo que lleva al mismo MacIntyre a introducir en el concepto de praxis determinadas representaciones comunitarias que le habían interesado ya desde *After Virtue*.

Así seguramente la obra de Sánchez Vázquez se vería enriquecida con estas discusiones en torno al concepto de praxis y la de Bolívar Echeverría podría a su vez ampliar el espectro de su discusión integrando sus análisis del *ethos* histórico con aquellos provenientes de las discusiones en torno a la *Sittlichkeit* (Hegel) o a las *formas de vida* (Wittgenstein), mostrando cómo las posibilidades de la crítica y de un universalismo concreto están ya implí-

³⁰ Cf. Kai Nielsen y Steven Pattern, eds., “Marx and Morality”, en *Canadian Journal of Philosophy*, Suplement, vol. VII, 1981; Alan Wood, *Karl Marx*. Boston, 1981; Allen Buchanan, *Marx and Justice*. Londres, Methuen, 1982. Algo análogo se podría encontrar en la Habilitación de Andreas Wildt, *Die Moralkritik von Marx und Engels* (1989).

³¹ Cf. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1999.

³² Cf. Alasdair MacIntyre, “Marx 'Thesen über Feuerbach' -ein Weg, der nicht beschritten wurde”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 4, 1996.

citas en el horizonte de nuestra vida cotidiana³³ y cómo la manera en que podríamos hacer inteligible a ésta es a través del relato de nuestra propia identidad —o identidades— al relato de la génesis de nuestro propio *ethos*, acudiendo, pues, al relato de nuestra propia tradición.

3. Finalmente, es preciso recordar que la denominación *Teoría crítica* que aparece ya en el título del libro que hoy presentamos, se utiliza para referirse a aquél grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al *Institut für Sozialforschung* en Fráncfort, especialmente a partir del momento en que Max Horkheimer tomara la dirección del mismo. En su discurso inaugural, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*³⁴ del 24 de enero de 1931, al asumir la dirección del *Institut für Sozialforschung*, Horkheimer señalaba que la tarea de la “Filosofía social (*Sozialphilosophie*)” tiene que “ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: del Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general”.³⁵ En este punto se expresaba en forma clara el modo en que para Horkheimer la filosofía y las ciencias sociales tenían que corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía habrá de exigir más bien investigaciones especiales como las desarrolladas por las ciencias, encontrándose por ello “suficientemente abierta al mundo para dejarse impresionar y transformar a sí misma por el curso de los estudios concretos”.³⁶ En el diálogo con Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría echó también de menos este dialogo con las ciencias sociales. No advierto en ellos una discusión con las ciencias sociales preocupada, por ejemplo, por discutir las cuestiones relacionadas con la eventual traducción sociológica del concepto de praxis al concepto de acción social —un problema que ha sido central para la sociología desde Max Weber y Alfred Schütz hasta Anthony Giddens y Jürgen Habermas. El concepto de praxis en particular parece todavía anclado en una serie de dualismos propios de la “Filosofía de la conciencia” —“intención/realización de la intención”, “conciencia y mundo”, “tú y yo”— y aún sin mediar con el orden de las instituciones, sin situar en el horizonte de la temporalidad, sin mostrar con ayuda de las ciencias sociales cómo se despliegan a partir de él interacciones y movimientos sociales.

³³ Cf. por ejemplo: S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1983, pp. 195 y ss., y Charles Taylor, *Sources of the Self*.

³⁴ Max Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, 1988, pp. 20-35.

³⁵ *Ibid.* p. 20.

³⁶ *Ibid.* p. 29.

Quisiera concluir señalando que el diálogo que realiza Stefan Gandler con Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría a lo largo de todo este libro constituye, indudablemente, una contribución a un diálogo no solamente con dos de los filósofos marxistas más representativos de México, no solamente entre la cultura alemana y la latinoamericana; es también un diálogo con nuestra propia tradición, con nosotros mismos. Quizá a nosotros nos corresponda ahora proseguir este diálogo intercultural iniciado por Gandler para comprender mejor lo que ha sido nuestra propia tradición filosófica. Quiero pensar que la traducción de este libro a nuestra lengua sería una contribución invaluable para poder continuar con ese diálogo que somos nosotros mismos.

Reseñas y notas

Una anbigüedad histórica

Bolívar Echeverría

Óscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Culpabilidad y resistencia, el nuevo libro de Óscar Martiarena no puede menos que resultar apasionante para quienes se interesan en el estudio de la configuración esencial de la cultura cotidiana y por la historia de esa configuración. Es un libro de excelente presentación tipográfica que, aparte de atractivo por su tema, resulta también gratificante por el estilo de su autor, un estilo a la vez riguroso y agradable que invita al lector a una reflexión por un lado exigente y por otro abierta al disfrute de la razón.

Martiarena insiste aquí sobre el tema siempre renovado del “encuentro de los dos mundos” —como se le conoció hace algunos años—, el europeo y el americano, a raíz del llamado “descubrimiento de América”. Su intención es la de examinar este “encuentro” en referencia a una institución religiosa y cultural que demostró ser esencial en la conformación de la vida cotidiana de la América latina, una vida dominada por el catolicismo. Se trata de la institución de la confesión auricular de sus pecados que los fieles católicos hacen a su sacerdote, a fin de que éste, en nombre de la Iglesia y en última instancia de Dios, se los perdone y les permita así reintegrarse a la vida normal de la comunidad.

Martiarena somete esta institución a un examen que le lleva a descubrirla como un “arma de aculturación” empleada por los conquistadores españoles sobre la población indígena renuente al mestizaje. La escasa eficacia que le reconoce es sugerida por él como el efecto de una estrategia espontánea de resistencia a dicha aculturación por parte de esa población indígena.

El libro consta de tres partes: la primera presenta una historia de la confesión en la historia del catolicismo. La segunda recaba, en las obras de los cronistas, datos acerca de la recepción que esta institución o sacramento tuvo por parte de los indios. La tercera revisa principalmente la producción novohispana dentro del “nuevo género literario” de manuales de confesión y su-

mas para confesores con el objeto de detectar en ella la resistencia que los sacerdotes católicos deben vencer en el medio de sus feligreses indios a la aculturación por vía del sacramento de la confesión.

Numerosos y muy distintos entre sí son los motivos de reflexión que propone este libro de Martiarena. A riesgo de empobrecer su panorama, quisiera centrarme sólo en dos de ellos, sacados de su segunda y su tercera partes.

El primero está dado por la perplejidad a la que conduce al historiador de la cultura la gran diferencia, incluso la contradicción, que se observa entre dos grupos de cronistas en su narración del modo en que los indígenas se comportan respecto del sacramento de la confesión. El primer grupo, compuesto sobre todo por cronistas de la “religión” franciscana y provenientes del siglo XVI, destaca la aceptación no sólo favorable sino entusiasta que dan los indígenas al rito católico de la confesión. El segundo, compuesto sobre todo por cronistas agustinos y ya tardíos, de fines del siglo XVII y del siglo XVIII, insiste por el contrario en la desesperante ajenidad de los indios al sentido y a la práctica de dicho sacramento.

Martiarena no pretende resolver este enigma planteado por la contradicción tan marcada entre los dos grupos de cronistas. Obligado, no obstante, a tomar partido acerca del “grado de realismo” de uno y otro, prefiere tomar el de quienes desconocen la apertura y enfatizan la cerrazón de los indios a la práctica de la confesión auricular de los pecados.

Incapaz de resistir al desafío del enigma, pienso que una manera de resolverlo sería la de hacerle caso a la primera impresión que provoca esa contundente diferencia de apreciación entre los dos grupos de cronistas. La impresión es de que uno y otro grupo están hablando sobre referentes distintos, sobre dos “objetos” diferentes: unos parecen ser los “indios” de los que hablan Motolinía y los franciscanos y otros los “indios” a los que se refieren Grijalva y los agustinos.

Pienso que no es aventurado decir que unos son los indios y unos también son los españoles del siglo XVI y otros son los indios y los españoles de los siglos XVII y XVIII; que no es exagerado afirmar que entre el primero, el siglo de la conquista, y el otro, el siglo del mestizaje que junta a los dos siguientes, esto es, que entre los dos mundos sociales que encierran cada uno de ellos hay una diferencia sustancial.

En mi opinión, el optimismo de los franciscanos era genuino y estaba bien fundado. No era un recurso para apuntalar su ambición política —nada menos que la de ser, como evangelizadores, los verdaderos conquistadores de América— ni se basaba en una invención. En efecto, es completamente verosímil que los indígenas de la primera mitad del siglo XVI hayan acudido con entusiasmo a realizar el rito católico de la confesión auricular. Pero hay que precisar que no lo hacían como prueba de su sumisión, sino como muestra de una

voluntad de entendimiento; una voluntad que empataba admirablemente con la voluntad de entendimiento propia de los franciscanos, quienes querían poner al método del cautivar en el lugar en que los otros peninsulares habían puesto al método del someter.

La grandeza heroica del siglo XVI está marcada por la ambigüedad. Visto desde la perspectiva que se impuso en la historia, la de la expansión de la modernidad europea, es a un tiempo el siglo del conquistador y el siglo del evangelizador; el siglo de la anulación de la historia “americana” y el siglo de la puesta en práctica de la utopía renacentista.

No quisiera insistir en el primer sentido de esta ambigüedad. Toda la tradición humana de negación violenta del otro parece haberse concentrado en la actividad de los conquistadores ibéricos. Incluso frenados por las disposiciones modernas de la Corona, desataron un proceso imparable de destrucción de las antiguas civilizaciones americanas y de sometimiento y explotación inmisericorde de quienes habían pertenecido a ellas. (No hay que olvidar que, para comienzos del siglo XVII, la población americana se había reducido en la proporción de 10 a 1).

El segundo sentido de la ambigüedad del siglo XVI es el de la voluntad utópica de los reformadores no protestantes del cristianismo, que ven en las poblaciones de América la mejor tierra de cultivo de una nueva humanidad cristiana que debía retornar a Europa para regenerarla. En este sentido, el XVI es más el siglo del Tata Vasco de Quiroga que el siglo de la Malinche (quien más bien adelanta la estrategia del mestizaje en el siglo XVII). Es utópica porque es una voluntad que parte de dar fe al engaño que presenta como homogéneos, como directamente equiparables y “traducibles”, dos códigos culturales tan disímbolos entre sí como el “oriental” americano y el occidental europeo. Porque es una voluntad de conquistar al otro cautivándolo en el plano de unos valores compartidos; convenciéndolo de la propia superioridad como una superioridad relativa. Se trata, por lo demás, de una voluntad utópica que no sólo va de los evangelizadores europeos hacia los americanos derrotados, sino, y con igual fuerza, también de éstos en dirección a los primeros. Aparece en verdad una fascinación mutua y polémica, sobre todo en el nivel de las élites político-religiosas, entre los vencedores y los vencidos. Ambos contrincantes creen poder llegar a un acuerdo suponiendo que lo incomprendible del otro es reductible a la inteligibilidad propia, empleando el recurso de lo que se podría llamar un “malentendido productivo”.

El libro que comentamos nos presenta un caso ejemplar de este “malentendido productivo”, el de la “confesión” a Tezcatlipoca o pseudoconfesión prehispánica.

La confesión, nos ha explicado su autor anteriormente, ha sido para los cristianos esencialmente una ratificación ritual de la culpabilidad como esen-

cia de la individualidad del cristiano. Los indígenas americanos, la concebían, en cambio, como una ceremonia de curación y de tránsito a una nueva identidad, a una existencia mejor.¹

Así pues, en los primeros tiempos, no sólo los evangelizadores sino también los evangelizados tuvieron una razón para practicar “con entusiasmo” el rito de la confesión. Practicaban en verdad dos ritos de confesión esencialmente diferentes entre sí, pero ambos lo hacían como si fuera el mismo rito. Ambos querían —necesitaban— con-fundir a la confesión con un lugar de encuentro, que ella sin embargo demostró que no lo era.

Pero si los cronistas que subrayan la buena acogida de la confesión entre los indígenas tienen razón en lo que respecta al siglo XVI, los otros cronistas, los que enfatizan la indiferencia e incomprensión de los mismos ante ella, tienen igualmente razón, pero en lo que respecta a la historia que comienza en el siglo XVII.

En efecto, puede decirse que, a partir del siglo XVII, en la sociedad virreinal se gestan dos tipos diferentes de “indios”: los que podríamos llamar “indios integrados” y los indios que podríamos calificar de “apartados”.

Los primeros son los agentes de un modo de convivencia propio de la humanidad moderna y su universalismo no monolítico sino plural, que es el mestizaje cultural. El mestizaje es una práctica que se genera como estrategia de supervivencia en la parte baja e incluso marginal de la sociedad virreinal y que proviene de la iniciativa de los indios, dueños de los restos o ruinas de su cultura antigua, que están obligados a existir dentro de la única civilización efectivamente viable —la civilización europea, una civilización que se contrae y decae en América a comienzos del siglo XVII— y que para hacerlo tienen que salvarla, asumiéndola y reconstruyéndola a su manera.

Frente a este mestizaje cultural, que es un hecho propiamente ciudadano, cuyo predominio “informal” crece lentamente en contra del *apartheid* consagrado oficialmente por el *establishment* virreinal, este otro modo de convivencia, el *apartheid*, efectivo sobre todo en el mundo rural, ahuyenta a la población indígena y la lleva a aferrarse en la miseria a lo poco que resta de su vieja civilización, a tomar ciertos elementos sueltos de la civilización europea y a intentar integrarlos en su mundo. Éstos serían los “indios apartados”, a diferencia de los primeros, los “indios integrados”.

Sobre esta base puede decirse que también el segundo grupo de cronistas, el que ve a los indios como “demasiado torpes” para captar la esencia de la

¹ Martiarena sugiere que el “entusiasmo” por la confesión entre los indios americanos del siglo XVI se explica además por las funciones transitorias que ella tuvo como un rito de iniciación en el cristianismo y como un acto que otorgaba el perdón judicial por un crimen cometido.

confesión y al mismo tiempo lo suficientemente “hábiles para burlarla”, hace seguramente una relación veraz y realista. Su referente u objeto no son los indios que se aculturaron a sí mismos en el mestizaje, sino los indios “apartados”, los que, después de la desilusión en que los dejó el fracaso del entendimiento utópico con los conquistadores, no tuvieron motivos suficientes para ver en la civilización del conquistador otra cosa que un mecanismo de opresión y explotación. Su “cerrazón” no es sólo ante la confesión sacramental católica, sino ante la cultura occidental católica en su conjunto.

El segundo motivo de reflexión que quisiera entresacar de los muchos que ofrece esta obra de Óscar Martiarena tiene que ver con la tesis central de su libro.

Siguiendo a Jean Delumeau, Martiarena afirma que el occidente europeo o católico es “una civilización obsesionada en pensarse bajo el signo de una culpabilización incesante”. En ella, el individuo se individúa, se constituye como individuo, a través de la experiencia del “estar en culpa”; del estar, con su mera existencia, con su simple dejarse ser, en pecado, en transgresión de la ley divina. El sentido de la vida individual arranca del asumirse como aquel que no puede más que pecar, que renovar sin cesar la culpa, y que está en el esfuerzo permanente de expiación de la misma.

Es la imposición de este tipo de individuación, cuyo instrumento era justamente la comunión sacramental católica, frente a lo que, de acuerdo a la tesis central del libro, se conformaría una “resistencia indígena”.

Las pruebas de esta resistencia de los “indios apartados” son muy numerosas, y no sólo en la abrumadora relación histórica de las rebeliones y los levantamientos en los que ella debió estallar a lo largo de la historia, sino en la presencia actual del “mundo de los indios” como prueba fehaciente de la viabilidad de “lo otro” en medio de la situación catastrófica de una América latina modernizada mal —es decir, de modo capitalista— y a medias.

El breve comentario que quiero hacer a la tesis de Martiarena tiene que ver con lo que podría llamarse el efecto básico de la vigencia del *apartheid* ibérico en la afirmación de la resistencia indígena frente al rito católico de la confesión. Se diría que el fracaso de la confesión como dispositivo individuador de los indios en tanto que sujetos culpables se explica en gran medida por el hecho de que tal modo de convivencia privaba al rito del contrapunto económico que necesita para revestirse de autoridad. En efecto, la membresía en el colectivo social mercantil no es un hecho “natural”, como lo es en la comunidad arcaica, sino un *status* “artificial” que es necesario ganar y que se puede por lo tanto perder: existir como ser humano moderno, es decir, ser miembro de la “sociedad civil”, es algo que hay que ganar, que hay que merecer. La noción de culpa tiene una versión prosaica que es necesario tener en cuenta.

“Culpable” es ante todo el propietario privado; alguien que, en principio, no merece estar en la “comunidad”, y que sólo es tolerado dentro de ella, en la medida en que hace méritos para serlo: en la medida en que es “productivo”, que su trabajo genera un valor percibido como tal por los otros en el mercado. En la modernidad, todos lo humanos están, de entrada, “en pecado”, todos son “culpables”, mientras no se rescaten mediante el trabajo mercantilmente productivo.

Tal vez esta observación pueda servir para entender mejor la diferencia que aparece en el siglo XVII entre esas dos clases de indios, y para explicar la ajenidad de los “indios apartados” frente a instituciones occidentales como la de la confesión. Su ajenidad frente a la fe cristiana resulta explicable, dado su estado de expulsión de la vida mercantil de la sociedad criolla; una vida que se concentraba en la ciudad y se iba debilitando mientras más se alejaba de ella, mientras más se acercaba a las regiones inhóspitas a las que ellos habían sido relegados.

El uso práctico de la razón fronteriza

Crescenciano Grave

Eugenio Trías, *Ética y condición humana*.
Barcelona, Península, 2000.

Una de las cuestiones más acuciantes de la filosofía contemporánea y, por lo mismo, una de las más dignas de ser pensadas es la referente al fundamento de la ética. Pretender la aclaración reflexiva del ámbito de la ética es también una de las labores más definitorias del modo como en nuestra época se asume la filosofía. Acometer, tanto frente a proyectos de razón dogmática como a sus pretendidas disoluciones posmodernas, la tarea de mantener un concepto de razón crítica que no renuncia a confrontarse con sus propias sombras es una de las características distintivas de la filosofía de Eugenio Trías. Ésta, desde la memoria histórica sobre ciertos hitos que han marcado su rumbo, insiste en esclarecer el trabado problemático de lo que somos y lo que hacemos; de lo que indefectiblemente nos constituye y de lo que sólo es posible como objetivación de nuestra praxis.

La aventura filosófica de Eugenio Trías, tanto por su sólido anclaje histórico como por la destilación navegante de ideas propias, es una de las propuestas más potentes del pensamiento contemporáneo. Precisamente al problema de la naturaleza, función y estructura del discurso filosófico dedicó Trías su primer libro: *La filosofía y su sombra*. La idea-fuerza de este texto seminal es que todo filósofo levanta una normatividad de conocimiento con la cual establece lo que puede definirse como “saber” y lo que, por violar la reglamentación instituida, como “no saber”. Éste es la proyección de la normatividad cognoscitiva y, por lo mismo, se constituye en su *sombra*. Posteriormente, esta idea fue ensayada, con variantes que la enriquecen y matizan, en distintos campos de la reflexión como el teológico, el del poder y el de lo bello en los libros *Metodología del pensamiento mágico*, *Teoría de las ideologías*, *Meditación sobre el poder* y *Lo bello y lo siniestro*.

Dos singladuras definitivas en la producción teórica de Trías son, por una parte, *El artista y la ciudad*, donde se esbozan las bases de una ontología, y, por otra parte, dos obras complementarias: *El lenguaje del perdón* y *Tratado*

de la pasión. En la primera se indaga cómo los conceptos filosóficos dominantes de razón y actividad se alzan mediante el rechazo y la negación del elemento pasional, y, en la segunda, lo que se muestra es la contraparte: el conocimiento y la actividad emergen desde el sustrato inhibido de lo pasional. Sin embargo, a este respecto conviene no olvidar lo que el propio Trías nos dice en una de las primeras retrospectivas sobre su obra:

Interesarse por lo irracional, investigar sus leyes ocultas, es una operación altamente racionalista. [...] Jamás he afirmado que la razón, el logos humano, carezca de fuerza para internarse con algún éxito en esos territorios. He afirmado incluso que en el seno de esa apertura pasional despunta el conocimiento racional, o que razón y pasión son una síntesis humana de tal naturaleza que lo pasional posibilita o abre lo racional y lo racional tiene en la pasión su premisa y su soporte.¹

Después de esta etapa —de la que también forman parte títulos como *La dispersión*, *La memoria perdida de las cosas* y, para nosotros el más memorable, *Drama e identidad*— en la que el ensayo filosófico en español es llevado hasta una de sus alturas más sugerentes, viene otra, de mediación y encuentro, conformada por una primera trilogía: *Filosofía del futuro*, *Los límites del mundo* y *La aventura filosófica*. Aquí Trías descubre y traza el itinerario de acceso a su idea filosófica: concebir el ser *en tanto que ser* como límite y frontera.

A desplegar todo el potencial de esta idea está dedicada una segunda trilogía que muestra la madurez y el vigor de una propuesta de pensamiento filosófico levantada en nuestro propio idioma, desmintiendo así de la mejor forma posible, es decir, pensando realmente, ciertas opiniones disparatadas que niegan al español la condición de lengua filosófica. La elaboración y recreación insistente de la idea del *ser del límite* se despliega en *Lógica del límite*, *La edad del espíritu* —con su apéndice aparte: *Pensar la religión*— y *La razón fronteriza*. La idea definitoria de la propuesta filosófica de Eugenio Trías es que lo que desde Parménides y Aristóteles se llama ser puede ser pensado como ser del límite.

Desde la idea del ser del límite se desprenden distintos contenidos: se descubre, en primer lugar, el ámbito en el que el ser aparece; el cerco del aparecer en el que transcurre nuestra existencia. En segundo lugar, el límite implica lo que se encuentra más allá de él; el campo misterioso y sagrado que circunda el cerco del aparecer y al que nuestra propia existencia se encuentra

¹ Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*. Barcelona, Seix Barral, 1983, pp. 12-13.

ligada. Este cerco hermético no es objeto de aparición clara y distinta sino de una revelación peculiar en tanto lo muestra salvaguardándolo en su propio misterio. La manifestación sensible de lo que en tanto tal no aparece es tarea de la revelación simbólica. La exploración de la revelación simbólica en el campo de las artes se desarrolla en *Lógica del límite*. Aquí, mediante un retorno creador a Platón y nutriéndose de la tradición que va de Kant, Schelling y Hegel hasta Cassirer, Heidegger, Nicol y Gadamer, Trías piensa ontológicamente el concepto de símbolo y, a la vez, muestra el núcleo simbólico reflexivo de la filosofía misma. Y en la monumental *La edad del espíritu* se continúa, en clave religiosa, la reflexión sobre el símbolo persiguiendo: “determinar un concepto filosófico de espíritu, desglosado en la exposición de sus categorías; y mostrar el curso histórico de esas categorías, o el engarce de *eones* que deriva de las formas de acontecer y de experiencia que esas categorías hacen posible”.² Por último, el tercer contenido de la idea del ser del límite es el límite mismo como espacio donde es posible habitar (*limes*), es decir, colonizar la tierra desde el cultivo y el culto.

Concebido el ser de la tradición como ser del límite, se imponía la tarea de recrear el concepto de razón, a través de la trama de categorías que le son propias, como razón referida al ser del límite. Ésta es la *razón fronteriza* que, como hemos señalado, aspira a mantener su carácter crítico y a dialogar con sus propias sombras.

Trías ha desarrollado una concepción unitaria de la filosofía configurándola como filosofía del límite. Sin embargo, y aunque la preocupación no estaba ausente de las modulaciones anteriores de la idea, a la filosofía del límite le faltaba probarse exclusivamente en uno de los campos más resbaladizos de la discusión actual: la ética. *Ética y condición humana* “es, justamente, esa modulación, o variación, de la ‘filosofía del límite’ en el ámbito de la ética” (p. 15). Se trata, pues, de probar la pertinencia interpretativa de la razón fronteriza en su uso práctico.

El ocuparse de la ética es, en el caso del pensador del límite, una necesidad proveniente tanto de su afirmación de que la filosofía no puede renunciar a la pregunta sobre el ser humano como de su fértil filiación kantiana: los grandes cuestionamientos de siempre se resumen y concentran en la pregunta por lo que somos. Así, lo que Trías pretende desbrozar desde su idea del ser del límite es “[...] una ética que se sustente en una reflexión sobre la condición humana, o sobre lo que podemos saber acerca de ese perpetuo enigma que constituye *lo que somos*” (p. 20).

² E. Trías, *La edad del espíritu*. Barcelona, Destino, 1994, p. 16.

Al concebir el ser mismo como límite, Trías se percata de que el ser del límite es determinante para el concepto de inteligencia y razón y, por lo tanto, para la viabilidad del uso práctico de esta razón. La razón es onto-lógica al corresponder al ser del límite en sus distintos contenidos. Así, los pivotes del uso práctico de la razón fronteriza son ontológicos. Dicho de otro modo: promover una propuesta ética sólo es posible desde la reflexión sobre lo que somos y ésta, como fuente de inspiración y de experiencia, manifiesta que nuestra condición es limítrofe entre la naturaleza y el mundo. Sólo nuestra peculiaridad de habitantes del límite constituye la matriz en la que se fundamenta la formulación de la ética.

En la configuración de la razón como razón fronteriza –insistimos en este punto porque nos parece realmente clave para comprender la propuesta que nos ocupa– ésta no abdica de su tradición crítica ni de su apertura dialógica con lo que la excede y sobrepasa. En el diálogo entre la razón y la sinrazón se destaca el límite como lugar de conjunción y disyunción. Esto es lo que significa que el límite sea el ser mismo, de tal modo que ese lugar del límite es con el que tiene que vérselas la razón fronteriza en tanto tal y en su uso práctico.

Ese lugar del límite es el que inspira una concepción de la humana conditio acorde con esa Idea onto-lógica. Y esa comprensión de lo que somos (límites y fronteras del mundo) es, justamente, lo que orienta en relación con la posibilidad de exponer una propuesta ética que se ajuste al concepto de razón fronteriza que aquí se va perfilando. Se trata de mostrar el uso práctico de esa razón fronteriza; y sobre todo la proposición lingüística que permite exponer, o expresar, esa razón fronteriza práctica en un sentido ajustado o concordante con la Idea que pueda trazarse con relación a nuestra propia condición humana (p. 22).

¿Qué somos y cuál es la proposición ética que nos conmina a formar y mantener eso que somos? El objetivo de Trías es mostrar que hay una proposición que fundamenta a la praxis ética de tal modo que ésta quede orientada al constituirse como respuesta a lo que la proposición ética propone.

La proposición ética fundamental sólo puede provenir de la reflexión sobre la condición humana que, como ya hemos dicho, para Trías está definida por su carácter limítrofe y fronterizo: somos los habitantes del límite. Nuestra existencia, como habitar en el límite, se significa por un doble tránsito: de la naturaleza al mundo a partir del proceso de humanización y del mundo, mediante la muerte, hasta los confines arcanos del cerco hermético. Nuestra existencia, la que nos conforma y a la que formamos en nuestros propios límites que son, a la vez, los del mundo, está exiliada de la naturaleza y abocada al misterio del fin.

Nuestra existencia se halla, pues, marcada y de-signada por ese Límite que la determina y define. Un Límite que establece su propia Medida, a la vez distante de su origen natural, nativo, y de su último confín (en el cual se repliega inexorablemente en el cerco hermético). En esa Medida limítrofe halla nuestra propia existencia el signo indicador de su propia condición: la que corresponde a la *humana conditio* (p. 34).

Nuestra limitación mundana nos circunscribe al campo del significado. La condición humana no es natural; es lingüística. Procedemos de la naturaleza pero ésta queda transmutada en nuestro ser *logos* (pensamiento y lenguaje). Por el *logos* se abandona, hasta cierto punto, la matriz física y, por lo mismo, ésta nos expulsa condenándonos al exilio y al éxodo. Nuestra condición es búsqueda errante de un hogar propio. Desde la naturaleza hemos transitado al mundo que, no obstante, sólo es sosteniéndose en aquélla. Mundo es el tejido de sentidos y de significados introducidos por la proyección y objetivación de nosotros mismos, es decir, de los signos y símbolos con los cuales poblamos la naturaleza de manera tal que ésta misma se transmuta.

Somos el último confín de la naturaleza en el cual ésta misma descubre su propio misterio y propone nuestro propio enigma. Este descubrimiento y esta propuesta sólo son posibles desde la transmutación de la naturaleza en mundo. En y desde el mundo, lo que somos proyecta sobre el *hábitat* natural lo que marca nuestra diferencia: “la inteligencia lingüística y su capacidad de dotar de significación y sentido al conjunto de lo que acaece. El conjunto de acaeceres significativos: eso es el mundo” (p. 52).

Desde aquí debe brotar la proposición ética de la razón fronteriza como razón que co-responde al ser del límite. Así, el uso práctico de la razón debe determinarse en una proposición que refiera y oriente la praxis ética. La proposición ética de la razón fronteriza asume una forma imperativa: ella formaliza universalmente una propuesta y ante ésta el sujeto ético debe responder libremente con su acción, la cual puede ajustarse o no a aquello que lo conmina la proposición.

La expresión lingüística que la razón fronteriza obtiene en su uso práctico es su imperativo ético. “Tal imperativo dice así: *‘Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta, y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera’*” (p. 47). Ésta es la única y, por tanto, universal proposición ética. Sin embargo, su carácter imperativo se matiza en dos aspectos: conminativo e incitativo, es decir, como una propuesta a la que se debe responder libremente.

La propuesta única y universal (puramente *formal*) sólo en la libre respuesta del sujeto, en la acción, se materializa. Esta materialización, al sostenerse y alimentarse en la libertad, es plural, lo cual implica la posibilidad de

que la respuesta actualizada muestre acuerdo o desacuerdo con la propuesta. Ajustar o desajustar los actos a la conminación de la razón fronteriza es posible en virtud de la gravedad de nuestra propia condición.

Lo más grande y grave de esa condición consiste en que, en virtud de ese *limes* que se cruza entre la propuesta y la respuesta, condición de posibilidad de que ésta sea *libre*, esa condición humano-fronteriza se caracteriza por la posibilidad siempre a mano de contra-decirse, o de obrar en contradicción con su propia constitución limítrofe y fronteriza. Nada hay, en efecto, más humano que el comportamiento *inhumano*" (p. 48).

Con su actuar libre el hombre puede decir lo contrario de lo que el imperativo fronterizo propone. Ahora bien, la disposición a la propuesta no tiene por qué coincidir con las normas al uso para definir un buen comportamiento: el que asuma su condición de fronterizo bien puede humanamente transgredir los marcos morales que pretenden agostar o clausurar su capacidad de libre respuesta. El acorde a la conminación ética de la razón fronteriza está lejos de coincidir con la sumisión al dominio: ella orienta el poder libre de la persona.

A partir del reconocimiento del hiato entre propuesta imperativa y libre respuesta, se matiza la singladura ética de la filosofía del límite. De la libertad depende la respuesta —la acción y su justificación— a lo que la proposición ética propone de forma prescriptiva. Así, sobre el carácter del acto concreto que se ha de realizar, la proposición ética guarda silencio. Este hiato limítrofe entre la propuesta y la respuesta salvaguarda el carácter crítico de la razón fronteriza práctica. "La razón es crítica si exhibe el hiato (*limítrofe*) insalvable entre lo que propone y lo que la libertad (del que responde) *dispone*. Lo crítico se aloja en esa *crisis* en la cual se hace posible la libertad al evidenciarse dicho *hiato limítrofe* entre propuesta y respuesta" (p. 75). Así, la cuestión del "bien" y del "mal" no se resuelve en el ámbito del conocimiento absoluto o *epistémico*, sino que, por así decirlo, se experimenta desde la praxis de la libertad. Ante la respuesta concreta, la propuesta ética permanece tan sólo como su criterio de demarcación entre lo acorde a ella y la acción que manifiesta desacuerdo.

La propuesta proviene de la "parte" del sujeto que lo religa al cerco herméutico, es decir, de lo que, una vez expulsados de la naturaleza, constituye nuestro fundamento *en falta*: es la voz que emerge de la constitución metafísica del sujeto y a la que éste mismo, como sujeto fronterizo, responde.³ La

³ Para un análisis histórico-crítico de la "voz" como fundamento infundado de la experiencia ética, véase E. Trías, *Los límites del mundo*. Barcelona, Destino, 2000, pp. 77 y ss.

respuesta pretende saldar la “deuda” con la acción libre y responsable de la cual el sujeto mismo tiene que dar cuenta, por vía lingüística argumentativa, de su ajuste o desajuste con la “voz” prescriptiva. Así, en esta constitución tripartita (hermética, libre y lingüística) pero unitaria de la subjetividad —recreación de la doctrina renacentista del hombre como microcosmos— se proyecta la posición reflexiva del límite mismo. Este posicionamiento reflexivo del límite en la subjetividad es asimétrico.

Establece aquello de lo cual es límite (la totalidad de lo que *aparece*). Así mismo funda la *referencia* que, sin poder ser experimentada por el habitante del límite, no puede dejar de sustentarse en forma afirmativa y positiva (el misterio o arcano de lo que se repliega a toda posible comparecencia). Y por fin se asienta en el ámbito fundante desde el cual puede proyectarse ese desdoblamiento (en el cerco del aparecer y en el cerco hermético) (p. 90).

Desde la forma, sustentada en la voz del sujeto hermético, la escisión de libertad constitutiva del sujeto se alza como orientación de la praxis para el fin de la ética: la buena vida o *eudaimonía*. Así, el imperativo fronterizo tiene dos implicaciones complementarias: la conminación a exiliarse del cerco meramente físico y la necesidad de no traspasar el *limes* mundano. La “buena vida” sólo es alcanzable manteniéndose en el *limes*, es decir, asumiendo el ser del límite como constitutivo de lo que somos. Desde esta constitución se trenzan la forma y la finalidad de la ética. La forma determina prescriptivamente la acción ética y la finalidad delinea el objetivo de ésta. Sin embargo, el movimiento ético sólo es posible desde la libertad y la responsabilidad del sujeto porque lo que está en juego es la formación de lo que es, o sea, su constitución en persona.

Lo ético no es otra cosa que la *formación* de lo que en el hombre subyace como potencia y virtualidad. Es, con relación a la condición humana, su actualización a través de la educación, o de la *paideia*. Esa formación hace posible reforzar disposiciones y hábitos que determinan la acción a través de ajustadas elecciones (que presuponen deliberaciones) (p. 64).

La propuesta ética de Trías revive las teorías clásicas de Kant y Aristóteles recreándolas desde una lectura derivada de la propia composición de la filosofía del límite. Esta composición se enriquece apelando a los dos grandes descubrimientos de la filosofía del siglo xx: la naturaleza lingüística de nuestro pensamiento (Wittgenstein) y el carácter finito y mortal de nuestra condi-

ción (Heidegger). Así, Trías levanta su propuesta ética sustentándola en la gran tradición filosófica y modulándola desde dentro de su propia filosofía que es, sin lugar a dudas, una de las grandes creaciones contemporáneas del pensamiento y que, por lo mismo, reclama y merece una mayor atención y discusión críticas.

La Sociedad Internacional de Platonistas y América Latina

Nicole Ooms¹

En julio de 1986 tuvo lugar en México, a iniciativa de Conrado Eggers Lan, el primero de los seis *Symposia Platonica* o congresos trienales organizados por la Sociedad Internacional de Platonistas. El simposio no perseguía otro objetivo que alentar los estudios platónicos en América Latina, y en esta ocasión la lectura de las obras tardías de Platón, pero a iniciativa de Livio Rossetti, uno de los profesores invitados, se pensó en celebrar *Symposia Platonica* en el mundo entero, e incluso crear una Sociedad Internacional de Platonistas, bajo cuyos auspicios habrían de llevarse a cabo, en el futuro, dichos *Symposia*. Desde aquel entonces, se ha leído el *Fedro* en Italia (Perugia, 1989), el *Político* en el Reino Unido (Bristol, 1992), el *Timeo* y el *Critias* en España (Granada, 1995), el *Lisis*, el *Cármides* y el *Eutidemo* en Canadá (Toronto, 1998), y las *Leyes* en Israel (Jerusalén, 2001).

Desde su creación el 5 de septiembre de 1989 en la ciudad italiana de Bevagna, la Sociedad multiplicó sus actividades. Además de apoyar la organización de congresos y la creación de sociedades de platonistas de carácter regional, la Sociedad también publica, junto con las actas de los congresos trienales, libros especializados en torno al pensamiento de Platón reunidos en una colección titulada *The International Plato Series*, en colaboración con la editorial alemana Academia Verlag.² También se dispone de toda una serie de servicios por Internet tales como una página Web³ y varias listas de datos que permiten una comunicación eficaz tanto entre los miembros de la Sociedad

¹ Representante de América Latina en el Comité Ejecutivo de la Sociedad, de 1998 a 2001. Correo electrónico: ooms@correo.unam.mx. La autora de esta nota agradece a María Teresa Padilla sus comentarios a la primera versión de esta noticia.

² Academia Verlag, Sankt Augustin: Postfach 1663, D-53734 Sankt Augustin, fax: 345316; Correo electrónico: kontakt@academia-verlag.de

³ <http://www.platon.org>

como entre los estudiosos de Platón de todo el mundo. La constante actualización de la bibliografía mundial de los estudios platónicos llevada a cabo por Luc Brisson *et al.*, así como su difusión, también recibieron un impulso importante por parte de la Sociedad mediante la publicación y distribución de un boletín. Más recientemente, a iniciativa de Christopher Gill, de la universidad británica de Exeter, se creó una revista electrónica de acceso ilimitado con publicaciones a las que los lectores pueden ofrecer réplicas, previo visto bueno del editor de la revista. Pronto, la creación de un comité editorial permitirá a todo estudioso de Platón proponer la inclusión de textos de su confección en dicha revista.⁴

Todas estas actividades persiguen un mismo objetivo, esto es, promover el diálogo internacional entre estudiosos de Platón de diversas tendencias, y esto en cinco diferentes lenguas (alemán, español, francés, inglés e italiano). Es importante enfatizar que los simposios platónicos también han propiciado una muy necesaria colaboración entre filólogos y filósofos, la cual se refleja tanto en sus publicaciones como en el tipo de personas a cargo de puestos clave dentro de la Sociedad.

Con respecto a América Latina, una lista reciente de los miembros de la Sociedad mostraba que solamente Argentina, Brasil, Chile, México, Perú y Venezuela estaban representados (Brasil y Venezuela con una sociedad de tipo regional). Desde luego que estos datos no reflejan del todo lo que actualmente sucede: en efecto, si bien algunos proyectos se llevan a cabo bajo los auspicios de la Sociedad Internacional de Platonistas, otros crecen por otras vías. Así, por ejemplo, y a iniciativa de Raúl Gutiérrez, Perú fue, después de México,⁵ el primer país de América Latina en celebrar, en septiembre del año 2000, un congreso exclusivamente dedicado a la discusión de un texto de Platón, en este caso, los libros centrales de la *República*, y esto se llevó a cabo bajo los auspicios de la Sociedad. En cambio, otras obras filosóficas, la mayoría quizá, se desenvuelven en el seno de asociaciones que buscan abrir o ampliar espacios para el cultivo de las letras clásicas. Así lo atestigua el primer encuentro boliviano de estudios clásicos en el cual participó el platonista Juan Araos Uzqueda, quien se preocupó luego por difundir los frutos de dicho encuentro en otros países de América Latina. Actualmente, Rachel Galloza, editora de la revista

⁴ <http://www.ex.ac.uk/plato/>; Correo electrónico: C.J.Gill@exeter.ac.uk

⁵ Véase *supra*, tanto en las notas como en el texto. Este congreso, cuyos frutos habrían de publicarse pronto, fue contemporáneo de otro que también se ocupó de esa parte de la *República*, mismo que fue celebrado en el Lichtenstein y reseñado en el primer número de la revista electrónica creada por la Sociedad Internacional de Platonistas. En realidad, hubiera sido adecuado que ahí también se publicara una reseña del congreso peruano.

brasileña *Hypnos*, está organizando una reunión sobre ética platónica en la ciudad de Saõ Paulo, Brasil,⁶ y Francisco Bravo⁷ prepara un encuentro sobre filosofía clásica en el marco de las actividades del Centro de Estudios Clásicos de Venezuela, con miras a ampliarlo después en un encuentro colombo-venezolano. Ambas reuniones tendrán lugar a principios del año 2001. Éstos son apenas unos ejemplos que reflejan algo indudable: el estudio de la lengua y del pensamiento antiguo, en general, y el de la filosofía platónica, en particular, prosperan, y esto sin que sea siempre posible ni necesario hacer una distinción tajante entre obras de índole filológica y obras de índole filosófica.

Los obstáculos que se pueden presentar ante cualquier esfuerzo, tanto individual como colectivo, son inmensos. Nos limitaremos a señalar una dificultad relacionada con los avatares de las lenguas: a diferencia de la lengua italiana, las lenguas española y portuguesa no han logrado aún imponerse como lenguas filosóficas, por lo menos en los estudios sobre pensamiento antiguo, y muchas veces, un académico que se limita a publicar en éstas, tiene pocas oportunidades de ser leído fuera de su país. Por otro lado, es indudable que un grupo pequeño de individuos puede producir cosas inmensamente significativas, y también duraderas. Así, por ejemplo, la revista argentina de filosofía antigua, *Methexis*, la primera de su género, surgió de un seminario de estudios de filosofía antigua dirigido por Conrado Eggers Lan y Ernesto la Croce. Esta revista la publica la editorial Academia Verlag,⁸ y constituye un buen ejemplo de una iniciativa latinoamericana que floreció, en parte, gracias a la Sociedad.

El próximo congreso organizado por la Sociedad Internacional de Platonistas tendrá lugar en la ciudad alemana de Würzburg, durante el verano de 2004, y se abocará a la lectura del *Gorgias* y del *Menón*. El organizador del congreso y actual presidente de la Sociedad es Michael Erler, un pensador cuyos intereses van desde la tragedia antigua hasta la filosofía helenística en general y Epicuro en particular, pasando por Platón, a quien ha traducido, y sobre el cual está escribiendo una monografía titulada *Platons Kritik der Mündlichkeit*.⁹ La representación de América Latina en el Comité ejecutivo de la Sociedad para el periodo 2001-2004 estará a cargo del académico venezolano Francisco Bravo, quien estuvo trabajando con J. L. Ackrill y con Pierre Aubenque, y está por concluir un libro sobre el placer en la filosofía de Platón.¹⁰

⁶ Correo electrónico: rachelga@uol.com.br.

⁷ Correo electrónico: fbravo@cantv.net.

⁸ Profesora Victoria Juliá: C.C. 2059, Correo central, 1000 Buenos Aires, Argentina.

⁹ Profesor Michael Erler: Institut für klassische Philologie der Universität Würzburg, Residenzplatz 2/ Südflügel, D-97070 Würzburg; Michael.Erler@mail.uni-wuerzburg.de.

¹⁰ Doctor Francisco Bravo: Residencias Mily, 112-A, calle Caroni, Colinas de Bello Monte, Caracas, Venezuela; Correo electrónico: fbravo@cantv.net.

También resulta de interés para nosotros el saber que el representante de la América anglo y francohablante sigue siendo Lloyd Gerson.¹¹

La preparación del sexto *Symposium Platonicum*, con sede en la ciudad de Jerusalén, fue sacudida por discrepancias entre miembros de la Sociedad: por razones diversas, muchos se preguntaban si era aconsejable organizar una reunión de ese tipo en un país prácticamente en guerra. Varios académicos, incluyendo a miembros del Comité Ejecutivo de la Sociedad, prefirieron abstenerse de participar, pero muchos otros optaron por asistir y leer sus trabajos en lo que, tal parece, vino a ser un exitoso sexto *Symposium Platonicum*. Sin embargo, no podía tratarse de un congreso que fuese exactamente como los demás: se veían ametralladoras en las colinas, los helicópteros hacían rondas con las luces apagadas, y seguían explotando bombas a unos pocos kilómetros de las aulas en las que se hablaba de las *Leyes* de Platón. Es de celebrarse el que Aikaterini Lefka, una joven griega a punto de doctorarse en una universidad belga con una tesis sobre los dioses en Platón, tuviera la iniciativa de preparar una suerte de mensaje de paz para quienes hoy en día influyen en el destino del Estado de Israel. Junto con una buena parte de los colegas presentes, ella reescribió su planteamiento original, el cual se transformó en el texto colectivo que la autora de esta nota traduce y difunde aquí bajo su estricta y personal responsabilidad, con el visto bueno de su inspiradora.

Nosotros, los abajo firmantes miembros de la Sociedad Internacional de Platonistas y quienes asistimos al VI *Symposium Platonicum*, declaramos lo siguiente:

Hace seis años, durante una de nuestras reuniones trienales y con base en la propuesta hecha por el profesor S. Scolnicov de la Universidad Hebrea de Jerusalén, decidimos organizar en Jerusalén nuestro *Symposium* correspondiente al año 2001. Todos estábamos conscientes de lo delicado de la situación en Israel, pero también teníamos la esperanza de que mejorara. En efecto, durante un buen tiempo, tuvimos buenas razones para creer, junto con el resto del mundo, que nuestras esperanzas estaban fundadas. Sin embargo, desde septiembre del año pasado, la situación se deterioró notoriamente.

Muchos miembros de esta Sociedad exteriorizaron lo que parecía ser un temor legítimo por su seguridad; otros prefirieron, por cuestiones de principio, abstenerse de visitar un país en el cual tenían lugar semejante sucesos. El Comité Ejecutivo finalmente tomó la decisión conjunta de celebrar el Simposio donde éste se había planeado, a pesar de que algunos académicos eminentes prefirieron no asistir, e insistieron en la dificultad que ellos veían en que

¹¹ Correo electrónico: lloyd.gerson@utoronto.ca.

una reunión de carácter científico e intelectual se organizara en una región tan fuertemente perturbada.

Naturalmente, si de participación en debates filosóficos se trata, siempre habrá tiempo y espacio para que dichas discusiones puedan darse entre quienes, viviendo fuera de este país, pueden optar por entrar o no en territorio israelí. Pero quienes finalmente elegimos por estar aquí en calidad de representantes de la filosofía, esto es, de la ciencia que por excelencia cultiva la libertad de pensamiento, el diálogo abierto y el respeto por las diferencias entre individuos, e incluso en calidad de simples seres humanos pertenecientes a un mismo mundo, quisiéramos expresar nuestros deseos sinceros de que la paz se restaure lo antes posible.

Para nuestro sexto *Symposium*, nos propusimos examinar una gran obra escrita por Platón al final de su vida: las *Leyes*. En ésta, que es una suerte de testamento, él trató de ofrecer una descripción detallada de la legislación requerida por una nueva ciudad-Estado donde habría de convivir gente de orígenes diversos. Estas leyes, supuso él, habrían de garantizar la paz, la seguridad, el bienestar y el desarrollo armonioso de todos los ciudadanos. Desde luego que la pertinencia del detalle de sus propuestas puede discutirse, pero los principios a los que legislación y gobierno tendrían que apegarse permanecen, a nuestro modo de ver, válidos.

Tras haber vivido varios días provechosos en este país, esperamos con total sinceridad que vuelva a instaurarse cuanto antes, entre los pueblos de esta parte del mundo, el tipo de diálogo que Platón consideró ser esencial para una buena vida.

Jerusalén, 10 de agosto de 2001¹²

¹² Unas cuarenta firmas aparecen al calce de la declaración.

Abstracts

“The avatares of logos” (Leticia Flores Farfán). Assuming with Georges Bataille that man is a being who is not in the world “like water within the water”, that is to say, in a immanent and lack of distinction state, but that its destiny is shaped in the permanent significant joint or logos to which its unfinished nature jeopardizes him, we analyze the form in which the mythical story, characterized like a sacred word with symbolic and ontological quality within the perspective of Mircea Eliade, gives account of the wound or the original tear that constitutes the human condition.

“Thinking in Political and Cultural Spheres” (Dora Elvira García González). Thinking and culture are linked intimately in Arendt’s theory because they are both in the public sphere. The absence of thinking makes the agents acting in a banal way. Thinking guides to exchange different opinions through constructed language by various speakers. This shows the necessary plurality required in the politic and cultural space, that is, the public space. Lack of thinking expresses drowsiness in front of the world and gives rise to overcrowding and causes unanimity instead of generating a politic skill which directs people towards the common world, to the world-with-the-others. Culture and art should be long-lasting, in public sphere things are neither consumed nor used, because they are eternal, immortal. However it seems that philisteism and searching of immediate utility has imposed on a categorical way through the mass society.

“Ontology: Being Language and History” (Ricardo Guerra Tejada). The main theme of this paper answers to the question about the different ways today’s philosophy can take. One of these is the ontology, as the fundamental way towards freedom. This paper presents a critical point of view against the usual way of thinking in science, in other philosophical areas and political

or ethical positions. Why do we write about freedom? Because it is the thinking and action's oversight basis. We propose that the concept of freedom can create a new possibility for human being's development. The end of metaphysics, the nihilisms, the death of God, the value's crisis point towards new ways of thinking.

The conclusion of this paper is that freedom is the ultimate ground in the frame of theoretical thinking (as well as of science and technical research, in art and poetry), and the fundament of daily action (ethical as well as political).

"Ethics in Heidegger? A Disquieting Question" (Juan Manuel Silva Camarena). The author of this essay wants to speak about three subjects that are not normally associated with each other, but which –as he hopes to show it although briefly– are intimately related and interwoven: personal life of the thinker, ethics and ontology. It is important to understand the circumstances of the life of Heidegger at 1946, when Der Brief über den Humanismus (Letter About the Humanism) was born by means of the three questions formulated by the now well known french philosopher Jean Beaufret. Neither completely ignorant about all "not philosophical" affair nor exaggerate her purport. The first one is a question about the present possibility or humanism; the second one is a query to quest the rapport among ethics and ontology, and the last one inquires for what kind of adventures is the philosophy. The point at issue is that Heidegger point out what is in force today: on the one hand, the entirely possibility of make an ethics in the terms and basis of traditional ontology and philosophy; on the other hand, the exigency or necessity of formulate in our time a disquieting question (maybe provoker) Why don't we write an ethics? When do we write an ethics? Fundamental idea of Heidegger is not to demand philosophy too much any more and put the man in his place. For this reason we can reach a conclusion that looks like a badge: ethics, at least possible; moral solicitude, as soon as possible!

"The Impossible Moral" (Alberto Constante). The impossible moral in Heidegger is based on two fundamental facts: firstly, that Heidegger devoted himself to the theme of being. All other issues, thesis or questions derive from that fundamental and unique "question about the meaning of Being". Secondly, the ontological question in Heidegger wasn't the question for the entity, but the question for the Being. On these bases, "The impossible moral" in Heidegger arises from his initial ontological argumentation from which all other structures derive and that Heidegger tries to separate from each anthropological, psychological or biological matter. In

fact, we may suggest that an ethical approach in Heidegger could only arise from the exegesis of the structural whole of the "being-in-the-world". This would happen by apprehending the original being of the "being-there" as "care" that isn't anything else than the manifestation of the following features: "being-with" and "being one's self". All these without forgetting that Being and time has an ontological fundamental intention. Finally, "The impossible moral" in Heidegger is given by his radical antihumanism.

"Fariás' Heidegger and Nazism, or the Hidden Agenda to Discredit a Superior Thought" (Francisco Gil Villegas M.). The political commitment of Heidegger with nazism has been subject, since 1946, to a strong moral criticism. In 1989, Víctor Fariás Heidegger et le nazisme, failed to submit any new hard data to what was already known since 1962. This article demonstrates that Fariás' book is biased and not conclusive as regards the "new" evidence submitted in it. Furthermore, neither Fariás, nor other "moral" criticisms of his kind, have been able to demonstrate a direct link between Heidegger's political commitment and his philosophical thought. Heidegger's philosophy should be criticized, but in a rational rigorous argumentation, already proposed either by neweuberians or by Habermas.

"Comprehension of Heidegger's Hermeneutics" (Paulina Rivero Weber). What's the meaning of the expression "hermeneutics" in Heidegger's thought? In this paper, Sein und Zeit, and the dialog between Heidegger and Tesuka Tomio, lead us to possible meanings of hermeneutics in Heidegger.

For him, as for Plato's Ion, that expression has something to do with human structure, and with its possibility of "listening" and the "bringing of a message". Heidegger stopped using the word "hermeneutics" after Sein und Zeit, but his philosophical work may be regarded as a way to show how can hermeneutic philosophy work. For this kind of philosophy the concepts of "silence" and "message" have a new philosophical meaning.

"Technique and Ontology: the Perspective of Heidegger" (Greta Rivara Kamaji). This paper basically analyzes the reflection that Heidegger made about the technique. It analyzes the ontological perspective of that reflection and also stipulates in which sense Heidegger considered that the problem of the technique, or more precisely, the question about the technique, is an ontological inquire and not a technical one. Considering what was stated before hand, it analyzes what Heidegger called the essence of the technique that, as a matter of fact, is nothing technical. Finally, it does an analysis about the sense of remitting the reflection about the technique to the being in the philosophy of Heidegger.

“Nietzsche and Heidegger, a Reflection about Genetically Modified Food” (Rebeca Maldonado). *My paper establishes a relation between transgenics foods and several concepts in Heidegger, Nietzsche and Schelling philosophies, in an attempt to answer the following questions: ¿What kind of science emerges with Biotechnology? ¿How is this science connected to Heidegger’s and Nietzsche’s critical thought? My argument is that transgenic food are there utmost manifestation of a science that pretends to appropriate life and its conditions, and thus imperiling the possibility of any uncovering.*

“From the Technique to the Hermeneutic” (María Antonia González). *This paper analyzes some relevant issues of the reflection that Martin Heidegger made about the technique. Taking that in consideration, it analyzes two key notions in order to understand the topic: Gestell and Ereignis.*

It tries to establish the sense in which the Gestell belongs to the essence of the technique as well as the Ereignis belong to the essence of an understanding of the being that is not a metaphysical one and that opens the historicity and another way in which the language is sent.

Once is that explained, it analyzes some hermeneutical implications of the Ereignis in the philosophy of Heidegger.

Colaboradores

Alberto Constante. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, especialista en Filosofía griega y contemporánea, particularmente en la filosofía de Heidegger y Foucault. Ha publicado *Un funesto deseo de luz, La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad), La obscenidad de lo transparente, El pensar de la errancia, El retorno al fundamento del pensar, Martin Heidegger,* y el *Menor infractor (relato de un olvido)*. Actualmente tiene en prensa *Heidegger, en el camino del pensar*.

Bolívar Echeverría. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde, además de ser profesor de tiempo completo, dirige el proyecto de investigación “Teoría de la cultura política moderna en América Latina”. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *El discurso crítico de Marx, Las ilusiones de la modernidad y Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (comp.).

Leticia Flores Farfán: Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente es profesora de tiempo completo en el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma del Estado Morelos. Ha publicado artículos en revistas especializadas y en libros colectivos.

Dora Elvira García González. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la Universidad Intercontinental donde también es profesora e investigadora.

María Antonia González. Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente realiza su tesis de Maestría en Filosofía en la misma institución sobre temas de estética y hermenéutica. Imparte la asignatura de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado varios artículos de difusión sobre temas de diálogo y política, entre otros; así como diversas traducciones de ensayos del francés al español y del inglés al español. Áreas de interés: estética y hermenéutica.

Crescenciano Grave. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesor de tiempo completo. Además de varios artículos publicados en revistas especializadas y de divulgación cultural, es autor de los libros *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche* y *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*.

Ricardo Guerra Tejada. Maestro en Filosofía por la UNAM y doctor en Filosofía por la Universidad de París. Realizó también estudios de doctorado en Alemania con Martín Heidegger. Fue director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM durante dos periodos consecutivos (1970-1974 y 1974-1978), al término de los cuales fue designado embajador de México en la República Democrática Alemana (1978-1983). Es autor de numerosos libros, artículos, traducciones y ensayos, especialmente sobre Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger y el existencialismo francés. Su último libro lleva por título: *Filosofía y fin de siglo*. Actualmente es catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, dirige el Seminario de Ontología, Investigación y Tesis (posgrado), e imparte también cursos sobre diversos temas de Filosofía moderna y contemporánea.

Gustavo Leyva. Doctor en Filosofía por la Universidad de Tübingen, Alemania. Profesor-Investigador de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-I, en donde fue coordinador del posgrado del Departamento de Filosofía. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y libros colectivos. Actualmente prepara una investigación en torno a los problemas de la comprensión, la historia y la acción.

Rebeca Maldonado. Maestra en Filosofía, forma parte del Programa del *Diccionario del Español de México* de El Colegio de México, es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde imparte las materias de Introducción a la investigación filosófica y Filosofía de la historia. Ha publicado en diversas revistas especializadas como *Signos Filosóficos*, *Intersticios*, *Diánoia* y *Nueva Revista de Filología Hispánica*.

Carlos Pereda. Doctor en Filosofía por la Universidad de Constanza, Alemania. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de múltiples artículos en revistas especializadas y libros colectivos ha publicado: *Debates; Conversar es humano; Razón e incertidumbre; Vértigos argumentales; Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura, y Crítica de la razón arrogante.*

Greta Rivara Kamaji. Licenciada y Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente realiza su tesis doctoral en Filosofía en la misma institución sobre el pensamiento de la filósofa española María Zambrano. Es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde 1995 en donde imparte las asignaturas: Introducción a la filosofía, Ética y Ética y ontología contemporáneas. Ha publicado varios artículos y ensayos en revistas y libros colectivos sobre temas de filosofía y literatura, estudios de género y otros. Áreas de trabajo: Ontología contemporánea y filosofía española.

Paulina Rivero Weber. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde imparte las asignaturas de Ética e Introducción a la filosofía. Ha publicado algunos artículos especializados y de divulgación, y es autora del libro *Nietzsche. Verdad e ilusión.*

Juan Manuel Silva Camarena. Profesor de Filosofía de la UNAM y de otras instituciones desde 1973, de tiempo completo; antiguo secretario del Seminario de Metafísica dirigido por Eduardo Nicol y ex rector de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Autor de *Autognosis. Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre* (1986), y de la colección de textos titulada *Escritos*, cuyo número uno, en dos volúmenes, *Eduardo Nicol: explorador de los caminos del pensamiento*, publicará próximamente la Facultad de Filosofía y Letras y la Universidad del Claustro de Sor Juana.

Francisco Gil Villegas M. Doctor en Estudios Políticos por el Balliol College de la Universidad de Oxford, Inglaterra. Fue investigador visitante del Instituto de Sociología de la Universidad de Heidelberg. Actualmente es profesor investigador de El Colegio de México y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor del libro *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900–1929* (1997).

A nuestros colaboradores:

1. La *Revista del Colegio de Filosofía. Theoría* publicará bajo dictamen ensayos y artículos de investigación en los que se discuta con rigor y claridad una determinada problemática filosófica; de la misma forma publicará reseñas bibliográficas y notas, así como discusiones sobre temas o textos abordados en cualquier entrega anterior de la revista.

2. Las colaboraciones para la revista deberán enviarse al Consejo de Redacción, por duplicado y con copia electrónica en disco de 3.5" (letra tipo courier de 12 puntos en texto principal y de 10 en las notas; archivos con extensión <*.doc> o <*.rtf>). Los datos del autor deberán anexarse sólo en sobre cerrado, y deberán incluir una breve descripción curricular (grado académico, institución en la que se obtuvo, institución en que se labora, principales publicaciones, líneas de investigación y otros que el autor considere relevantes), así como datos de localización (domicilio, teléfono, fax, correo electrónico).

3. En caso de ser aceptada una contribución, el autor entregará al Comité de Redacción un breve resumen (*abstract*) de la misma, junto con su traducción al idioma inglés.

4. Las citas y referencias deberán incluir la información completa de los textos citados: autor, título y subtítulo (si es el caso), traductor (si es el caso), lugar de edición, editorial, fecha de edición y páginas o secciones citadas. Las citas de revistas deberán incluir los siguientes datos: autor, título del artículo, nombre de la revista, número y volumen (si es el caso), lugar de edición, fecha de publicación y páginas citadas.

5. El Comité de Redacción considerará para su publicación en las secciones de Discusión y Reseñas y notas, textos con una extensión no mayor de diez cuartillas.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en enero de 2002 en los talleres de Grupo Edición S.A. de C.V., Xochicalco núm. 619, Vértiz-Narvarte, 03600, México, D. F. El tiraje consta de mil ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría y Miguel Barragán Vargas.