

EL LÍMITE DE LA MODERNIDAD Y EL LEGADO DE

HEIDEGGER

HERIBERTO BOEDER

Traducción y Notas de Martín Zubiria

estroboscopia



**El Límite de la Modernidad y
el Legado de Heidegger**

**El Límite de la Modernidad y
el Legado de Heidegger**

HERIBERTO BOEDER

Traducción y notas de Martín Zubiria

E D I T O R I A L Q U A D R A T A

Grupo Editor Montessor
Beazley 565- Buenos Aires, Argentina
www.librosdeoferta.com

Colección: Estroboscopia
Título Original: Die grenze der moderne und Heideggers "Vermächtnis"
©Quadrata Editor. 2003

Tapa: Kovalsky
Diagramación: Marcela Gunning
Corrección: Corina Balbi

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
I.S.B.N.: 987-1139-1

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

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

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

—*Thomas Jefferson*



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3136

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Prefacio del traductor | 9 |
| ¿Por qué motivo “ser del ente”? | 13 |
| Que consuma la filosofía primera | 49 |
| La distinción de la razón | 73 |
| El límite de la modernidad y el legado de Heidegger | 89 |
| Publicaciones de H. Boeder | 117 |

PREFACIO DEL TRADUCTOR

A fines de la década del 60, un estudio realizado con el rigor propio de la Filología Clásica puso al descubierto los límites y, por así decir, la “modernidad” de la comprensión heideggeriana de las palabras λόγος y ἀλήθεια¹. Ese estudio fue para su autor, Heriberto Boeder, Profesor Emérito de la Universidad de Osnabrück (Alemania), el punto de partida de un largo camino que habría de conducir progresivamente, sin aspaviento alguno ni batimán polémico, a una transformación inaudita de los modos habituales de comprender la filosofía, su naturaleza, su historia, su tarea. Los artículos reunidos en el presente volumen, cuya traducción, ahora revisada y mejorada, diéramos a conocer hace algunos años en publicaciones periódicas, representan cuatro hitos cruciales en el camino de aquella transformación, que también ha de ser la del lector dispuesto a comprenderlos. Pues éste no tardará en advertir que las páginas que siguen, en lugar del mero trabajo de la erudición o del aporte acostumbrado de nuevos “puntos de vista” en relación con un determinado “tema”, le ofrecen en verdad ojos nuevos con que poder verlo todo en la luz de aquella “paz de todas las cosas” definida por San Agustín como “tranquilidad del orden” (De civ. Dei, XIX, 13, 1).

Así, el primero de estos artículos - “¿Por qué motivo: ‘ser del ente?’” -

1. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 3.

pone fin a la representación habitual - "moderna" - de la historia filosófica, al descubrir el principio que funda la autonomía de la Época Media frente a la tradición filosófica griega; una autonomía que deja con los pies en el aire el 'dictum' heideggeriano, convertido, entre tanto, en un lugar común aceptado sin discusión, según el cual la filosofía posee a lo largo de su historia un tema único: el ser del ente.

Si ello no es así, entonces hay que mostrar, por un lado, cuál es el tema o la cosa propia del saber filosófico, tal como éste se despliega históricamente, de manera epocal y, por otro, en qué sentido el pensamiento de la modernidad en sentido singular, articulado en torno a las posiciones de Marx, de Nietzsche y de Heidegger, se diferencia del todo de aquella historia. Este doble propósito se ve satisfecho en el artículo titulado: "Qué consume la filosofía primera".

Pero para poder dar cuenta de la obra realizada por la filo-SOFÍA a lo largo de su historia precisamente "consumada", es menester comprender que, en ella, la razón no es una "facultad", sino un saber que se manifiesta siempre de manera diferenciada. Esto lo muestra "La distinción de la razón", donde también se delimita conceptualmente la SOFÍA que, en cada caso, ha sido amada por la razón concipiente o propiamente "filosófica"².

Y por último, "El límite de la modernidad y el legado de Heidegger" realiza la tarea no menos ciclópea de presentar el vasto espectro de lo acaecido "filosóficamente" más acá de Hegel como la unidad clausa de un "mundo" que, al cerrarse sobre sí mismo, hace posible la irrupción de la llamada "posmodernidad".

Quien medite con el debido sosiego lo expuesto en estos cuatro artículos, podrá despedirse definitivamente de los clichés que atan nuestra comprensión del saber filosófico y en lugar de los mismos verá surgir

2. A la exposición de este artículo y a la del primero del presente volumen, hemos dedicado las lecciones de nuestra cátedra de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, durante los cursos de 1993 y 1995 respectivamente. El texto de ambas lecciones aparecerá próximamente con el sello de esta misma editorial.

ante sí el todo de un presente *ajeno al devenir*, cuyos momentos constitutivos son “historia” (la del “amor a la sabiduría”), “mundo” (el de la modernidad en sentido singular) y “lenguaje” (el de la llamada “posmodernidad”). Ese presente es el de un pensamiento que, en lugar de describir y de narrar, se da a sí mismo el nombre de “logotectónico” porque labra o edifica, en el elemento racional del “logos”, el orden que vuelve transparente la articulación de aquellos tres momentos en sí mismos y la de ellos entre sí ³.

3. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 70.

¿POR QUÉ MOTIVO “SER DEL ENTE”?¹

La “pregunta por el ser” -tal es la pregunta de Heidegger; y ha seguido siéndolo; no en última instancia debido a la doble respuesta que le antepone: la pregunta por el ser es, por un lado, la pregunta unitaria y continua de toda metafísica, y ello, en cuanto pregunta por el ser del ente; por otro, no ha sido formulada jamás por esta metafísica, y ello, en cuanto pregunta por la verdad del ser. Puesto que en toda metafísica la pregunta por el ser se mantuvo orientada hacia el ente, ha de preguntarse en lo venidero por lo que en ella permaneció olvidado: “¿Qué es el ser? Él es él mismo. Llegar a saber esto y decirlo -he ahí lo que debe aprender el pensamiento venidero.”²

Esta pregunta por el ser se levanta -desde hace ya tiempo, un tiempo sorprendentemente largo- como un desafío. Un desafío, y sigue siéndolo, para “el pensamiento venidero”. ¿En qué futuro? En uno que se determina según la duplicidad mencionada, en el sentido de la pregunta por el ser. Pero, ¿por qué motivo no es ésta, íntegra y cabalmente, una pregunta del presente y una demanda al pensamiento actual? ¿No hay que llegar siempre de nuevo, y por ende “ahora”, a saberlo y decirlo todo?

1. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 13 (y 35).- Todos los artículos citados son obra del autor y han sido recogidos posteriormente, junto con otros trabajos suyos, en *Das Bauzeug der Geschichte...* (Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 56).

2. M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en: *Wegmarken*, Francfort¹1978, p. 328.

¿No ha de provocar vacilación una exigencia planteada al pensamiento venidero? Vacilación ante la sospecha de que para un “pensador” el pensamiento venidero, y sólo él, es lo absolutamente inviolable. ¿O es que no habría sido afectado, del modo más decisivo, por la destinación [‘Bestimmung’] de aquello que tiene que aprender?

¿O es que en el presente se concentra sólo lo repulsivo del pensar metafísico? Uno recuerda aquí los reiterados esbozos de la “filosofía del futuro” (Feuerbach, etc.) que manifiestamente vienen a coincidir con el rechazo de la tradición entera de la metafísica; por diferentes que tales intentos puedan ser. Pero semejante rechazo -en otra ocasión habrá que mostrar cómo el mismo obedece al modo en que ejerce su señorío el principio de la filosofía moderna- puede alcanzar a esa tradición en su totalidad sólo después de que Hegel hizo posible el concebirla en la unidad de una historia única. ¿Y qué queda de tal historia y de su unidad “mas allá” de su concepto?

Puesto que, por otra parte, Heidegger ha explicado el nombre de “metafísica” de un modo que sirve al rechazo del saber así designado, ese nombre se ha convertido ahora por doquier en un espantajo para el pensamiento. En rigor -y precisamente en vista de los afectados por el mismo- aquél se muestra como un cenotafío.

Pero no será necesario referirse aquí a la poca monta de ese nombre. Tanto menos, cuanto que sólo hemos de atenernos a lo que la “Metafísica” da a conocer en su historia, expresamente, como su cosa propia. Al respecto, en la *Introducción a “Qué es metafísica”*, se dice lo siguiente: “Ella piensa el ente en su totalidad y habla del ser. Nombra el ser y se refiere al ente en cuanto ente. El enunciar de la metafísica se mueve desde el comienzo de ésta y hasta la consumación de la misma, de manera extraña, en una confusión general de ente y ser”³.

Evidentemente no se trata aquí de la mera aparición de la palabra “ser” en textos filosóficos, ni tampoco de una descripción del significado

3. M. Heidegger, “Einleitung zur ‘Was ist Metaphysik’”, en: *Wegmarken*, ed. cit., p. 365.

y de los diversos usos de esta palabra y ni siquiera, por último, del análisis lógico del “es” y de sus modalidades. En lugar de ello se trata de la pregunta por el ser del ente en cuanto “pregunta rectora de la filosofía”⁴, esto es, se trata de una cosa a la que la filosofía se refiere por doquier y expresamente como a lo suyo propio. A eso precisamente, a lo que en tal caso se ha dicho de manera expresa, habrá de prestársele atención en lo que sigue.

I

¿Por qué motivo “ser del ente”? Cómo viene la filosofía a considerar el “ser del ente”, y ello de tal modo que el hecho de destacar el ser respecto del ente resulta esencial para la exposición de su propio saber. ¿Pero es que tiene que venir a ello? ¿No comienza, necesariamente, como consideración del ser del ente? Heidegger sabe que, aun cuando la tradición pueda ser algo incierta, ya Anaximandro tuvo que hablar del ente y miró hacia el ser del mismo. En Parménides no parece posible duda alguna; allí se lo dice de manera explícita; repetidas veces cita Heidegger estas palabras como la más pura expresión de lo digno de ser pensado en nuestra tradición filosófica entera: “Es pues ser” [ἔστί γὰρ εἶναι, B 6, 1]. ¿Y Platón? ¿Es que hace falta aquí pregunta alguna, en vista de la “lucha con los gigantes por el ser”? (*Sof.* 246 A 5). Pero ejemplar para toda metafísica es la de Aristóteles y precisamente con el giro que designa la cosa propia de la misma: “el ente en cuanto el ente”; la interpolación que hace Heidegger de un segundo “el” refuerza su convicción de que aquí hay que pensar el ser que hace de cada ente un ente.

Y sin embargo, la historia de la filosofía primera, la crisis de sus prin-

4. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. I, p. 80.

cipios, permite replicar con otra pregunta: ¿Son las cosas así? ¿Es eso lo dicho? Ni son las cosas así ni es eso lo dicho. Sin entrar ahora en la filosofía más antigua⁵ limitémonos a examinar en lo que sigue el testimonio de Aristóteles, puesto que el mismo es de una importancia inmediata para la ulterior respuesta de la pregunta formulada al comienzo.

“Hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” (1003 a 21). Esta ciencia es la filosofía primera; la primera frente a las otras ciencias, en particular frente a la filosofía segunda, que considera el ente que se halla en movimiento y que tiene su fundamento en sí mismo.

Considerar el ente sólo en cuanto es ente; en esta expresión suele verse expresada la tarea propia de una “ontología”. Que ésta sólo aparezca, al menos en cuanto al nombre, hacia finales del siglo XVI, es menos curioso que, también en cuanto a su contenido, proceda del modo de pensar de la filosofía escolar, permanezca limitada al ámbito de ésta y haya sido rechazada en todas partes cada vez que entró en contacto con los promotores de la filosofía moderna.

¿Es acaso una exterioridad baladí el hecho de que Aristóteles no llame “ontología” a su teoría del ente en cuanto ente? En modo alguno, puesto que le dio a esta teoría, de manera expresa, un nombre. Ella es, para él, la ciencia “teológica” (1026 a 19); teológica en el doble sentido de que es, principalísimamente, propia de un dios, y de que trata de lo que es divino (983 a 5).

¿En qué medida considera pues, esta misma ciencia de la que hablamos, el ente en cuanto ente (1026 a 31)? ¿Acaso considera primero lo uno y después lo otro; por una parte el ente y por otra lo divino? ¿Se divide la filosofía primera en ontología y teología? Sea cual fuere el modo en que se determine la copertenencia de lo así diferenciado, en la medida en que con Heidegger se procura avistar un origen unitario del carácter “onto-teológico” de la metafísica, hay algo que permanece inamovible:

5. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 8 y 9.

“la metafísica representa la entidad del ente de dos modos: primero el todo del ente en cuanto tal, en el sentido de sus trazos más universales; pero, al mismo tiempo, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido del ente supremo y por ende divino”⁶.

Aquí conviene retener lo siguiente: Aristóteles mismo no destaca semejante duplicidad en la cosa o en el modo de considerar propio de la filosofía primera. Por el contrario, atiende constantemente y expresamente a su unicidad (1003 b 13; cf. 87 a 38). Si bien es cierto que esto no obsta para que la duplicidad de su propia teoría le pasase inadvertida, mueve al menos a distinguir entre la interpretación y lo que Aristóteles mismo dijo e impone una cierta cautela ante la costumbre de destacar una “ontología” cabe la “ciencia teológica” aristotélica.

¿Qué lugar tendría una ontología dentro del conjunto de las ciencias aristotélicas? A todas luces habría que buscarla entre las teóricas, cabe la física y la matemática. Pero ¿podría valer en absoluto como ciencia propia, si considera “el todo del ente en cuanto tal en el sentido de sus trazos más universales”? ¿Y acaso también la teología se forja una representación de la entidad del ente? Sería, en efecto, meramente representativa, al igual que esa ontología, si estuviese orientada hacia un universal semejante, a saber, el de la mencionada “entidad”.

Aristóteles da a entender lo siguiente: la filosofía primera considera el ente en cuanto tal “en relación con el todo” (1003 a 23 y 1005 a 33); la universalidad mentada en ese giro tiene su sentido sólo a partir del carácter de principio y fundamento, propio del ente del que se ocupa la teología; ésta es filosofía primera en cuanto trata de lo primero, y sólo por tal motivo trata del ente en cuanto tal en relación con el todo; pues la naturaleza primera es primera no sólo en la medida en que no hay nada “anterior” a ella, sino, de igual modo, en la medida en que es primera respecto de todas las otras (1026 a 29).

Aristóteles no conoce ontología alguna porque tampoco conoce una

6. M. Heidegger, Introducción a “¿Qué es metafísica?”, en: *Wegmarken*, ed. cit., p. 373.

ciencia propia acerca de los “trazos más universales” del ente. Su decisión es inequívoca: si la filosofía primera no pudiese ser teología, tendría que ser “física” (1026 a 27). Para una ontología no hay aquí lugar alguno, al par que nada impide, según resulta manifiesto, que la filosofía escolar, indiferente frente a esa teología y esa física, represente al ente en cuanto tal según sus trazos más universales. Este representar [‘Vorstellen’] sólo llega, en efecto, a convertirse en una ciencia, cuando se entrega al análisis del lenguaje, cuando describe y compara el uso filosófico y el cotidiano de “ser” o bien de “es”.

Ya el vínculo interno de las tres ciencias teóricas de Aristóteles permite advertir que no pueden aumentarse en una más, y menos aún en una ontología fundamental para las tres. En una gradación manifiesta Aristóteles menciona sólo: matemática, física, teología. Y vuelve inteligible esa gradación a partir de la constitución del ente respectivo en cuanto tal. En tal sentido son dos, y sólo dos, juntamente con sus respectivos opuestos, los momentos decisivos; de ellos se desprende también la integridad de la articulación de las ciencias teóricas.

El primer vínculo posible de las determinaciones fundamentales del ente en cuanto tal, sería este: no separado y sólo en movimiento. Pero algo semejante no es mencionado en modo alguno, puesto que, al igual que lo “accidental”, cae fuera del ámbito de una ciencia. El primer grado de la teoría es la matemática; ésta se ocupa del ente que -con alguna salvedad- tampoco existe separado, pero es “inmóvil”; satisface así lo que se pide del objeto de una ciencia teórica: el ser “por necesidad”, porque sus “principios” o fundamentos no pueden comportarse de otra manera, de suerte que permanecen siempre iguales a sí mismos.

Pero las ciencias matemáticas captan el ente en cuanto ente sólo en algo “accidental”, que abstraen y aíslan del ente (1003 a 25, cf. 193 b 34). Lo que no existe sólo “en el pensamiento”, sino separado de suyo, y se halla al mismo tiempo de suyo en movimiento, es la cosa propia de la “física”. Y la cosa propia de la teología es de tal índole que existe de manera separada, al par que, no sólo “en el pensamiento” (193 b 34), sino de suyo, en inmóvil.

La teoría del ente en cuanto ente se despliega hasta alcanzar su integridad en virtud de las diferentes posibilidades de atribuir, o no, al ente, la existencia separada y el movimiento. Sin embargo estos dos aspectos no determinan sólo la articulación de las ciencias teoréticas; de acuerdo con ellos se determina también el orden jerárquico imperante entre las mismas. Este se atiende manifiestamente a un Primero que existe separadamente y es ajeno a toda suerte de movimiento.

Si estas dos determinaciones no se toman por algo evidente o ganado de algún modo a los “fenómenos”, hay que preguntarse: ¿por qué lo Primero se encuentra caracterizado precisamente por ambas? ¿Por qué precisamente estos dos aspectos son los que en su relación cambiante proporcionan el esquema de toda la teoría del ente?

En este punto conviene recordar: ¿cómo es que Aristóteles, después de todo, llega a considerar el ente en cuanto ente como la cosa propia de la primera ciencia teorética? Porque -tal como él mismo lo ve- al dar un nuevo impulso al movimiento de la filosofía que llegó hasta él, pregunta por los primeros principios y causas del ente o, para decirlo con mayor brevedad, por lo primero del ente. Pero cómo ¿del ente? ¿Acaso eso sería lo mismo que: de las cosas, o de los fenómenos, o de lo que quiera nombrarse de cuanto existe inmediatamente a la mano? ¿Era para Aristóteles esta casa o este arbusto, ya de suyo, esto es, sin una decisión filosófica, un “ente”?

Para poder hablar de esta casa, de este arbusto como de un “ente” haría falta una prolija explicación y ello justamente por el hecho de que la filosofía jamás había hablado del ente de un modo vago, sino con toda precisión; y a causa de tal precisión tendría que probarse y mostrarse expresamente que “ente”, por un lado, y cosas tales como esta casa y este arbusto, por otro, pueden vincularse entre sí.

La filosofía había hablado del ente con una precisión tanto mayor, cuanto que, en rigor, sólo en la crítica de su tema primigenio -el todo y lo primero dentro del mismo- halló la ocasión para hablar del ente. Parménides mostró: lo que hay que inteligir es única y exclusivamente el ente, esto es, la disyunción entre “cómo es” y “cómo no es”. Por el único

camino transitable, el “camino del inquirir”, el camino “cómo es”, impugnó Parménides la posibilidad de vincular el antiguo tema con el ente; y en estos términos resumió lo que lo diferencia: “la Moira lo ató para que fuese íntegro e inmóvil” (B 8, 37 s.).

No es necesario repetir aquí la historia de las consecuencias que acarrearón tales palabras⁷. Tampoco es este el lugar para desarrollar la conexión interna de esas dos determinaciones con aquel antiguo tema de la filosofía. Ahora sólo cabe relacionarlas con la teoría aristotélica del ente en cuanto ente.

Pero, ¿cómo se explica el “existir separado” frente al “ser de modo íntegro”? En la filosofía inmediatamente posterior a Parménides, el ente es reinterpretado como “todo”; y también las partes constitutivas de ese todo pasan a valer luego como “ente”, en cuanto son en sí unitarias, indiferenciables en sí mismas y mantienen la identidad de su condición propia en todo cuanto surge y desaparece; así entendido, el ente es algo siempre separado de lo otro que él, en virtud de su determinación particular.

Con lo que permanece igual a sí y difiere de otro que también permanece igual a sí y es en sí unitario -tal como los “elementos” empedocleicos- no se alcanza todavía lo propio de la determinación aristotélica. Para la teoría del ente es esencial el tránsito por la así llamada sofística y por la dialéctica, la discusión de su significado para una “sabiduría humana”, de su pertenencia al *λόγος* y de su relación con la diferencia que media entre opinión y saber.

Algo no existe separadamente por el solo hecho de poder referirse a él mediante el lenguaje; también debe existir en sentido primario, lo cual significa que existe no sólo porque depende de otro o porque se encuentra en otro. En relación con el mismo hay que poder decir e inteligir lo siguiente: existe sin necesidad de remitirse a otro diferente a él.

La teoría aristotélica del ente -vale decir, la que se despliega en las

7. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 7.

ciencias teóricas- se articula y ordena con relación a un ente primero que, en cuanto primero, se caracteriza por existir por sí y por ser inmóvil. ¿Por qué motivo pues habría que referirse a este Primero como al “ser del ente”, cuando manifiestamente se trata de un ente determinado? Sus determinaciones permiten advertir que la filosofía primera aristotélica, esto es, la teología, permanece vinculada a la teoría “inicial” del ente: la parmenídea.

Y sin embargo, esa teoría no quiso ser entendida como teología; ese ente no era primero respecto de otro alguno; era único. No admitía en modo alguno que se lo vinculase con aquello que, aunque tan solo en parte, dejase insatisfecha la determinación de ser íntegro o bien unitario, e inmóvil. Para ciencias, del género que fuesen, no había allí lugar alguno; tampoco para consideración alguna de lo “anterior” (fundamentos o causas) o de lo primero; y así resultaba también innecesaria una teoría del ente “en cuanto ente”. ¿Pero no es precisamente este giro aristotélico el que da lugar a que se hable del “ser” del ente?

¿Cómo se llega a un giro semejante en la historia de la teoría del ente? Aquí sólo es posible dirigir una breve mirada retrospectiva. El golpe decisivo contra la teoría parmenídea del ente no proviene de los intentos por salvar la antigua teoría del “todo”, sino de la así llamada sofística. ¿En qué medida? Parménides había rechazado como “opiniones de los mortales” el saber heredado, en la medida en que, además de mostrar su incompatibilidad con la naturaleza propia de la intelección (νόησις), también supo poner al descubierto el fundamento insostenible del prestigio del que ese saber había gozado hasta entonces.

Ante ello se levanta la réplica de Protágoras, según la cual, para los hombres sólo tiene importancia la “verdad” de las opiniones y esto, ante todo, respecto de aquello que resulta de ser, de suyo, la cosa propia de la opinión: las valoraciones que presiden el obrar humano. Allí no se da la simple oposición entre conocimiento e ignorancia, sino entre el conocimiento mejor y el peor; la superioridad del primero resulta evidente en la fuerza persuasiva con que se presenta. “Cómo es” o el “ente” es ahora lo que persuade en la contienda de las opiniones entre sí.

Pero el rechazo sofístico de la teoría eleática del ente se consuma sólo cuando se hace ver que a la misma le ocurre lo que a las opiniones en la dialéctica zenoniana. Gorgias muestra cómo tal teoría no es otra cosa que una opinión; más aún, que es una opinión insostenible, privada de todo valor persuasivo. La crítica, en este caso, se lleva a cabo según la manera eleática, sólo en virtud de la fuerza del λόγος γ, de intento, en orden a lo propio de su naturaleza, pues el argumento avanza desde la imposibilidad de inteligir el ente y llega hasta la imposibilidad de aclararlo en el decir.

El ente, en su singularidad frente a la multiplicidad de lo que es materia de opinión, aparece ahora, por un lado, como palabra huera, y su intelección, por otro, como vacía y superflua. ¿Cómo se llega, desde tal situación, otra vez a una teoría del ente? En la meditación sobre el arte sofístico de quebrar opiniones -llevándolas a la contradicción- y de generar otras nuevas -tornando lo que sólo acaso es verdadero en algo verosímil, y esto, a su vez, en algo completamente verosímil, por ejemplo mediante la exposición "mítica". Esta meditación se atiene a las opiniones en cuanto algo que puede ser influenciado y producido; se atiene al carácter cognitivo del arte correspondiente, a su causar, a la legitimación del conocimiento en la obra.

La división platónica del "ente" en visible e invisible (*Fed.* 79 A) surge de la división de la fuerza de persuasión, operada en vista del arte sofístico: persuadir a partir de un conocimiento real y persuadir sin saber. No como si Platón quisiese rechazar la "sabiduría humana", al modo de Parménides. Para él se trata, por el contrario, de vincular la opinión con un saber desde el cual pueda justificarse como cierta.

No hay aquí ninguna nueva teoría del ente que se ocupase sólo "del" ente. Ahora el ente se encuentra esencialmente referido a la distinción entre opinión y "ciencia" γ, en tal sentido, al propósito de la mediación entre ambas. La teoría platónica es, incluso en la obra tardía, una "sabiduría humana" por obra de la cual la vida debe alcanzar la determinación del Bien; Platón quiere que al *Timeo* se lo entienda como un eslabón entre la *República* y el *Critias*.

El vínculo entre opinión y saber, atestiguado originariamente por las “artes”, exige una división del ente que distinga entre el que es “de algún modo” y el “verdadero”. Esto obliga a una contienda con la tesis eleática acerca de la relación excluyente entre ente y no-ente, y el resultado de la misma es que también el no-ente “es”, a saber, en la relación con el ente; “es” como lo otro, respecto de lo que para sí permanece siempre igual y en relación con lo cual se halla o más cerca o menos cerca, a lo largo de toda una escala donde tiene lugar la mediación del inteligir.

El vínculo causal entre lo que es materia de opinión y lo que es materia de intelección o de saber impone no sólo la mencionada división del ente, sino también la posibilidad diferenciada de referirse al ente que es “en verdad”; y esto, ya por los cambios que experimenta el punto de vista de las valoraciones que se imponen en las opiniones y que incluso pueden contradecirse entre sí. Precisamente por eso, porque el ente que es “en verdad” tiene que diferenciarse según el “qué” particular de las opiniones -éstas juzgan acerca de la valentía, la habilidad, la utilidad y otras cosas por el estilo-, Platón no puede ver en el ente lo Primero frente a ese múltiple “qué”; lo Primero, en cuanto uno y absolutamente unitario, tiene que encontrarse “más allá” del ente. Y a él hay que referirse como al “Bien”, puesto que la fundamentación que aquí se busca por doquier no ha de limitarse a tornar comprensible por qué un algo determinado es tal como es, sino: por qué es bueno que sea tal como es; una fundamentación que, además, es inteligible por sí misma, teniendo en cuenta que cuanto ha de juzgarse ha de haber surgido, o bien ha de surgir, del conocimiento mismo. Pertenece al modo en que se plantea este problema el hecho de que Platón enmarque la teoría del ente en una indagación acerca de lo Primero, acerca de un principio que, en cuanto “uno”, se halla, al igual que el ente, en relación con lo otro que él, a saber, con “la díada que no admite determinación”. Que ambos principios no pueden ser interpretados como el “ser” del ente -ni aisladamente, ni tampoco en su relación mutua-, esto es algo que no requiere, por cierto, una explicación más detallada.

¿Pero qué sucede entonces con el ente “en cuanto ente” en la filo-

sofía primera aristotélica? El giro “en cuanto ente” recuerda, de modo manifiesto, que también otras ciencias, que todas las ciencias tienen que ver con el ente. ¿Cómo “ciencias”? Por cierto que también Platón conoce un saber diferenciado según su respectivo “qué” y diferenciado, además, según su respectiva “precisión”. ¿Pero esa diversidad, es ya la de las ciencias?

Las ciencias, tal como Aristóteles las presenta, están caracterizadas no sólo por una región propia de entes en cada caso, sino por su respectivo principio en fundamentos y causas que no pueden derivarse de otros más altos. Cada ciencia trata de un género de ente que le es propio; pero puesto que el ente mismo y lo uno carecen de universalidad genérica, tampoco puede haber una sola ciencia.

Es de fundamental importancia para esta concepción separar la “dialéctica” de la ciencia, esto es, distinguir entre la justificación de una opinión y la fundamentación científica o la prueba. El análisis de la “lógica” inherente a la ciencia acaba con el “tentar” (1004 b 25) que caracteriza la mediación dialéctica entre saber y opinión. A la lógica de las opiniones se la desarrolla como “Tópica”, de modo que la argumentación sofística acaba por hallarse sin sustento; así deja de ser una amenaza, tanto para la teoría del ente como para las ciencias.

La definición aristotélica de la ciencia abre la posibilidad de liberar completamente el “qué” del ente, de la ligadura con las valoraciones características de las opiniones, para buscarlo en toda la diversidad de cuanto se determina en orden a esa pregunta y se ve reclamado por ella. Ese inquirir alcanza siempre un universal de mayor o menor universalidad; es así como se manifiestan familias o géneros cerrados de entes; cerrados en función de la pertenencia a determinados principios que no es posible reducir a otros. Pero lo que puede valer como principio está determinado de antemano por el carácter propio de la ciencia en cuanto tal.

¿Acaso al desligar el saber de su [anterior] relación esencial con las opiniones humanas queda cancelada también su relación con el “Bien”, con las valoraciones en el campo de la conducta humana? De ningún

modo, y esto tiene su importancia en lo que atañe al carácter propio de la filosofía primera. ¿En qué medida?

Tómese como punto de partida el orden aristotélico de las ciencias. Estas se ordenan, en perfecta consonancia con la naturaleza propia de la ciencia, según el vínculo respectivo entre el “principio” y el ente. En cuanto éste tiene el principio en sí mismo, el saber correspondiente es “teorético”; si su principio procede del conocimiento privativo de un ente de otra naturaleza o, más precisamente, del hombre, entonces el saber correspondiente es, o bien “poiético” -en tanto su cosa propia llega a cobrar una presencia independiente de quien la produce-, o bien “práctico” -en tanto alguien prefiere, entre otros posibles, un obrar determinado en cuanto tal (1025 b 21). Considerado el vínculo del principio con el ente, la cosa propia de las ciencias prácticas ocupa, dentro de un orden jerárquico, el plano inferior.

Ello no obstante y vista como una posibilidad del obrar humano, también la ciencia teorética se vuelve objeto de consideración dentro del ámbito de la ciencia práctica y, más precisamente, allí donde se examina la cuestión acerca de cuál es el género de obrar que -en orden a la vida humana en su totalidad- ha de preferirse a cualquier otro. Si en tal caso la teoría se manifiesta como lo óptimo, esto no descansa en aquella primacía general de su cosa propia que sólo fundamenta, en efecto, la superioridad de la teoría como ciencia frente a las ciencias poiéticas y prácticas. Se trata, antes bien, de la teoría como actividad humana, cuya preeminencia obedece sólo a la valoración de la teoría como una actividad que es también divina. Pero la teoría sólo se acredita como tal por vía de una ciencia relacionada con algo que, en cuanto a su naturaleza propia, es “mucho más divino” que el hombre (1141 a 34).

La excelencia de la teoría frente a otras orientaciones de la vida humana depende de la posibilidad de una teología, de una ciencia teorética que se ocupe del “género dignísimo” respecto de todo ente que posea el principio, el fundamento de su presencia, en sí mismo (1026 a 21; cf. 983 a 5). La teología aristotélica lleva a su perfección la teoría platónica del Bien en tanto le confiere la seguridad de una ciencia teoréti-

ca. Incluso esta misma procedencia apenas si permite esperar que Aristóteles admita ver la filosofía primera entendida como ontología.

Pero es indiscutible, sin embargo, que precisamente para esta teología la consideración del ente en cuanto ente resulta inexcusable. Otra vez: ¿por qué motivo "en cuanto ente"? Se advierte de inmediato que lo que aquí se persigue es destacar un modo de considerar el ente distinto del de la matemática y la física. Éstas no consideran el ente según aquellas dos determinaciones que -como se dijo- le pertenecen desde la aparición inicial de la teoría del ente. A la luz de ambas, el ente de las matemáticas se vuelve, por así decir, un asunto secundario para Aristóteles; con mayor razón después de haberlo privado de su significación mediadora (Platón), y ello en virtud de la liberación del "qué" del ente, de la que algo se dijo más arriba.

Las ciencias "físicas" tienen esto en común con la teología, conviene a saber, que consideran el ente en tanto existe separado en su respectivo "qué". Y se diferencian de ella porque lo consideran en cuanto está en movimiento; de allí que, considerarlo "en cuanto ente" significase considerarlo en cuanto, de suyo, carece de movimiento. Pero el hecho de que exista o no en movimiento también implica una diferencia en cuanto al modo de existir separado.

Si la filosofía primera de Aristóteles es entendida como ontología, entonces ha de mantenerse, fuera de toda duda, como un apéndice de la "física", y entonces ya también ésta es "ontológica". Tal confusión se ha visto estimulada, y no en último lugar, por la teología racional que vino más tarde, en la medida en que ésta -aquí es oportuno mencionar la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás- le dio especial cabida, entre las pruebas de la existencia de Dios, a aquella amplia reflexión con que Aristóteles, en el remate ya de su física, condujo el saber hacia un motor inmóvil. Surge así la impresión de un supuesto tránsito desde esta ciencia a la teología, más aún cuando la misma "prueba", bien que abreviada, vuelve a presentarse, según parece, en lo que comúnmente se designa como la teología aristotélica (Met. XII). El hecho de que Aristóteles, al ocuparse en la física del inmóvil moviente no hable de "Dios" o de "lo

divino” parece no haber sido digno de consideración.

Aquí debe advertirse lo siguiente: la filosofía primera aristotélica no es teología porque Dios fuese su sujeto; “lo divino” y “Dios” aparecen en ella predicativamente, y, para decirlo de modo más preciso, en el despliegue de la consideración del ente en cuanto ente que, indudablemente, ya desde el comienzo y debido al carácter propio de la ciencia, está orientada hacia un Primero; no al ser del ente en el sentido de los trazos más universales del ente, sino a un ente determinado; tan determinado como el ente de las ciencias “físicas”; en rigor, más determinado aún que éste. ¿En qué medida?

El ente en cuanto ente: para comprender lo que esto significa hay que comenzar por tomar en consideración todo cuanto se nombra como siendo. En la medida en que ese considerar tiene un carácter científico debe procurar destacar de inmediato, ya dentro de ese diverso nombrar referido al ente, una especie de realidad primaria a la que se remita lo restante nombrado como siendo, conviene a saber, el “qué”, en el hecho [‘Sachverhalt’, inglés: ‘matter of fact’] que se expone en cada caso.

Pero una ciencia no tiene que indicar solamente lo que para ella es lo primero, de lo cual se ocupa -aquí, de entre cuanto es nombrado como siendo, la esencia-, sino, de igual modo, lo que para ella vale como ya reconocido en toda consideración de la cosa: los así llamados ἀξιώματα (72 a 14; 1005 a 19). Y eso, en este contexto, antes de la del ente en cuanto ente, no es sino el así llamado principio de contradicción. Este “primero” excluye lo que de manera imposible puede ser nombrado como siendo; es lo previamente reconocido en todo nombrar algo como siendo: el hecho que expone la forma del puro hecho⁸; obsérvese bien: se trata aquí de un primero que, él mismo, “es”; él mismo es el caso, y ello, de modo necesario; solamente en cuanto tal primero es un universal, no un universal abstracto, y además sólo referido a un decir que quiere hacer saber algo, exponer “cómo es”, abiertamente y no sólo

8. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 6.

mediante alusiones.

Al entrar en el tratamiento del ente en cuanto ente hay que señalar, en primer lugar, la autonomía y la posición de esta ciencia frente a todas las otras. Para ello es necesario saber qué significa “todas las otras”; ciencias que deben ser representadas en la integridad de su orden. Cómo -de esto se habló ya más arriba.

Considerar el ente en cuanto ente; he aquí que de algo no se dice otra cosa sino, “simplemente”: es. Los cuatro modos de ser del ente, según los cuales puede ser nombrado, tienen una procedencia que sólo es oscura si se supone que Aristóteles los obtuvo a partir de los “fenómenos”. Ya el hecho de la cuadruplicidad permite suponer una doble distinción; y es así como, en primer término, el ente en el sentido de lo accidental es considerado junto con la oposición de lo verdadero y lo falso; tal oposición es “lo otro respecto de” él (1026 a 34); ambos, el ente como accidental y la mencionada oposición, son exteriores al ente en tanto ha de existir de manera separada, pues ambos sólo son en relación con él: por un lado, en relación con el ente con el que se uno, o no, algo determinado; por otro, en relación con el ente con el que se vincula, o del cual se aparta, algo determinado por obra del pensamiento.

El ente en uno y otro sentido cae fuera del ámbito de la teoría del ente en cuanto ente. La exclusión responde tanto a la naturaleza de la ciencia misma como al fundamentar que le es propio (1027 b 33). “Fuera de ello” sólo queda entonces la distinción del ente en el sentido de las categorías y de la división según lo posible y lo real. De estos dos modos del ente, y sólo de estos, se ocupa la teoría del ente en cuanto ente.

No es necesario aquí, ni tampoco es posible, ofrecer tan siquiera un esbozo de la exposición correspondiente. En cuanto al propósito que nos mueve en esta ocasión, sólo importa una cosa: tener en claro que la indagación acerca del ente en cuanto ente pertenece a la filosofía primera, la cual considera un Primero que existe de manera separada y es inmóvil. El mismo Aristóteles lo recuerda más de una vez en el curso de su exposición. Tampoco en tal caso se trata de los trazos más universales del ente en cuanto tal.

¿Cómo existe el ente de la filosofía primera de manera separada? Es de esperar, por de pronto, que de otro modo que el ente de la física. También éste existe separadamente, por cierto, pero -y esto muestra el por qué de su movimiento, de su generación y de su naturaleza mudable- sólo como “compuesto”. La autonomía de la filosofía primera como teología depende de que pueda acreditarse la existencia de un ente que no sólo existe separadamente, sino que, además, existe como algo simple. Precisamente este algo simple es lo que Aristóteles pretende determinar mediante la dilucidación de aquello que, en el caso del compuesto, le confiere unidad al mismo.

¿Y qué se quiere decir cuando se afirma que el ente de la filosofía primera ha de ser inmóvil? Resulta evidente, en este contexto, que debe ser algo diferente del ente de la física; de modo que, precisamente por eso, en nada ayuda el tratar de orientarse por la doctrina del movimiento y sus respectivas especies, tal como la misma es expuesta por la física. La negación del movimiento tiene que referirse antes bien, en el ámbito de esta otra ciencia, y de manera expresa, al ente en cuanto ente, a su diferencia respecto del no-ente, a un “movimiento” que es tránsito hacia el ente; a partir de algo que puede ser, o bien tornarse, algo determinado.

La autonomía con que la teoría del ente en cuanto ente desarrolla ambas notas del ente primero se pone francamente de manifiesto al término de la exposición de la misma, precisamente allí donde el ente es visto, en un nuevo sentido, como lo verdadero y, más exactamente, no en la contraposición con lo falso, sino con la falta de conocimiento, con la ausencia de intelección (1051 a 34). Esta sección, con la que concluye el tratamiento del ente en cuanto ente dentro de la teología, no es apéndice alguno del examen relativo a los dos únicos modos de hablar del ente relevantes para la filosofía primera. Se trata, por el contrario, de la reducción de ambos a uno solo. ¿Y por qué motivo es ese modo el del ente en el sentido de lo verdadero?

No hay que olvidar, por de pronto, que, con ocasión del rechazo de la distinción de lo verdadero y lo falso como algo que no pertenece al campo de la ciencia del ente en cuanto ente, este paso ya fue anuncia-

do, de modo que su lugar ha sido expresamente previsto desde un comienzo; evidentemente no era posible, o no era factible al menos, antes del esclarecimiento del sentido propio según el cual en ente primero existe en cuanto separado -como naturaleza simple- e inmóvil -como cabal y necesariamente real (1072 a 31)-, ocuparse del sentido específico en que algo es verdadero.

La determinación del ente como determinación de lo verdadero puede y tiene que retomarse una vez que la investigación acerca del ente "compuesto" y de su unidad ha esclarecido en qué sentido puede hablarse de un ente "simple". De allí también que, en primer término, la distinción de lo verdadero y lo falso se despliegue detenidamente en relación con el ser-compuesto para pasar luego al no-compuesto o simple. Desaparece aquí la exterioridad de lo verdadero, que -contrapuesto a lo falso- se halla en el entendimiento que une y separa. Y la realidad de lo simple se acredita como el inteligir mismo. Aquí la condición originaria del estar presente se muestra en cuanto estar, de manera inmediata, junto con aquello que existe de modo simple y real.

La teoría del ente en cuanto ente conduce hasta esa realidad que es el inteligir propio de lo simple y hasta un no-ente que, en consecuencia, no es sino ausencia de intelección. Así consume esa teoría todo cuanto se requiere para el conocimiento de la naturaleza del ente primero. En ello, precisamente, tiene puesto su empeño, y no en un abstraer los trazos más universales del ente en cuanto tal.

La teoría del ente en cuanto ente no se aleja del ente para alcanzar el ser mismo, pues ella es y permanece cabe el "esto", cabe el ente que existe de modo inmediato. Tal inmediatez no se alcanza sólo allí donde el ente se manifiesta como la realidad del "tocar" en la intelección; la consideración comienza ya por aquello que existe de manera inmediata; sólo que se trata de otra inmediatez, conviene a saber, de aquella con que estamos familiarizados "desde antes": la del percibir sensible. El ente al que se atiene la investigación no es designado como "fenómeno", sino como lo perceptible mediante los sentidos y por lo tanto en vista de nuestra inmediatez respecto del él. Semejante inmediatez

no existe -en todo caso para Aristóteles- en relación con un o con el “ser”, sino sólo con un ente determinado. Dentro de esta inmediatez respecto de él, la pregunta: “si hay tal cosa” [i.e., si ello existe] carece de sentido (1041 a 15).

Al ocuparse de aquello que para la percepción sensible existe de modo inmediato, Aristóteles pone al descubierto un percibir que es propio de la inteligencia; y conduce este percibir hacia la persuasión respecto de su posible autonomía. Pero al hacerlo queda pendiente todavía lo que Aristóteles también dejó pendiente en su introducción a la filosofía primera como teología: ¿existe una naturaleza separada e inmóvil? Y esto significa ahora, con mayor precisión: ¿existe una naturaleza que permanece cabe sí como cabe lo puramente racional? Esta pregunta no debe ser confundida con la otra, a saber, “si Dios existe”, tal como se plantea para la teología racional con Anselmo y Tomás de Aquino. Lo que Aristóteles, por de pronto, deja pendiente, se resuelve mediante el esclarecimiento progresivo de qué cosa deba ser una naturaleza semejante.

Como consecuencia de su pregunta por las primeras causas y fundamentos, la filosofía primera tiene que desarrollar en primer término, al ocuparse del ente en cuanto ente, aquellas determinaciones en virtud de las cuales un ente se manifiesta en sí mismo como algo primero para mostrar luego cómo una naturaleza, cuya realidad toda es la actividad del inteligir de lo simple, es lo primero o el fundamento para todas las otras naturalezas. Solamente en cuanto tal fundamento se vuelve para nosotros un “esto” determinado.

En la expresión “para todas las otras naturalezas” el significado de la palabra “todas” se ve restringido aquí al ente de la “física”, puesto que éste posee la ventaja de existir de manera separada y de tener en sí mismo el fundamento de su mostrarse, siempre sujeto a mudanza. Pero si sus diversos fundamentos no pueden reducirse a uno de máxima universalidad -y un universal semejante no podría ser en ningún caso un Esto determinado-, ¿cómo puede hablarse entonces de un Primero respecto de ese todo?

Resulta obvio que debe dejarse de lado el hecho de que haga sub-

sistir a todas y cada una de las cosas o de que les confiera la determinación de su género particular. Tiene que referirse, antes bien, a aquel movimiento que mantiene la marcha del causar natural; y ese es el movimiento de mayor perfección, a saber, la revolución incesante del cielo. ¿Pero cómo mueve allí lo Primero? No, por cierto, según el modo de las causas naturales.

Lo Primero de la filosofía primera no puede fundamentar otra cosa que lo que él mismo es: la presencia cabe lo simple que él mismo es; cabe sí como cabe lo óptimo. ¿Cómo es eso de “lo óptimo”? ¿De dónde el Bien? ¿De dónde el valorar? El estar presente de la razón cabe algo o, más brevemente, el inteligir, es un obrar. Muestra en efecto la índole del obrar, el preferir lo uno en lugar de lo otro. Donde la razón no es servicial, donde es libre para hallarse, o no, cabe algo -cabe lo uno en lugar de cabe lo otro-, muestra entonces lo que prefiere. El inteligir, por último, se confiere a sí mismo la preeminencia frente al no inteligir; prefiere lo verdadero en el sentido antes indicado. Plenamente feliz es aquella naturaleza que se sabe constantemente libre para estar cabe sí y que ha de permanecer cabe sí misma como cabe lo óptimo entre todo. La inteligencia así “separada” e “inmóvil” ha de ser llamada, en primerísimo lugar, “divina” y “Dios”; él mueve, en virtud de su naturaleza, el apetecer de toda otra inteligencia y tal mover se vuelve visible, para Aristóteles, en el curso de los astros.

¿Se encuentra aquí representado el “ser del ente”? La pregunta por él, ¿es la pregunta directriz de toda metafísica? La filosofía primera aristotélica no se sabe conducida por tal pregunta. ¿Y qué ocurre con esa misma filosofía en vista de la pregunta fundamental de toda metafísica, si es que la misma reza como sigue: por qué es, en última instancia, ente y no, antes bien, nada? ¿Qué sentido podría tener esta pregunta para Aristóteles? ¿Responde aquel fundamento, al que él reconoce como Dios, una pregunta semejante? ¿Cómo podría resultarle comprensible que todo, y tanto más el ente perfecto, pudiese también no ser? ¿Cómo, si es un ente con la determinación que Aristóteles ha expuesto?

II

Sucede, sin embargo, que la filosofía primera ha hablado, en efecto, del ser del ente. Ella conoce, asimismo, eso que Heidegger designa como la pregunta directriz e incluso lo que él designa como la pregunta fundamental de la metafísica. ¿Y cómo llegó a esto la filosofía primera? Tal fue la pregunta que formuláramos al comienzo y que, en vista de la respuesta heideggeriana a la pregunta “¿qué es metafísica?”, parece verse necesitada de una explicación a fin de poder mostrar que -y además, por qué motivo- sólo después de Aristóteles ella, la filosofía, se ve en el trance de tener que hablar del “ser del ente”.

Ello acaece en la fase que, en lo esencial, está determinada por la concepción plotiniana del Principio. También en esta fase surge aquella interpretación de la filosofía primera aristotélica, según la cual ésta es, por un lado, ontología, y, por otro, teología. Aun cuando esta interpretación sólo se afiance por obra del despliegue de la “teología natural”, en particular merced al esquema expositivo de las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez, ya Tomás de Aquino permite reconocer, con todo, una tendencia semejante.

En su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles observa: ‘eadem scientia primi entis et entis communis’ (6, 1). El ente en cuanto ente; se trata aquí del ‘ens commune’ y éste es incluso la cosa propia de esa ciencia, aun cuando con una cierta restricción: ‘Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem’ (praefatio). Para comprender la alteración que ya aquí se perfila, hay que advertir que la así llamada metafísica ya no es en este caso la ciencia primera porque no puede seguir siendo la verdadera teología, desde que ese rango le corresponde a la ‘sacra doctrina’. Si bien es cierto que la metafísica ha de ser todavía “teológica”, aun cuando su ‘subiectum’ es el ‘ens commune’, pues ‘ens in quantum est ens habet causam ipsum Deum’ (6, 3), el tratamiento de Dios como causa tiene aquí una significación restrin-

gida frente a su tratamiento en la verdadera teología, que ‘ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae’ (Comm. in Boeth. *de trin.* 5, 4). A ella le compete el tratamiento del ‘principium subiecti’ de la metafísica.

La filosofía primera de Aristóteles se ve estrechada aquí en dirección hacia una “ontología”, teniendo en cuenta que el primer rango le corresponde a una teología para la cual “Dios” carece esencialmente de una significación predicativa, dado que lo considera, antes bien, como su ‘subiectum’. Esto sólo puede serlo en una ciencia cuyo fundamento es la exteriorización, la revelación del saber de Dios y, por ende, su propio manifestarse. Aun cuando tal manifestarse no es el de algo perteneciente al orden natural, permite, de todos modos, que se hable de él como del Dios determinado que es en virtud de su encarnación.

Puesto que este pensamiento no se limita a ser la exposición de la *Escritura*, puesto que, antes bien, adopta la forma de una doctrina y, más aún, la de una ciencia, resulta que la teología tomásica -aunque derivada, por vía de la Revelación, del saber de Dios-, tiene que comenzar por la pregunta de si Dios existe⁹. Que tal pregunta no tiene el mismo sentido que en la teología aristotélica y que tampoco puede ser respondida de la misma manera, a partir de una teoría del ente en cuanto ente, fue ya señalado.

Este Dios tampoco es “principio”, como (sí lo es) el Dios aristotélico; es, antes bien, creador y, en tal sentido, ‘causa universalis totius esse’ (S. *Th.* I 45, 4, 2). Él es principio de tal modo que produce el ente ‘simul cum omnibus suis principiis’, y uno de estos principios es el ser. Pero Él no sólo produce el ser del ente; Él mismo es también el ser. Aquí parece confirmarse lo que decía Heidegger acerca de la confusión general de ser y ente en la metafísica. Pero se trata precisamente de eso, de un parecer.

Dios es el ser mismo; esto es para Tomás una proposición del saber revelado, esto es, divino; el mismo Tomás se apoya, en efecto, en el

9. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 11.

nombre que Dios se dio a sí mismo cuando Moisés le preguntó **quién** -no qué- era: 'Ego sum qui sum'. Esta revelación domina ya la interpretación agustiniana del ente; véase al respecto, en particular el comentario al salmo 101.

Dios es 'ipsum esse subsistens'. El ser designado por tal proposición debe ser cuidadosamente separado del ser en sentido del 'principium formale', constitutivo, junto con la 'essentia', de cada ente creado. Dios es el ser al modo de una hipóstasis, de una naturaleza autónoma.

En cuanto uno de los dos "principios formales" del ente, el ser es aquello 'quo' algo 'est', a diferencia del 'quod ens est'. Una y otra vez ha querido atribuirse esta distinción, que más tarde se convirtió en la de 'existencia' y 'essentia', a Aristóteles. Tales intentos ocultan lo decisivo, a saber, la diferencia en cuanto al Principio. Son característicos del modo de ver de una "ontología" que se mantiene indiferente ante lo Primero de la filosofía primera y sus crisis.

Aquella determinación tomásica de los dos principios formales del ente se refiere, ostensiblemente, al ente mismo en orden al proceso causal que lo genera. De modo que no reitera, en ningún caso, la distinción aristotélica de una "primera" y una "segunda" naturaleza. El punto de mira decisivo para aquélla es, antes bien, la creación; en relación con ésta, el ser es, por un lado, el "principium formale", y creado, del ente -desde el espíritu hasta la "materia"- y además, en vista del crear mismo, un 'principium' separado de toda 'essentia', de la idea que lo precede en el saber del Creador; pero el ser, por otro lado, es el ser de este mismo Creador. Y ésta no es una diferencia de "aspectos" en una realidad única, sino que uno y otro ser están radicalmente separados en el sentido de la división del aquende y el allende.

Precisamente esa división trae consigo la única fluctuación que es dable observar aquí: ninguna confusión de ser y ente, sino una cierta fluctuación en cuanto al hablar de Dios como del ser mismo, y ello porque, a causa de la transcendencia, su cognoscibilidad se mantiene como algo problemático: es reconocible sólo como causa de lo de aquende; por el contrario 'ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque

paganus cognoscit' (S. Th. I 13, 10, 5). Por cierto que cuando Duns Escoto reclama que el ser sea desprendido de aquella división fundamental para poder entenderlo 'univoce', entonces queda expedito el tratamiento del mismo por parte de una ontología, para la cual pasa a ser un universal abstracto respecto de todo ente.

'Deus est ipsum esse subsistens'; el añadido de 'subsistens' destaca ese ser frente a otro que es 'inhaerens'. Hablar de un 'inhaerere' del ser carece de sentido para Aristóteles, pero no así para Tomás, dado que cada ente "tiene" su ser, y ello, porque le ha sido dado. Nuevamente debería resultar claro que el hecho de hablar del ser como de un 'principium formale' del ente debe concebirse, absolutamente, desde la doctrina de la creación. También esto debería provocar una cierta vacilación a la hora de querer encontrar en Aristóteles un ser del ente.

III

Se observó ya que el Principio de aquella fase de la filosofía primera, donde también Tomás de Aquino tiene su lugar, encontró su concepción decisiva en Plotino. La traducción del Uno plotiniano en el Dios que es su propio ser puede ser tan rica en consecuencias como se quiera pero no modifica nada en cuanto al Principio. Cuando Tomás dice, por ejemplo, 'quod habet esse et non est esse est ens per participationem' (S. Th. I 3, 4), realiza una transposición casi literal de la segunda tesis de los *Elementos de teología* de Proclo; transpuesta del Uno al Ser. El fundamento común es el pensamiento de la participación, el de tener el Uno, o bien el Ser, sin ser por eso ninguno de ellos. Así queda señalado el rumbo de la pregunta: cómo llega la filosofía a ocuparse del "ser del ente".

Como hilo conductor del retroceso hacia Plotino puede escogerse una tesis del *liber de causis*, una obra que Tomás comentó en sus últimos

años, al par que redactaba la *Summa Theologiae*.

Pero previamente hay algo que conviene recordar. En el tratado “De potentia Dei” (qu. 3, n. 4) se dice, a propósito de la doctrina de la Creación, lo siguiente: ‘*primus autem effectus est ipsum esse quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*’; y algo más todavía: ‘*ipsum enim est comunissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus*’.

La tesis correspondiente del *liber de causis* (4) reza “*prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsam creatum aliud*” (pág. 26, ed. Saffrey). En su interpretación Tomás recuerda a Dionisio Areopagita, y en efecto, el capítulo “sobre el ente” en *De divinis nominibus* ofrece una prolija explicación del mismo pensamiento. Aun cuando Tomás, a causa de la opinión entonces imperante, se veía impedido de relacionar a Dionisio con Proclo, reconoció sin embargo que el *liber de causis* se retrotrae de manera inmediata a la *Elementatio theologica* de Proclo.

En la traducción por él utilizada, la tesis (138) de Proclo que él mismo trae a colación reza como sigue: ‘*Omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum est et supremum ens.*’ Por cierto que la coincidencia entre ambas tesis sólo resulta ostensible a partir de la fundamentación que Proclo da de la suya. Sin entrar ahora en esta materia, resulta oportuno destacar sólo la diferencia entre ambas: el *liber de causis* habla de “cosas creadas” y de “ser”; Proclo, en cambio, sólo de naturalezas participantes y del ente como de lo primero entre ellas.

Cuando Tomás habla del ser como del primer efecto del Creador hay que advertir, tras esas palabras, que este Creador mismo es el ser, a saber, el ser suyo, el que sólo a él le pertenece. Cuando el autor, o el traductor al menos, del *liber de causis* también habla del ser como de lo primeramente creado, piensa, al hacerlo, en un Creador que no “es”, porque lo Uno y el Bien se hallan “más allá de lo que es”. Cuando Proclo afirma del ente que es lo primero y supremo, no lo dice en relación con lo creado, sino con aquello que está determinado por su participación en la divinidad. Participación que, si no está caracterizada por un crear de la nada, si lo está, en cambio, por un surgir de la nada, aun cuando con este

último término no se piense en lo absolutamente negativo, sino en el Uno del más allá respecto de todo ente.

¿Qué quiere decir todo esto? ¿Qué decisión fundamental opera aquí contra la filosofía griega? Al comienzo del segundo tratado de la *Enéada V* pregunta Plotino: ¿cómo es compatible el surgir de todo desde el Uno con la simplicidad de este Uno? “Pues porque nada estaba en él, por eso todo procede de él.” Una argumentación sorprendente, no menos que la que le sigue: “y para que el ente sea, por eso él mismo no es ente.”

Previamente había hablado del Uno simple, cuya simplicidad fue expresamente subrayada mediante la indicación de que en él no se muestra duplicación o dualidad alguna de nada y bajo ningún aspecto. Por eso es imposible que todo se encuentre en él; tiene que estar fuera. Pero, ¿cómo? Como exteriorización y modalidad del Uno, esto es, como unidad de una multiplicidad y, visto en relación con lo primero de entre todo cuanto difiere de él -del Uno mismo-, como unidad, como identidad de una naturaleza dual.

Así, sin embargo, el “por eso” [διὰ τοῦτο] sólo queda entendido según el lado del “qué”, pero no, todavía, en cuanto al “es”; precisamente a esto último se refiere la argumentación que le sigue: si el Uno no es, él mismo, ente alguno, ello es así para que el ente sea; éste, ciertamente, no podría ser si el Uno fuese, cuya simplicidad haría que todo desapareciese en la indiferenciación. El Uno es sólo como lo Diverso de sí mismo; como unidad de otro respecto de él.

Pero la pregunta subsiste: ¿cómo surge el ente en su multiplicidad desde el Uno simple? Este “no es, él mismo, ente, pero el Uno es generador del ente.” Y con ello enlaza la afirmación a la que se remitía -a través de Proclo- la mencionada tesis del *liber de causis*; Plotino, en efecto, prosigue así: “y esa generación es la primera”.

El surgir de todo a partir del Uno es, de manera más precisa: “algo como” una generación; este modo de nombrar quiere ser entendido como una señal, pero aun así, lo artificioso de la expresión escogida permite advertir que aquí no se recurrió, azarosamente, a una metáfora. La mencionada expresión se refiere a un operar y prepara así el tránsito a la

representación del crear, tal como lo muestra la siguiente argumentación a propósito del generar: “pues como el Uno es perfecto, puesto que nada busca, nada tiene, nada le falta, su sobreabundancia, por así decir -literalmente: su supra-emanar- y su exuberancia ha creado lo otro.”

Un producir tiene su razón de ser en el sentido que lo producido entraña para el productor. Una razón semejante carece de lugar en vista de la plenitud del Uno: no busca nada, porque nada puede faltarle; y nada le falta, porque nada puede tener; y nada tiene, porque nada puede ser, y no “es”, porque es el Uno sin ser, por eso mismo, “algo”. El tener es incompatible con la simplicidad del Primero, pues el tener tendría que ser pensado como participación, pero en el Primero, toda participación sólo tiene su principio y su fin.

Cuando en el surgir de todo Plotino ve, por de pronto, “algo como” un generar, lo diferencia entonces del producir a partir del conocimiento, tal como se lo conocía por el *Timeo*; cuando luego habla de un hacer, revoca la representación, propia del generar, de una semejanza entre quien genera y lo generado.

Y por lo que atañe ahora a la fundamentación del crear, la sobreabundancia del Uno, se convendrá en que se trata menos de una fundamentación que de una alusión a la carencia de fundamento de ese proceso. La sobreabundancia del Uno es absolutamente inconcebible y vale como un signo de su transcendencia respecto de toda intelección.

El ente es, en cuanto ente, algo producido. “Pero lo producido fue tornado hacia el Uno y se volvió pleno, y sucedió que pudo mirarlo, y como tal es espíritu. Y su detenerse respecto de aquél ha creado el ente, pero el mirarlo (ha creado) el espíritu.” *voûç* es traducido aquí por “espíritu”, en lugar de por “inteligencia”, para indicar que se trata de una inteligencia que, en cuanto tal, no “es”, sino que tiene “ser”.

En la exposición abreviada que acaba de hacerse, todo esto parecería no ser otra cosa, por de pronto, que un relato algo insólito. Pero hay algo que, entre tanto, ya debería resultar claro, conviene a saber, que la posterior doctrina del “ser” del ente, en sus lineamientos fundamentales, tal como éstos se configuran a partir de la creación universal por parte

de un Primero transcendente, puede retrotraerse a Plotino; aun cuando el modo del crear se vea fundamentalmente modificado en el *De doctrina christiana*, por el hecho de que en tal caso se trata de un producir a partir de saber, voluntad y poder. Y también debería resultar claro que Plotino no sólo aporta cualesquiera modificaciones a la teología aristotélica, sino que se ha separado de ella en cuanto al Principio.

Esto también lo supo y lo aclaró él mismo, precisamente en su extensa polémica con la determinación decisiva del Principio aristotélico, la de ser la realidad del inteligir y con su estar cabe sí como cabe lo óptimo (V 1, 9, 8; V 1, 4, 16; V 3, 8, 35; V 9, 7, 8). Si se ha comprendido esta polémica, entonces se juzgará la continua apelación de Plotino al pensamiento platónico con alguna distancia; se la juzgará, más precisamente, a partir de la índole propia del nuevo Principio. Lo mismo vale para cuando trae a colación a Parménides, a quien por cierto le atribuye el pensamiento de una identidad entre conocer y ser.

El principio plotiniano, en su transcendencia, se halla abismalmente separado del principio de una ciencia tal como la que Aristóteles había determinado; de allí que la teoría correspondiente no pueda mostrar una disposición análoga a la de la ciencia primera aristotélica. Si el pensamiento de Plotino se mueve esencialmente bajo la forma de un aludir o de un sugerir, por cierto que no es, por tal motivo, menos riguroso que el de Aristóteles; pero tampoco es -como se escucha con frecuencia acerca de los sucesores de Plotino, en particular con respecto a ciertos giros del Maestro Eckhart- "audaz", más audaz que los griegos. El decir alusivo tiene que ser "audaz" en la contradicción y en lo imposible, porque, en cuanto al Principio, habla de algo que, hasta en sus consecuencias, excluye la posibilidad de referirse a él de modo inmediato.

¿Pero qué ocurre con el "ser" en el caso de Plotino? Hasta ahora se habló sólo del "ente"; de que, en cuanto ente, es algo que ha devenido, un devenir puesto en reposo, un surgir a partir del Principio; más aún: se dijo que ese estar en reposo está vinculado con una conversión hacia el origen y que, en la misma, lo devenido logra una visión que lo torna espíritu.

Lo mismo es ente y espíritu; realizado a partir del Primero y vuelto hacia él. Este Mismo es lo primero creado y es lo primero respecto de todo lo restante, hasta llegar al no-ente, en dirección descendente, dentro del orden que surge por obra de la mediación de lo uno en la pluralidad. El espíritu es por eso no sólo el ente primero, sino también todo ente. De modo que la pregunta por el "ser" del ente ha de atenerse a la índole propia de aquél -el espíritu-, tal como Plotino la desarrolla, sobre todo en los tratados de la *Enéada* V; aquí es oportuno recordar, en particular, el tratado tercero, con la exposición del nacimiento del espíritu (c. 11ss.).

El ente tiene que realizarse en cuanto tal. Como qué se ha realizado, esto se determina sólo en el volverse hacia su origen. Ese giro es autococonocimiento; se torna autoconocimiento en el desprendimiento de la multiplicidad exterior, donde el anhelo por lo simple no puede verse satisfecho; aquello a lo que uno en cada caso se refiere, se muestra, ya en el mismo referirse, como múltiple, esto es, como diferenciable.

El autoconocimiento es un "haber ingresado dentro de sí". Sólo en el interior, lo que ha surgido del devenir ha permanecido "siendo" (V 5, 5, 18), y sólo allí el espíritu, de la mera capacidad que era, se ha vuelto real; activo en la determinación de aquello que él es; sólo como determinado se vuelve visible para sí mismo.

Que este autoconocimiento -a pesar de que se lo designe de idéntica manera- difiere, en cuanto al Principio, de la autointelección del Primero aristotélico, surge del hecho de que el autoconocimiento plotiniano es, en lo esencial, la experiencia de una escisión. Precisamente en ello reside la razón de que Plotino no se dirija, como Aristóteles, a "todos los hombres", en tanto les es propio el afán de saber, sino al individuo que está dispuesto a ingresar en sí mismo.

¿Cuál escisión? Al respecto no ha de pensarse tanto en que, en el autoconocimiento, cognoscente y conocido, y el conocer mismo, son diferenciables -algo "plural"-, cuanto en el hecho de que la unidad de aquél ha sido "apresada" en el intento por apresar lo simple; sólo esto último es, en rigor, la "causa" del ir hacia sí. El espíritu "tiene" su unidad

sólo después de haberla recibido, después de haberla encontrado. En el encontrarse a sí mismo advierte que antes era sólo un “anhelo” y un contemplar indeterminado; todavía Suárez dirá, al explicar la ‘representatio’, que la fuerza intelectual es “informada” por su objeto.

Toda vez que el espíritu se realiza en la actividad del autoconocimiento está ya también escindido en sí (V 3, 10, 45; cf. V 3, 11, 13, donde hay que leer δεδιχασμένος). El autoconocimiento pues, en cuanto conocimiento de la unidad, de la mismidad del cognoscente y lo conocido, es, más originariamente, conocimiento de la escisión; más originariamente, en vista de la anterioridad de aquel anhelo de unidad y también, por eso mismo, de determinación. Pero esto se debe a una insuficiencia, a una “penuria” (V 3, 15, 10), que le muestra al espíritu su diferencia respecto del Principio y, al mismo tiempo, la trascendencia de aquél respecto de la propia actividad.

Lo primero creado por el Uno fue el ente, y este término designaba, ante todo, un algo puesto en reposo (V 1, 4, 21). Plotino explica: al estado de reposo llega por el anhelo del Uno, del cual no quiere continuar alejándose. El estado de reposo significa conversión del primer ente hacia su origen y, más precisamente, la búsqueda de la propia unidad y también, por ende, de la propia determinación. Ésta se muestra como la del espíritu, que se conoce a sí mismo; que conoce lo que es en tanto conoce como se determina el “ser” del ente que él es; ese ser es para él, esencialmente, ser-dado. En el autoconocimiento cesa para el espíritu el engaño acerca del ente como algo autónomo. El ente es, en cuanto tal, ante todo y en primer término, algo dado; lo dado de un dador que tiene que encontrarse más allá de todo conocimiento. “Y en la medida en que el espíritu tiene de Aquél, puede conocer tanto lo que Aquél ha dado, como también lo que puede. Aprendiendo y conociendo esto, y de este modo, se conocerá también él a sí mismo. Pues él mismo es uno de cuanto ha sido dado, más aún: todo lo dado es él mismo” (V 3, 7, 3).

Precisamente en el autoconocimiento -el espíritu no “es” su “mismo”; “tiene” su unidad sólo en la participación del Uno- cesa para el espíritu, ante todo, la representación de la propia autonomía.

Comprende que él es, para sí mismo, un Esto y, con ello, algo determinado sólo porque llegó a realizarse a partir del anhelo por el origen; origen que lo generó y le da “ser”. Sólo en relación con este dar, “ser” es diferente de “ente”; y precisamente en la cosa misma y en orden a lo que hay en ella de primero, y no tan sólo, por ende, en el sentido del análisis lógico, tal como Aristóteles lo enseña en el *De interpretatione*.

En cuanto a simplicidad, el autoconocimiento no va más allá de esta constatación: “esto soy yo” (V 3, 10, 35); una expresión que no tendría sentido alguno para Aristóteles; sólo resulta razonable allí donde el individuo tiene que alcanzar antes esa autocontemplación. La mencionada constatación también se presenta bajo la siguiente forma: “yo soy ente” (V 3, 13, 24), lo cual sólo tiene sentido en tanto el “soy”, como el “ser” del yo, del yo autocognoscente, puede ser separado y considerado como “esto”, como la determinada realidad del contemplar mismo, donde el espíritu cesa de ser mera facultad.

Solamente “hay” lo que es dado, y con el dar es el “ser” lo que primero ha surgido; es el estar en reposo del sobreabundar -no quiere continuar derramándose y permanece detenido en la conversión hacia el interior (V 5, 5, 16)- pero sólo es ente allí donde es un algo determinado, y esto lo es, ante todo, en el autoconocimiento del espíritu. “Es ente”; esto sólo es así cuando se ha determinado “qué es” (V 3, 15, 13). En este punto debería resultar claro que la separación de “ser” y ente tiene su motivo en una teoría para la cual el ente como tal es, en orden a su Principio, algo dado.

La pregunta por el origen de lo dado -esta es, ante todo, la pregunta por el “Mismo” simple del autoconocimiento- tiende, por sobre la condición de lo dado, propia del ente, hacia el dar, que da ser, y hacia El que da. Da un ser que ni tiene, ni es. Aquello que da es, merced al dar mismo o a la exteriorización, algo absolutamente diferente de Él.

El que da es de tal modo diferente de su don, que el ser no le puede ser dado al ente sólo una vez para que quede luego abandonado en poder de éste; el ser tiene que ser dado, antes bien, continuamente, en tanto el ente deba ser “salvado” (V 3, 15, 12), deba ser preservado de la recaída

en la indeterminación de una nada; un pensamiento que luego, con la tesis del 'concursum' necesario, por parte del Creador, ingresó en la 'sacra doctrina' y, más precisamente, en el tratado de la creación, donde la transcendencia del Principio encuentra su expresión en el ser mismo.

Por lo que atañe a su transcendencia respecto del conocimiento, la misma se exterioriza en la razón de ser que ha de pensarse para el dar; éste acontece "gratis" (IV 8, 6, 23) o en virtud de una gracia que no es posible justificar. A no ser que quiera aceptarse esto como la razón última: es mejor que no todo permanezca oculto; es mejor que el Bien se descubra en todo, se comunique (IV 8, 6, 1). En este valorar que corre parejas con la consideración del ente en orden a su ser halla su sentido la pregunta: "¿Por qué, en absoluto, hay ente y no, antes bien, nada?", considerada por Heidegger como la "pregunta fundamental" de la metafísica.

El ser tiene que destacarse frente al ente, en mérito a la transcendencia del principio de aquél y al modo en que funda todas las cosas. Según este modo peculiar, el ser y, con él, el ente, se articula en tres órdenes o grados diferentes: primero el ser de determinación "plena" o el inteligir, tal como es propio del autoconocimiento; luego el ser de determinación inferior o la vida, tal como ésta está caracterizada por el automovimiento; y finalmente el ser que ya no posee otra determinación, el "mero" ser; el de una piedra, por ejemplo.

En cada uno de estos grados del orden descendente por el que el Uno se participa a cada individuo, el ser posee un "contenido real" y abarca así cosas que responden a una misma determinación. Precisamente en relación con esto la filosofía posterior puede hablar de un mayor o un menor grado de "realidad", dentro de la escala que va desde el espíritu autocognoscente hasta el cuerpo inanimado.

Aquí hay que advertir lo siguiente: la transcendencia del Principio plotiniano no sólo sitúa el ente en el "más acá"; ella es también la que explica que el no-ente, que es materia, comparta ese "más acá" con el ente. En vista de lo cual el mencionado Principio gana una "totalidad" de dominio que es ajena al Principio aristotélico. Su ámbito, en efecto,

no se extiende sólo a aquello que puede ser asunto de la ciencia teórica. Pues no es la presencia de la cosa, exigida por el saber mismo, sino el simple existir de la misma, sea cual fuere el modo en que éste se configure, lo que sólo en el Primero transcendente tiene su fundamento. Si este Primero es visto luego como un dios, al que, además de la potestad sobre todas las cosas -“potestad” es ya también el principio plotiniano- le es propia, en consonancia con su crear “artístico”, una presciencia acerca de todas las cosas, entonces el ‘*liberum arbitrium*’ ha de volverse problemático. Y esto, de un modo más radical que en la tradición estoica.

“Pleno empero es el ser, cuando adquiere la forma del conocer y de la vida” (V 6, 6, 20), cuando se muestra bajo tal determinación. El ser es tanto más pleno, cuanto más claramente es el vestigio de un “interior” y del Uno mismo (V 5, 5, 13); del Uno que en virtud de su mantenerse dentro de sí le confiere al ser, “superfluo” para él, la unidad de un algo determinado, de un algo de contenido real determinado. El mero ser o el mero existir de algo es el último y más débil vestigio del origen, pues apenas si permite captar que, y cómo, todo ser es un ser dado. Es sólo un vestigio mediato, que primero ha de conducir hacia lo interior de la vida y del conocer, antes de que sea reconocida, en el autoconocimiento, la transcendencia del que todo lo da.

Cuán importante sea para Plotino el carácter referencial del ser y de su orden jerárquico, lo muestra, no en última instancia, su larga polémica con las doctrinas peripatética y estoica de las categorías (en los tres primeros tratados de la *Enéada* VI). Allí se vuelve, ya desde el comienzo, contra una explicación de las categorías que no toma en cuenta las mencionadas distinciones del ser y, por lo tanto, del ente. Recusa una consideración “en general” que permanece indiferente ante el Principio y la gradación descendente propia de su dar.

La decidida separación del Uno-Bien respecto de todo “algo” y por ende respecto de todo lo apelable y cognoscible -las contradicciones inherentes a tal separación eran, por lo demás, muy bien conocidas por Plotino (cf., entre otros, V 3, 14)- hace pensar en el rol del “algo” en la

“dialéctica” estoica. Allí el algo valía, frente al ente, como un ‘genus magis principale’ (Séneca, epist. 58; cf. SVF II 329). Esto habla, por de pronto, a favor de una orientación, fácilmente explicable en una filosofía escolar, hacia el universal abstracto. Y sin embargo, en este punto resulta indispensable una referencia más precisa.

El algo abarca en sí todas las cosas, el ente y el no-ente, y esto, manifiestamente, no a la manera de un principio, sino con la universalidad del pensamiento. Este algo universal es tanto más un Indeterminado, cuanto que no se limita a lo que se encuentra determinado como ente, o incluso como no-ente, sino que se extiende a toda determinación posible: lo que puede decirse, lo que pueda designarse, la “cosa”, tal como es captada en el entendimiento (SVF II 166); y esa cosa es no-ente. ¿Respecto de qué ente? Del cuerpo, visto como Plotino: del “mero” ente. Este ente es un algo que existe “fuera”, a diferencia de lo interior de un entendimiento que juzga las fantasías en orden a su verdad, esto es, en orden a su correspondencia con algo que existe exteriormente.

¿Y qué significa eso para la caracterización del ente? Que es cuerpo; esto no quiere decir sólo que es algo de determinada magnitud, que ocupa un determinado lugar, sino, en primer término, algo que cabe encontrar “fuera”, algo que necesariamente ha de poder encontrarse “fuera”, en la medida en que ha provocado “dentro” una impresión. Lo operante desde fuera se diferencia ahora respecto de lo captado dentro, respecto de un algo determinado, sólo porque, además de su determinación, “tiene” ser, o bien, para hablar con Séneca, tiene ‘substantia’.

En esto del “tener ser” resulta manifiesta la singularidad de la doctrina estoica frente a la teoría aristotélica del ente en cuanto ente. Ya aquí ha sido abandonado el horizonte propio de la filosofía “griega”, su supe-
ditación a la presencia para la legitimación del saber. El Principio plotiniano hace su entrada en un horizonte que, por de pronto, se configura en la determinación del ente a la que acabamos de aludir: se refiere a un todo que se corresponde con él; que se corresponde con él incluso y precisamente en la cancelación de la autonomía de todo aquello que es y, con mayor razón aún, de la de aquello que meramente es, a saber, de la

del cuerpo.

¿Y qué ocurre, para terminar, con la caracterización del Principio mismo, dador de ser, que está por sobre toda naturaleza y más allá de toda posibilidad de referirse a él? ¿Cómo se justifica tal caracterización? ¿En qué tiene su firmeza? Esta pregunta va más allá del tema de la presente indagación. Sólo adviértase lo siguiente: en este punto habría que reparar con mayor razón todavía en la separación respecto de la filosofía “griega”, y partir de la verificación del saber según su determinación estoica y, en particular, del rol del “asentimiento” por parte del entendimiento y de las condiciones requeridas para “pensar” algo “con asentimiento” (*‘credere’*).

¿Cómo vino la filosofía a ocuparse del “ser del ente”? Esta pregunta se complementa con esta otra: ¿cómo vino la filosofía a abandonar el ser del ente? También a esta pregunta la precede una respuesta; y una respuesta dada, precisamente, por la filosofía moderna. Si se escucha lo dicho por ella, si se ve lo hecho desde Descartes hasta Hegel, entonces lo que Heidegger quiere decir con el giro “ser del ente” se convierte en otra pregunta.

Lo que aparece en la época moderna como ontología y ostenta incluso ese nombre, debería aligerar la renuncia a ver en ella la filosofía primera. Una renuncia semejante también podría ayudar a cercenarle al nombre “metafísica” el derecho a decir algo sobre la filosofía primera; sobre lo que ha sido, o mejor: ha hecho.

¿QUÉ CONSUMA LA FILOSOFÍA PRIMERA?¹

Ya de antiguo se recurre al nombre “filosofía” para designar una variada gama de inquietudes intelectuales y no resulta urgente volverse contra eso. Pero sí cabe esperar que ese nombre se emplee de un modo más preciso allí donde la filosofía se enseña como parte integrante del conjunto de las ciencias. ¿Se cumple tal cosa? Difícilmente, pues ¿cómo podría cumplirse, si no impera acuerdo alguno, universal y seguro, sobre la delimitación del campo objetivo de la filosofía y sobre un modo de proceder que le sea propio?

¿En virtud de qué determinación la filosofía es autónoma frente a las otras ciencias? Al menos en virtud de aquélla por la que las ciencias actuales la repelen, esto es, en cuanto Metafísica. Esta repulsa tiene que ver, ante todo, con su antigua condición de ciencia primera. Y tal condición sólo puede recusársele junto con su científicidad en general.

¿Dónde reside el motivo para la repulsa? No, por cierto, en algún pretendido éxito de la crítica habitual a la Metafísica; crítica que hoy se ejerce principalmente según el modo de la analítica del lenguaje y cuya comprensión de lo que, se supone, ha de ser la Metafísica, responde a conocimientos tan superficiales como dispersos.

1. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 14 (y 39).- Texto de la clase pública con que el autor dio comienzo a su actividad docente como profesor titular (Ordinarius) en la Universidad de Brunswick, Alemania.

Si se escucha a la filosofía del presente, si se escucha a Marx, a Nietzsche, a Heidegger, se advierte entonces que la razón por la que la Metafísica deja de ser reconocida como ciencia reside en ella misma. No necesita esperar a las ciencias para verse repelida; es la filosofía, antes bien, la que, en cuanto Metafísica, se ha excluido de sí misma; motivo también por el cual los pensadores mencionados ni siquiera el nombre de "filosofía" quieren mantener ya para sus pensamientos.

Excluirse de sí mismo: tal expresión resulta oscura y difícilmente se tornaría más clara mediante una referencia pormenorizada a la lógica hegeliana de la reflexión ponente. Cómo debe entendérsela aquí, eso lo manifiesta sólo la autodeterminación de la filosofía, que supo hacer valer otrora, como Metafísica, su autonomía; ni una definición, ni tampoco una representación genérica de la misma, sino lo que ella ha consumado. Lo cual se muestra en su historia, en tanto ésta es comprendida como un todo de diversidad limitada y cabalmente determinada.

La exposición de ese todo no sólo tiene que consignar todas las posiciones; también ha de hacer ver, al consignarlas, que son todas. ¿Cómo es posible tal cosa? Sólo en orden a la determinación de lo primero o del principio, en relación con el cual la filosofía hizo valer siempre su autonomía frente a las otras ciencias y se la llama aquí filosofía "primera".

La consideración de la determinación progresiva e íntegra del principio es insólita y resulta fácilmente incomprensible; es exigible, sin embargo, puesto que es racional. La secuencia invariable de las diferencias fundamentales en la cosa propia de la filosofía es bella, porque es armónica; es verdadera, porque es transparente su necesidad; es buena, porque su conocimiento promueve la crisis del saber contemporáneo hasta volverlo diáfano para sí mismo; pues lo que ahí [, en tal secuencia,] se muestra, es, a un tiempo, la crisis de los principios o el movimiento que experimenta, renovándose a sí mismo, el reconocimiento de los principios.

I

¿Qué significa esto último? Ya lo muestra el inicio ['Anfang'] de la filosofía primera, que debe ser asignado a la primera crisis completa del saber, vinculada con el nombre de Parménides. ¿Qué se sabe ahí? Que "cómo es" y "cómo no es" están necesariamente separados [B 2]; es imposible que la igualdad de ambos sea verdadera. Lo que tiene que ser [en el sentido de lo que necesariamente ha de ser], es la separación de ambos, y ella es, asimismo, lo que hay que entender. La intelección está limitada a lo que, en sí mismo, sin remisión a otro, se muestra como necesariamente verdadero; a aquello que, en consecuencia, debe reconocer como fundamento. El intelecto ['Vernunft'] posee, en orden a ese fundamento, la determinación que le es propia.

¿En que medida el inicio de la filosofía, así consignado, es ya la primera crisis cabal de la misma? La filosofía es saber de todo a partir del conocimiento de lo primero, al cual [primero], y únicamente al cual, ese todo le debe su determinación. La filosofía comienza, en cuanto tal, al diferenciarse del saber cosmogónico, cuyo primero es un origen ['Ursprung'], inmemorial, por hallarse sustraído a todo presente.

Para la filosofía, lo primero es, por el contrario, un fundamento ['Grund'], un primero transparente en cuanto tal; y el primer fundamento que aduce acredita su diferencia respecto de todo origen cosmogónico, al explicar la justicia imperante en el hecho de que perezca cuanto aparece. De esto último -lo que aparece-, se distingue el fundamento anaximádrico, como lo ilimitado (y no, por ende, como un opuesto, aunque de naturaleza oponente), el [fundamento] pitagórico, como lo uno y las proporciones, y el heraclíteo, como la proporción una.

Los fundamentos así determinados son todavía, en cierto sentido, un origen, aun cuando uno visible en todo presente, puesto que también se muestra sin cesar. El saber que se acredita expresamente como verdadero y que, por consiguiente, se fundamenta por sí mismo, nunca puede renunciar a la presencia cabe su cosa. A partir de la repulsa de la cosmo-

gonía, esa presencia queda vinculada a la vista y se mantiene así supeditada a lo que aparece.

Precisamente por eso, la filosofía principia verdaderamente con la intelección de Parménides. Con ella consuma el divorcio que la desata de la cosmogonía, esto es, la separación del fundamento respecto del origen. Pero por lo que toca a la cosmología [representada por las tres posiciones mencionadas de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito], la presencia parmenídea cabe lo necesariamente verdadero permanece vinculada [negativamente] con ella, al excluir del fundamentar el mirar hacia lo que aparece. Así, el saber cosmológico pasa a ser una simple trama de conjeturas, cuya cohesión descansa en la oposición aconceptual de luz y noche. Estos [opuestos] ya ni siquiera son origen, sino elementos de una mezcla que prevalece incluso sobre el pensamiento impuro. Lo que aquí, en rigor, se excluye, es lo que no es ['das Nicht-Seiende'], como lo que se contradice a sí mismo, en tanto anula la separación que media entre lo verdadero y lo no verdadero; en cuanto sabido, lo que es [el ente, 'das Seiende'], es lo verdadero.

Pero, lo que no es, también puede entenderse como lo simplemente opuesto a lo que es, y en tal sentido ambos son un algo determinable, tanto mediante la pura reflexión como para la intuición. Si la filosofía se aboca a determinar, con Zenón, lo que no es, con Empédocles, lo que es, y si con la sofística la oposición de ambos retrocede a las opiniones propias del hombre en cuanto medida de lo que para él es verdadero, todo ello sólo tiene, para la determinación ulterior del principio parmenídeo, el valor de un estímulo, y tal seguirá siendo, en lo sucesivo, el rol de aquella filosofía que, para distinguirla de la primera, es designada aquí como "la otra". Ésta permanece supeditada a la marcha de aquélla.

El fundamento parmenídeo, a su vez, no es tal, porque tampoco es fundamento de lo otro que él; no es ni cosa ['Sache'], ni causa ['Ursache']. Ésta, pensada como un fundamento en sí mismo transparente, no sólo explica por qué algo es tal como es, sino, además, por qué motivo algo es mejor así que de otro modo. La causa resulta ser así un fundamento que atrae no sólo al inteligir, sino también a la refle-

xión. Y es entonces un fundamento de fundamentos, a los que la reflexión misma se remite, como a lo decididamente verdadero. De modo que ésta se vuelve un fundamentar, tal como se lo conoce en la esfera del obrar ['Handeln'].

Designados como cosa del saber, aquellos fundamentos son ideas. La unidad de las mismas descansa en lo que Platón llama, a fin de volver inteligible el por qué, la Idea del Bien. Sin embargo, lo primero resulta ser aquí, en lo esencial, una pluralidad de fundamentos; sólo por tal motivo el fundamentar dialéctico puede referir esa pluralidad a la diversidad de aquello que, en cada caso y ante todo, es materia de opinión. Pero para poder referir, la reflexión tiene que haber partido siempre de las opiniones, y esto sólo es posible porque la idea, antes de ser sabida, en razón de su identidad consigo, como lo verdadero, está presente como un "mismo" en todo cuanto posee la determinación propia de tal idea, de suerte que muchas cosas participan de ella.

Bien es verdad que las ideas son, en sí mismas, fundamento, pero se determinan diferenciadamente sólo por la relación con lo que Platón denomina "los otros" y por la que, además, mantienen entre sí; no, en cambio, por su relación consigo mismas. Son algo de suyo subsistente, por cierto, y se hallan enteramente separadas de la diversidad de aquello donde están presentes, pero sin permanecer cabe sí mismas; son materia de intelección, sin ser intelección ellas mismas.

Sólo el principio aristotélico está cabe sí, es intelecto él mismo y, a la vez, algo separadamente presente. Está cabe sí no sólo como cabe lo bueno, sino como cabe lo mejor, en tanto que sólo por su perfección es principio para otro [i.e., para algo diferente de él], sin estar presente, él mismo, cabe tal otro. Esto último también ha de ser, en consecuencia, algo presente y separado, en sí mismo determinable y perfecto en su género; no como intelecto, pero sí como algo perceptible por los sentidos, algo que es racional en tanto es definible por su configuración externa, y por ende cognoscible, y que hasta puede poseer un intelecto.

Para llegar al fundamento, ya no hay que partir aquí de las opiniones humanas, sino de algo concreto, que existe sin intervención del obrar

humano y cuya determinación lleva a reconocer un causar de diversidad limitada y que por eso mismo puede ser objeto de una ciencia, conviene a saber, la de la naturaleza. El camino del reflexionar se vuelve aquí camino del demostrar. Todo cuanto por esta vía es accesible, ha sido incorporado por Aristóteles a un conjunto articulado de ciencias, la primera de las cuales es la teología. Aunque la demostración que ésta ofrece de la existencia del intelecto perfecto se vincula con una argumentación proveniente de la física, la misma exige, sin embargo, el desarrollo de una ciencia propia: la que conduce a la identidad del motor inmóvil con el intelecto, al partir de lo verdadero, en el sentido del principio de contradicción, y pasar luego a lo diversamente verdadero de la cosa simple del inteligir que, en un primer momento, sólo es cosa. Esto muestra cómo Aristóteles se hace cargo de la determinación parmenídea y platónica del principio, en tránsito hacia lo que hay que inteligir: aquello que, a la vez, es necesario que sea, porque es el intelecto de realidad plena y perfecta. Su índole pone fin al sentido excluyente de la intelección parmenídea, en tanto gana para la ciencia aquello que, por naturaleza, aparece. En el distinguir propio de esta ciencia, segunda frente a la teológica, que es la primera, se sosiega la primera crisis del principio y se cierra formando una época.

II

Mientras que la primera época desarrolla la identidad de lo que tiene que ser, o del fundamento, con lo que es necesario inteligir, la segunda parte de la diferencia absoluta entre ambos. El fundamento, ahora, es inaccesible al conocimiento y se mantiene como tal. Lo característico del intelecto, el conocerse a sí mismo, es interpretado por Plotino como signo de un desdoblamiento incompatible con la simplicidad que debe exigirse respecto del principio. ¿Cómo así? Ese reparo sólo es válido

cuando la actividad del intelecto no cuenta ya como presencia cabe lo que es necesario que sea, cabe lo que no puede comportarse de otra manera, sino como actividad por la que se capta un consistente autónomo, esto es, un cuerpo. Y también el intelecto es cuerpo. Así lo ve la fase de apertura de la segunda época, y, por lo tanto, le atribuye al consistir una universalidad en virtud de la cual la mera materia cobra el significado de un substrato básico; para Aristóteles había caído, a causa de su indeterminabilidad, fuera del ámbito de lo cognoscible, sin afectar por ello la integridad del conocimiento de lo presente.

Pero aquel consistente autónomo no es nada que, como lo presente, en el sentido de lo necesariamente verdadero, tuviese, por fuerza, que ser. Precisamente esto es lo que debe ser puesto de manifiesto por la determinación del principio correspondiente, en tanto, por un lado, anula la autonomía de todo y, por otro, se muestra como un primero que, sin abandonar su propia simplicidad y sólo en virtud de su propia sobreabundancia le otorga consistencia a todo. Es un principio que, primeramente, ha de ser visto como un origen: inmediato para el intelecto, mediato para toda una escala descendente de causas causadas hasta llegar a lo que solamente es causado, a saber, el mero consistir de los cuerpos.

Pero este origen, en cuanto principio para la filosofía primera, ¿no tiene que mostrarse también como fundamento? En efecto, y ello sobre todo. Pero ¿de qué manera? Para la segunda época íntegra vale lo siguiente: la diferencia que media entre el principio y lo dado por él ha de ser desarrollada, única y exclusivamente, en función del retorno de lo exteriorizado; un retorno al origen concebido como el Bien, como la causa de la verdadera beatitud. Precisamente por tal motivo el pensamiento de esta época es religión. Desconocerla, con la determinación con que habrá de mostrársela aquí, en cuanto figura de la filosofía primera, significa excluirse del concepto del todo de su presente.

Plotino muestra el retorno al origen como consecuencia, precisamente, de aquel autoconocimiento que lleva a inteligir el intelecto como algo perteneciente al más acá (aquende), respecto de "algo"

situado en el más allá (allende), pues el intelecto se reconoce como otro en cuanto a su verdadero "mismo", como enajenado de su "mismo" simple. En tanto que, de este modo, el intelecto se vuelve para sí mismo una realidad sufragánea, todo lo otro, cuya unicidad es inferior a la suya propia, se le muestra con mayor razón como privado de verdadera autonomía. Todas las cosas tienen para él, en cuanto dadas, la condición de un mero signo que señala hacia el origen como hacia lo único digno de todo anhelo.

El principio plotiniano es, allende el intelecto, simple y, sólo en cuanto tal, el origen al que todo le debe su consistir ['sein Bestehen']; un consistir que en ningún caso es un ser necesario, por lo cual tampoco el dar responde a ninguna urgencia. Si el intelecto sólo puede determinar este origen como lo absolutamente otro, es en él, sin embargo, donde tiene su verdadero "mismo" y, por ende, el fundamento de la conversión y del salir por sobre sí mismo.

Pero ese verdadero "mismo" no sigue siendo sólo aquel absoluto otro, sino que también, en el caso de San Agustín, se torna otro respecto de sí mismo y, por tanto, algo que pertenece de algún modo a la esfera del aquende; no para el conocimiento, por cierto, pero sí para la fe, esto es, para un pensar de buena voluntad. Es así como se aviene la Revelación, en tanto que ésta tampoco acontece urgida por nada. El principio, al revelarse, se ha igualado no sólo al intelecto, sino al hombre, y de este modo ha determinado para el alma el camino del retorno ya mencionado. No el intelecto, sino la memoria, es aquí el lugar propio de la conversión.

Así como el Principio se revela en su Otro, así también su Palabra debe no sólo hallarse, sino saberse en igualdad consigo misma; es así espíritu de caridad y, por ende, [un principio] trinitario. De esto se sigue, por lo que atañe al acto de hacer que todas las cosas consistan, que el mismo es un crear: con saber, puesto que conforme a ideas, y puesto que nada lo obliga, con voluntad, y puesto que de la nada, con poder. El crear constituye el inicio del tiempo, y frente a la temporalidad y, por ende, mutabilidad de todo lo creado, la propia eternidad es la determinación

diferenciadora del Dios trinitario.

El principio plotiniano excluyó, junto con la autonomía de lo consistente, el consistir y la determinabilidad respecto de sí mismo. En la concepción agustiniana del principio, éste se revela como el ser sin más, pero esto, sólo con la determinación que significa diferir de la mutabilidad de lo creado, que, siendo, es, a la vez, inane. Y lo "mismo", como fundamento del retorno, es visible para la fe de la creatura racional, cuyo intelecto, sin embargo, sólo en tanto iluminado conoce la verdad. Pues bien, para Santo Tomás, el principio está inicialmente determinado por el hecho de ser su propio ser y, por ende, ser puramente en relación consigo mismo, o ser de manera absoluta. Pero nosotros no poseemos concepto alguno de ese "ser absolutamente", salvo el que desarrollamos a partir de la percepción de lo natural, en tanto esto último se manifiesta en su movimiento propio como autónomo. Lo cual viene a decir que, para que actúe la luz de la Revelación, estamos supeditados a la luz natural de nuestra razón.

La gracia tiene como supuesto a la naturaleza, pero no como un supuesto hallado de manera inmediata, sino como uno producido por el principio mismo en cuanto Creador. También por ese motivo hay que admitir el conocimiento natural, esto es, aquella ciencia que se nos ha transmitido desde la primera época y, en particular, la aristotélica. Tal ciencia no sólo no contraría lo sabido mediante la Revelación, sino que incluso se ve perfeccionada por esto último. En tal subordinación y armonía que preside la relación del conocimiento natural acerca de la existencia de Dios, la determinación acerca de Sí mismo, por Él revelada, queda establecido, en la ciencia natural, el punto de partida para el retorno hacia el verdadero "mismo" del autoconocimiento, y la exclusión inicial de toda autonomía por parte de Plotino encuentra finalmente su sosiego.

III

Llama la atención, al comienzo de la época moderna, el hecho de que Descartes excluya la tradición con la aseveración de que todavía no hay una ciencia que provenga de la luz natural de la razón y que, en consecuencia, no se trata de mejorarla, sino, antes bien, de crearla; para ello, la razón natural debe mejorar y perfeccionar su capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso avanzando por el camino que es el método absoluto. El orden de las ciencias aristotélicas, que se corresponde con el orden de lo presente ['des Anwesenden'], difiere del sistema de la ciencia referido a la unidad de la razón natural; del mismo modo, aquella perfección del hombre o del alma, a la que hay que aspirar, difiere de esta otra perfección, a la que también hay que aspirar, referida a la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Así como el primer conocimiento de Descartes, "pienso, luego existo", despoja de certeza a todo el saber natural heredado, así también cancela la verdad de la determinación del yo como alma u hombre. El yo, en su pensar, es algo completamente apartado de todo, y ya no necesita aguardar a la muerte del hombre para alcanzar su verdadero "mismo". Está cabe sí en tanto hace valer la diferencia entre espíritu y cuerpo como una diferencia real fundada en la determinación de la cosa misma. Y para ello no media sólo un ofrecimiento, como el del retorno en la época anterior, sino una exigencia.

¿Cuál es el principio de donde esta última nace? La idea de la ciencia. Y ella habrá de privar a la filosofía del significado que hasta entonces tuvo, de ser un aspirar al saber.

Por de pronto, y para mayor claridad, conviene recordar también la fase de apertura de esta época. En orden a la determinación de lo verdadero es válido para la teología natural, aquella que no depende de la luz de la Revelación, que, en tanto algo consiste, porque ha sido hecho -y todo ha sido hecho-, posee el escantillón de su verdad en aquello que es, para eso mismo, la representación ejemplar de su realidad ['Realität'] o de su contenido objetivo ['Sachhaltigkeit']. Pero tal representación, en

cuanto meramente representada, no es verdadera ni falsa. Lo representado sólo *puede* ser verdadero en tanto que “informa” a la razón, y tiene que serlo en tanto que la razón misma da esa forma. En rigor, la luz de la razón es real sólo en cuanto se trata de una luz determinada de ese modo, esto es, como la que le señala al acto de producir algo determinado, el camino, el procedimiento y la meta.

En lugar de la idea y también, por ende, en lugar de la realidad efectiva de la ciencia, aparece inicialmente en Descartes la representación del método como de un medio para perfeccionar la razón natural, esto es, para otorgarle una seguridad perfecta al discernimiento entre lo verdadero y lo falso. Se trata, a la vez, de la verdad del contenido de las representaciones en mí, pues son éstas lo único que se halla absolutamente en mi poder. También por eso cabe la exigencia de aceptar como verdaderas sólo aquellas representaciones cuya verdad me es evidente. De qué modo tal verdad difiere de lo necesariamente verdadero en cuanto [esto último se identifica en la primera época con] lo presente, lo muestra el método desarrollado hasta volverse ciencia: nada hay aquí que sea inmediatamente verdadero. Todo cuanto sea verdadero tiene que haberse mantenido como tal frente a la posibilidad de ser puesto como falso. Verdadero es sólo lo puesto expresamente como tal, y el poner correspondiente es su fundamentación o su prueba.

¿Pero cómo es posible ese poner para una razón que, al poner una representación como verdadera, no produce, al mismo tiempo, la cosa representada; una razón para la cual tanto el ser del objeto como el ser del yo es algo dado? En sí misma sólo tiene la certeza de una verdad: que yo soy; pero en lo que concierne a las cosas diferentes del yo, sólo está cierta de su acto propio, el de representar objetos, sin poder estarlo de la verdad de esas representaciones. Pero poder distinguir de este modo entre verdad y certeza es constitutivo de la razón en cuanto conciencia.

Lo que esta conciencia puede, no es poner como verdadero, por sí misma y de manera inmediata, el contenido objetivo de sus representaciones referidas a lo que cabe conocer singularmente, pero sí pone como verdadera, por sí misma y de manera fundada, la representación de un

ser supremo que encierra en sí toda realidad, y demuestra la realidad formal de esa representación de algo que es causa de mi representación de ello, causa de sí mismo y causa de todo, según las reglas de toda razón y, por ende, también de la mía. Descartes, Spinoza y Leibniz recorren ese camino y, al hacerlo, determinan el objeto en su pluralidad, en orden a la intuición matemática, a la imaginación y al relacionar propio del entendimiento. Pero de ese modo sólo determinan el objeto sin más y no este último en cuanto fenómeno o tal como únicamente debe determinárselo en relación con nuestra facultad cognoscitiva, dadora de forma.

Kant destaca, a propósito de las categorías de modalidad -posibilidad, existencia, necesidad-, que éstas sólo tienen que ver con tal relación. Si se observa el vínculo de los otros tres grupos de categorías con las tres posiciones anteriormente mencionadas [Descartes, Spinoza, Leibniz], no puede dejar de advertirse que la determinación de la existencia [o de la realidad efectiva, 'Wirklichkeit'] mediante el vínculo con las condiciones materiales de la experiencia modifique, ante todo, el valor dado por Spinoza a la imaginación y, con ella, a la realidad de lo múltiple; tan poco cabe oponer la imaginación al concebir, que la misma hace, antes bien, de mediadora entre el concepto y la intuición, sin la cual aquél quedaría vacío. De modo que es precisamente la imaginación perteneciente al entendimiento lo que permite realizar el conocimiento individual. Es necesario que lo real ['das Reale'] pueda ser referido a una sensación. Puesto que a la representación de un ser supremo que contenga en sí toda realidad ['Realität'] no puede corresponderle sensación alguna, aquella determinación de lo real torna imposible un conocimiento de ese ser.

Todo representar cuyo contenido sea la realidad de objetos está supeditado, en cuanto a su verificación, a la experiencia de lo individual en el ámbito de la naturaleza. Esto tiene el lado positivo que significa ir más allá de la conciencia, hacia la autoconciencia, pues la determinación, según la cual son conocidos los objetos, se halla en las formas de nuestra facultad representativa; de allí que el conocer sea entendido como un formar.

Pues bien, si ahora se mostrase cómo Fichte concibe lo real de la sensación como algo puesto por y en el yo mismo -no por el yo que representa, sino por el que se pone a sí mismo y es por tanto absoluto; cómo Fichte logra, en consecuencia, que la autoconciencia alcance la certeza propia de la razón, la de ser toda realidad; cómo satisface pues la exigencia inicial del método absoluto, la de verificar en el yo mismo y por obra del yo la realidad de lo representado con certeza; si se mostrara todo eso, parecería entonces que la filosofía moderna alcanzó su plenitud con Fichte, luego de una primera fase con Descartes, Spinoza y Leibniz, y Kant en la posición intermedia. Tal parece en orden al desarrollo de la conciencia.

En contra de lo cual ha de hacerse valer que la filosofía primera de la época moderna se inicia verdaderamente con la posición kantiana. De un modo semejante a Parménides, Kant impone frente a sus predecesores la necesidad de separar el fundamento primero respecto de la representación de una causa primera, que contiene en sí toda realidad. Sólo así inaugura Kant la crisis decisiva de la época moderna, a partir de la cual el principio de la misma se determina y alcanza su plenitud. Mientras que también en la primera época la crisis apareció sólo como consumación de una repulsa inicial -dirigida contra la cosmogonía-, la segunda época no comienza repeliendo, sino que dispone en relación consigo las posiciones de la primera, a modo de preparación.

¿Pero con qué se corresponde, dentro ya de la época moderna, aquella cosmogonía no menos repelida que disuelta en la crisis parmenídea? Esto lo muestra el descubrimiento kantiano de la dialéctica de la razón pura, o de la lógica del parecer, en un uso de los conceptos de la razón que sobrepasa el campo de la experiencia. Tales conceptos son puras representaciones de totalidades. El parecer surge en la medida en que la razón, en cuanto facultad de los principios, se induce a sí misma a tomar esos conceptos por representaciones que ella verifica por sí misma con el parecer de una intuición intelectual. Se ve inducida a ello por su propia naturaleza de orden metódico, que aprieta por lograr la unidad de los conceptos en un sistema.

Pues he aquí que también muestran ese carácter sistemático las ideas, determinadas desde el parecer, del alma, del mundo y de Dios. Son sistemáticas tanto en sus desarrollos respectivos como por su relación mutua. En el sistema de la Metafísica representan ellas la tradición que Descartes se limitó a repeler. Sólo la sistemática elaborada por los predecesores de Kant posibilita y exige una crítica de la Metafísica en el sentido del principio moderno.

¿Y dónde se muestra el principio mismo en esa crítica? Ante todo en la disolución del grupo central de ideas, esto es, en las antinomias cosmológicas, que, en cuanto tales, permiten reconocer abiertamente el conflicto de la razón consigo misma.

Sobre todo la cuarta idea, que da a conocer "la integridad absoluta de la dependencia de la existencia de lo mutable en el fenómeno", provoca el escándalo en la cosa misma: sin la distinción del objeto en cosa en sí y fenómeno, sin la restricción del uso teórico de la razón a la conducción del progreso indefinido del conocimiento empírico, no es posible salvar ya ni la mera posibilidad de la libertad frente a la causalidad natural. Esto significa que no es posible salvarla sin la superación de la Metafísica. El principio moderno aparece claramente con una exigencia absoluta de la razón para consigo misma: no sólo ha de representarse como facultad al servicio del conocimiento finito, sino que, ante todo, ha de querer ser racional, como razón ponente, y ello, en la autodeterminación infinita de quien actúa. El supuesto necesario para ello es la libertad.

¿Y cómo se muestra el carácter excluyente de este principio, carácter cuya determinación progresiva es impulsada por Fichte y por Hegel? En una contradicción. ¿Cuál? El poner lo verdadero excluye el poner lo verdadero. ¿Cómo así? Por un lado tengo que querer, incondicionalmente, manifestarme como aquello que soy en cuanto legislador de mí mismo, puesto que de todos, a saber, como ser racional. Pero por otro, sería la cancelación de mi libertad el manifestarme como tal y volverme, en consecuencia, un posible objeto de experiencia, pues ésta jamás puede pertenecer al orden de la libertad, sino siempre, y única-

mente, al de la causalidad natural.

La contradicción así entendida es determinada por Fichte en el sentido de que el uso teórico de la razón y, en términos generales, la actividad representante del yo, se ve referida de tal modo al poner incondicionado del yo, que la misma tiene en éste la condición de su posibilidad. Mientras que el yo absoluto permanece en igualdad consigo, para el yo cuya actividad propia es el representar vale siempre sólo esta exigencia: yo debo ser yo, o, en otros términos, la identidad del yo debe ser restablecida en el retorno desde la actividad representativa, para lo cual encuentra el estímulo ['Anstoß'] en sí mismo, aun cuando éste surja de algo que el yo siente como extraño.

Pero sólo puede hablarse de un "restablecer" porque el movimiento que retorna hacia sí, del yo autoponente, tiene que tener, asimismo, el lado de la relación con un objeto posible, y precisamente en este sentido es un tender infinito. En tanto este objeto es producido por el mismo yo, es un ideal, y en vistas de la posibilidad de superarlo, según sus diferentes determinaciones, mediante nuevos ideales, más y más "altos", [es] la serie de los ideales.

Para el representar, la idea de una infinitud que debe volverse plena no pasa de ser una contradicción con la que vive en perpetuo anhelo. Hegel se hace cargo de esa contradicción en tanto da muerte al ideal, preservado mediante la superación ilimitada de sí mismo, aniquilándolo en el sistema desarrollado de la ciencia; despliega de tal modo la representación kantiana del método de la razón, que la idea de la libertad y de la absoluta autodeterminación del ser racional se muestra como la libertad de la Idea y de la absoluta autodeterminación del concepto.

La contradicción mencionada, inherente al acto de poner lo verdadero, permaneció oculta para Kant en la pura contraposición entre razón práctica y razón teórica. Fichte la hace surgir de la unidad del yo ponente y representante, y ello con la exigencia incesantemente reiterada de restablecer esa unidad. Sólo Hegel admite abiertamente la contradicción para que ésta se haga valer en su propio elemento, esto es, el concepto, y vaya en pos del fundamento.

Esto exige, por un lado, que el concebir sea separado del representar y, por otro, que toda la determinación del concepto se espeje en los objetos del representar.

La separación sólo puede ser cabalmente verdadera en relación con lo sabido y no, en cambio, con la mera facultad de representar, para la cual lo primero sabido es la certeza de representar un objeto, y precisamente esa certeza es conciencia. Pero en tanto esta conciencia no sólo sabe, sino que también sabe algo, y está asimismo cierta de la verdad de su objeto, tiene que manifestarse en el rol del yo ponente; pero como un yo ponente finito, de modo tal que al verificar su certeza advierte la no-verdad de su objeto, con cuya determinación ya asumida surge para el yo el nuevo objeto respectivo, de más plena determinación. Y éste es, al mismo tiempo, el movimiento progresivo de su propia formación hasta volverse autoconciencia y, posteriormente, razón. La formación de la conciencia en cuanto razón desemboca en la incertidumbre de la razón examinadora de las leyes, para la cual la verdad es el espíritu o la razón mundanizada, cuya formación ya no está animada por la verificación de una certeza, sino por el cerciorarse de su verdad.

Ninguno de estos dos movimientos -el verificar y el cerciorarse- se prolonga indefinidamente, pues el objeto no es introducido [en ellos] como posible, en el sentido de un ideal. Por otra parte, empero, la representación extrema hacia la que se ve llevada la conciencia es un ideal, a saber, la representación de un mundo futuro transfigurado. La misma pertenece al representar [que tiene por objeto] lo absoluto y que se conoce como la religión. Aun cuando ésta aparezca ataviada con las figuras del mundo antiguo, hay que tener en cuenta que es, esencialmente, la religión moderna, inseparable, por tanto, de las configuraciones de la metafísica más reciente, que abarca aquí las posiciones de Kant y de Fichte. Y cuando finalmente esta religión aparece como revelada, lo es en el sentido no sólo de que el yo se ha igualado con el ser absoluto, sino de que también este último se reveló como Yo. Sólo como consecuencia de ello surge aquella representación extrema de un mundo futuro transfigurado y, con ella, la exigencia de salvar, aquí y ahora, su desigualdad

respecto del ser absoluto concebido como lo perfecto; lo que hay que cambiar no es sólo esto y aquello, sino el mundo.

¿Por qué no hay hoy resistencia alguna, que deba ser tomada seriamente en cuenta, contra una exigencia semejante, aun cuando la misma pertenece a la religión en el sentido de la representación de lo absoluto? Porque el único obstáculo decisivo ha sido derribado. ¿Cuál? El que se mostraba en el principio kantiano mediante la exclusión de la felicidad como fundamento determinante del obrar moral. Tal obstáculo estaba afianzado por el convencimiento de que “entre el conocimiento y lo absoluto media una frontera que los separa irremisiblemente”.

El momento central del proceso entero de formación de la conciencia es la aparición de certeza sensible como resultado, donde la misma ya no es opinión, sino verdad absoluta. Eso es la verdad de la Ilustración y de esa misma verdad también se desprende, para Hegel, la esencia y la posición del hombre dentro de la formación de la conciencia: [el hombre] es una cosa consciente de la utilidad de todo, y hasta de la de sí mismo.

La igualdad entre certeza sensible y verdad absoluta es la contradicción que se aniquila primero en la moralidad y luego en la religión. Tanto menos excluye ésta la beatitud en el sentido de la felicidad de todos, cuanto que ofrece la razón no ya para esperar el advenimiento del reino de Dios, sino para instaurar, aquí y ahora, el reino del hombre. Hegel hace ver que precisamente esta última representación de la conciencia obliga a la desobjetivación y al agotamiento completos del representar, y, por ende, a la autodisolución de la conciencia en aras de la perfección del concepto puro.

En una suerte de desarrollo inmediato podría mostrarse ahora, a partir de la representación del mundo futuro transfigurado, cómo Marx y Nietzsche y Heidegger se han empeñado por lograr el advenimiento del mismo, con una determinación en cada caso diferente, y cómo ese presente resulta, a su vez, de la respectiva determinación de aquel poder despótico en cuyo imperio ven al adversario de la transformación del mundo: el capital, la moral y ‘das Gestell’, tal como designa Heidegger la

esencia de la técnica moderna. La secuencia de estas posiciones y el modo en que se articulan formando una serie completa podría ser dilucidado a partir de los momentos abstractos del espíritu y, con mayor razón todavía, a partir de las configuraciones de la razón, y podría desarrollarse, además, su relación histórica con la posición fichteana.

Pero tal dilucidación encubriría al mismo tiempo la posición y la índole del principio de la época moderna, ya por el hecho de que, en tal caso, habría permanecido inadvertido cómo el representar que tiene por objeto lo absoluto, o la religión en su totalidad, se retrotrae a la Ciencia de la Lógica, esto es, al concebir desobjetivado, al concebir inmediato, y al ponente, y, por último, al absolutamente unitario. Se habría pasado por alto que esta Lógica corona la exposición del principio moderno, y ello, no mediante la anulación del representar, sino mediante la fundamentación del mismo en un concebir que, aunado con el representar, es la reflexión.

El representar de la conciencia no puede hacer que su objeto sea verdadero; esto constituye para ella una desesperación última, preservada para la conciencia misma en la representación del mundo futuro transfigurado. No el representar ['Vorstellen'], sólo el concebir ['Begreifen'] convierte el concebir mismo -y no objeto alguno- en verdadero. La Lógica muestra precisamente esto: que, y cómo, el concepto hace de sí mismo el fundamento absoluto. Y dado que eso es trabajo, todo lo que es verdadero tiene que ser ganado, en consecuencia, a fuerza de trabajo: tiene que ser hecho. El trabajo del concepto llega a su plenitud, en su Lógica [la del concepto mismo], al volverse idea absoluta; y eso es el método del sistema de la ciencia. Que este sistema resuelve la crisis de la época moderna al llevarla a sosiego en lo que la misma tiene de peculiar, es algo, empero, que sólo se muestra en la subordinación de la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" al sistema aquel de la filosofía primera constituido por Fenomenología y Lógica. Esta subordinación le da [a tal filosofía primera], por última vez, el carácter de una metafísica, en tanto el mundo de la primera fase, prekantiana, de la filosofía moderna -el espíritu y sobre todo la naturaleza- es incorporado nuevamente a

un conocimiento subordinante a partir de principios.

La incorporación y subordinación de las "ciencias filosóficas" tiene como supuesto el resultado de la Ciencia de la Lógica, a saber, que la Idea o la efectiva realidad del método absoluto se ha emancipado libremente en la naturaleza, en su constitución racional; esta Idea está segura de sí misma y en sí reposa; incluso en ese exterior de sí misma, sea la naturaleza o la historia, permanece cabe sí.

IV

Pero esta plenitud de la metafísica moderna no pone fin a la manifestación del principio moderno o de aquella Idea. Sólo después de Hegel resulta necesario separar radicalmente la filosofía primera respecto de la metafísica; de ésta en cuanto ciencia primera frente a las otras ciencias o, más exactamente, frente a la filosofía de la naturaleza y del espíritu. La necesidad de tal separación surge precisamente, según la concepción general que preside esta exposición, de la crítica ejercida por Marx, Nietzsche y Heidegger. Ellos pertenecen ciertamente a la "otra filosofía", pero ésta cobra, en relación con la metafísica en cuanto plenamente acabada, una significación de orden fundamental que no es sólo la de la repulsa.

En las posiciones de Marx, Nietzsche y Heidegger está preservado el principio moderno, pero no ya en cuanto viene hacia sí y permanece cabe sí, sino en cuanto está fuera de sí. Justamente por tal motivo el sistema de esas posiciones puede ser designado y desarrollado como una lógica del delirio ['Logik des Wahns'], cuyos pasos pueden ser consignados en los siguientes términos:

Las tres posiciones señaladas no tienen que ver con la conciencia y la verificación de sus objetos, sino con el hombre y el mundo de su hacer. Éste es para ellas, esencialmente, un mundo histórico, y ello de tal modo

que el presente se les vuelve diáfano como resultado; un resultado llamado a ser el último, pues ya no se puede ir más lejos en la mutilación de la naturaleza humana. Tal resultado le impide al hombre aquello que la razón, más aún, el concepto, alcanzó de manera insuperable: estar y permanecer cabe sí. Como Descartes, en virtud del método, extremó su experiencia hasta afirmar que “todo es falso”, así, en relación con el mundo del hacer, el advertir que “todo está mal” cobra para ellos un sentido orientador, a la vez que reclama un cambio radical. ¿Hacia donde? Al respecto, sólo un origen “natural”, diferente del comienzo [‘Beginn’] de la historia, puede revelar algo. No como si la conversión [hacia tal origen] buscara un retorno a la prehistoria. En modo alguno; apunta, antes bien, hacia un futuro que, en cuanto origen resultante, asume y preserva la autoenajenación de la naturaleza humana.

Pero el advenimiento de tal futuro se ve impedido por el poder despotico de un principio que aliena a los hombres respecto de sí mismos. Un principio al que la “otra filosofía” le confiere, tanto en la posición de Marx como en las Nietzsche y Heidegger, una figura que excluye en cada caso el reconocimiento [en el sentido de “aprobación y gratitud”, ‘Anerkennung’]; una figura forjada en orden al respectivo rechazo del presente histórico. En cada una de esas figuras se trata de un principio que “mercidamente” llega a su fin, pues sólo se mantiene como tal mediante una manifestación de sí propio que, al incrementarse sin cesar, se vuelve cada vez más destructiva con respecto a su base natural; ya sea [tal principio] el capital, o bien la moral, o bien la esencia de la técnica.

Con cada una de estas figuras se tiene a la vista una relación originaria del hacer humano que socializa a los hombres. En primer término el trabajo o la relación del hombre, como un poder natural, con la naturaleza pasiva, como el material del trabajo. El máximo incremento de la productividad de este “intercambio de elementos”, en el modo de producción contemporáneo, pertenece a un principio que, al invadir por completo todos los estratos del orden social, arrebató al hombre el poder [poético] que este último poseía de manera originaria y sólo le deja la fuerza de trabajo, mientras que el poder de determinar los fines del pro-

ducir ha pasado a manos del capital y de sus "personas". El hombre, enajenado durante su vida "activa" y reducido a una simple mercancía -la llamada "mano de obra"-, apenas si es otra cosa, según esta última determinación, que un medio para la producción de la plusvalía; producción entendida como el único elemento donde el capital se mantiene en cuanto tal. Es así como existe en razón de sí mismo y en esa "humanización" es lo que aliena al hombre absolutamente respecto de sí mismo.

En cuanto fin en sí mismo, el capital se presenta con la efectiva realidad del ser racional [o de la razón], de suerte que la razón, presente por doquier en su condición de principio, resulta ser para el hombre lo absolutamente aborrecible. ¿Cómo es posible semejante cosa, sino por el reconocimiento tributado a una moralidad orientada no hacia el "hombre de carne y hueso", sino hacia el hombre en cuanto ser racional? Nietzsche hace ver que todo alboroto en torno a la alienación, en el sentido del capital, se nutre de la moralidad como de un fundamento infundado de suyo.

La relación a partir de la cual el hombre de Nietzsche comprende su hacer ya no tiene en la naturaleza la condición supuesta de su actividad creadora. Aquí ya no es un poder natural, sino la voluntad de poder como determinante fundamental de la vida lo que invariablemente acaba por imponerse a las formas de dominio establecidas por ella misma, y ello, instaurando nuestros valores y también, por ende, nuevos cánones de conducta. Pero sucede que este instaurar valores, vencedor de todo obstáculo, se ve estorbado por una moral de preceptos eternos y ajenos, por tanto, a la esfera del querer de los hombres. Para Nietzsche es la razón moral misma la que se vuelve un poner aborrecible, porque lo puesto por ella es un yo ajeno a los hombres, que los priva, por principio, de su voluntad.

Pero la voluntad de poder no posee en sí misma una razón última para alzarse contra el imperio de la moral, así como tampoco lo posee el trabajo explotado para alzarse contra el poder del capital. Pues esa voluntad experimenta el escándalo de la moral apoyándose en un saber que sólo puede ser "más elevado" que el del "rebaño" en la medida en

que procura acrecentarse entregándose al servicio de la vida humana. Pero tal es, en verdad, el saber técnico.

Al comienzo de la edad moderna, la "otra filosofía" había querido el saber precisamente según esa determinación: en su irrestricta significación instrumental, tal como la habían entendido Bacon y Hobbes. El saber del hombre de la certeza sensible, esclarecido acerca de que todo se relaciona con él en términos de utilidad y de que también él mismo debe volverse útil para una sociedad que llega al colmo de considerar como útil la veneración de un ser supremo, en el que se mira a sí misma.

En orden a ese saber útil opuso Marx, al trabajo necesario, la libre actividad del hombre en su tiempo libre, y Nietzsche, a la voluntad que avasalla las formas de dominio existentes, el crear y el destruir lúdicos. Pero Heidegger da cabida en el saber mismo al hacer inútil, en cuanto determina aquello frente a lo cual el hombre, al servicio de su habitar, se comporta haciendo, como "el" lenguaje. Éste es, en un sentido, el poetizado; como tal, ni un mero supuesto ni algo simplemente puesto por el hacer, pues en cuanto poetizado posee también el lado de un origen del que, a su vez, procede, como un don, el pensar. De allí que este último sea un agradecer. El hacer humano se abre así a una relación de reciprocidad o de dependencia mutua.

Esa relación, sin embargo, se mantiene vinculada -negativamente, puesto que lo repele-, con el saber técnico imperante que, en cuanto algo exterior al hombre, se afirma frente a éste, al igual que el capital y la moral, según su condición propia: la de ser un fin en sí mismo. También el saber técnico se mantiene sólo mediante el incremento de sí propio en el hallazgo de lo factible y, a la vez, en el uso deteriorante del lenguaje, en el desamparo del habitar humano.

Las figuras así determinadas del presente aborrecible de la razón como principio muestran en cada caso la peculiaridad que significa amenazarse a sí mismas, y por sí mismas; con su propio aniquilamiento. El capital se amenaza, en sus crisis cada vez mayores, con la paralización del movimiento consistente en diferenciar su valor ya alcanzado respecto del que hay que lograr; la moral, mediante el valor propio de la veracidad,

compele al advenimiento del nihilismo y de la transmutación de todos los valores; el saber técnico se asecha a sí mismo al revelar, haciendo efectivo lo factible, su naturaleza desamparante.

En las posiciones consignadas, el principio moderno ya no está cabe sí, sino fuera de sí. Feuerbach había visto en él -sobre todo en su determinación plena como idea absoluta- aquello que enajena al hombre respecto de sí mismo. La objeción de Feuerbach era que el pensar se niega a dejar en su lugar el "ser en cuanto ser". Marx, Nietzsche y Heidegger tradujeron esta objeción desde la historia de la filosofía al presente histórico universal. Pero lo que le oponen a lo aborrecible del principio enajenado es una representación que necesariamente desespera de sí misma: la de un mundo venidero en el presente mismo. Incluso esta representación vive, todavía, en cuanto a su determinación, del despótico poder determinante ejercido por lo extraño.

V

¿Qué consuma la filosofía primera? Reconoce en las posiciones del presente, ya consignadas, el buen servicio que supo prestarle la "otra filosofía", cuya autonomía se agota ante a la "primera", a la que brinda, además, el estímulo para la intelección de su diferencia respecto de la metafísica. Por lo que toca a lo [absolutamente] primero, en cuanto lo verdadero sin más, aprende a reconocerse en la luz de su propia historia -la que tenía en cuanto metafísica-, y descubre los principios diferentes que animan las crisis de sus épocas.

Sólo así hace que el principio moderno y su movimiento alcancen la determinación desde donde infiere, en el sistema antisistemático del presente, la lógica de su delirio.

De la repulsa que tal sistema ejerce contra la metafísica mundanizada obtiene la orden para el contragolpe, que ya no se limita a dejar la metafísica librada a sí misma, sino que, al retornar a ella en cuanto

patria de la filosofía primera, libera el principio moderno de esa singularidad repulsiva que sólo debió adoptar en cuanto fenómeno acrítico. La intelección de la crisis de los principios lo devuelve a la unidad de la misma y restablece con ello, abandonando ya la historia, la unidad del presente desgarrado; desgarrado en el parecer de un pasado que ejerce violencia contra lo venidero.

Pero la unidad de los principios pertenece al distinguir simple que apareció por primera vez -y allí, excluyendo- con la índole crítica de lo verdadero e inauguró la filosofía primera, con la cual, empero, también hizo surgir "la otra".

LA DISTINCIÓN DE LA RAZÓN¹

No faltan, hoy por hoy, discursos acerca de la “razón” y de la “racionalidad”; no, al menos, en el mundo de los papeles; pero también fuera de él, la exigencia propia de la Ilustración: “sed razonables”, ha sobrevivido, junto con la moralidad, a la crítica hegeliana de la misma. Y por lo que atañe a la racionalidad respecto de las condiciones de vida técnicamente determinadas, la apelación a la misma encuentra siempre, a pesar de toda crítica a la técnica, un oído propicio. Sin que nada le importe lo indeterminado de la razón requerida. Sin embargo, la univocidad de un término empleado es, como se sabe, independiente de un concepto de la cosa. Al que hoy se está tan poco supeditado, como a la antigua ciencia pura de la razón, la filosofía primera o Metafísica.

Que los descendientes de la ciencia pura de la razón no pueden, o no quieren, ser sus herederos, en nada se advierte más claramente que en la susceptibilidad de los mismos frente a las palabras de Kant: “La razón pura, en efecto, no está ocupada con nada más que consigo misma y tampoco puede tener ocupación alguna diferente” (III 448, 22). Esa susceptibilidad tiene por reverso la receptividad frente a la presión de la opinión pública, real o supuesta, en demanda de justificación. Se conoce hasta la saciedad la disposición de que hace gala la filosofía, sea que se la solicite

1. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 40 (y 50).

o no, para ofrecer a los problemas prácticos que acucian en cada caso a la opinión pública, a falta de soluciones racionales, al menos conjeturas racionales para la discusión [de los mismos] y, en última instancia, una discusión racionalmente conducida. En ésta, por cierto, es donde la filosofía parece tener desde siempre su única e incontrovertible realidad; en tal discusión se eterniza, incluso en el caso de no poder hacer gala de progreso científico alguno. Pues bien, permítasenos salir al encuentro de la misma, programada como está para nunca acabar, con un platónico *χαίρειν ἔαν*, es decir, dejémosle el gusto, supuesto que lo sea.

Por lo que toca a la razón otrora concebida, la crítica de que es objeto goza hoy de la mayor vitalidad, principalmente en la llamada no-filosofía de la posmodernidad francesa. Se trata de una crítica que apunta, concretamente, a la antigua 'differentia specifica' del hombre; y ello, en relación con aquellas ciencias modernas ['neuzeitliche'] del hablar, del vivir y del trabajar humanos, donde el 'animal rationale' se puso en claro acerca de sí mismo. Parece que al haberse vuelto moneda corriente sus modelos de comportamiento social, anímico y lingüístico, el tiempo de ese interés llega a su fin. En particular, merced a la exploración psicoanalítica y etnológica de las zonas fronterizas en la autocomprensión del *ζῶον λόγον ἔχον*. Parece haber llegado entonces el tiempo de superar, por logocéntrica, la filosofía heredada.

Esa convicción ha explotado en su provecho el intento de Heidegger por superar la Metafísica, pero ha hecho también lo propio con la crítica de Nietzsche a la fe cristiana y con la de Marx a la economía política. Pero ¿qué es lo que separa a los posmodernos de estos modernos², sobre

2. "Modernos", así designa el autor a Marx, Nietzsche y Heidegger, y, de un modo más amplio, a los pensadores cuyas posiciones constituyen el mundo de la meditación de la modernidad ('die Welt der Besinnung der Moderne'). Modernidad, moderno, no significa en este caso lo que por tales términos suele entenderse habitualmente, a saber, la época y lo relativo a la época histórica que principia con el Renacimiento o, según se mire, con el pensamiento cartesiano; apelan, en lugar de ello, a la vasta y profunda reacción acaecida en Europa tras la muerte de Hegel, cuando, tras el deliberado rechazo de la filosofía, acaba por aparecer, en lugar de la misma, un *pensar* —no ya un *saber*— que se da a sí mismo el nombre de "meditación" o, mejor, de "reflexión acerca del sentido" ['Besinnung', inglés: 'sense-explanation']. Nos vemos obligados a puntualizar estas cosas porque en español, a diferencia de lo que sucede con el alemán, sólo disponemos de un único substantivo ("modernidad") para nombrar dos períodos

el suelo común de la no-filosofía? Aquellos han apagado la espera que tuvo en vilo a Marx, a Nietzsche y a Heidegger por igual, la de la distinción futura del hombre respecto de sí mismo, porque les pareció que tal espera había conservado la brasa ardiente de la antigua razón de cuño totalitario. Aquí está nuestro 'Rhodus, hic saltus'. Aquí advertimos el signo para el salto, pues la distinción de la razón ha sido precedida cada vez, en la historia de la filosofía, por el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo. Convendrá aclarar esto ahora brevemente, y ello, por lo que toca a lo último que acabamos de decir, tomando a los tres modernos mencionados como punto de partida.

La experiencia que en cada caso los determina es la de un despojamiento en la esencia productiva del hombre. La meditación correspondiente³ pone de manifiesto una secuencia que recuerda las antiguas 'operationes dei', esto es, poder, querer, saber⁴. El mundo constituido por el *poder* humano, por la *voluntad* de ese poder, por el *saber* de tal voluntad, logra en el presente su distinción, en cuanto mundo histórico.

Mundo cuya historia es primeramente -vista con Marx-, la del poder humano, tal como se realiza en la producción material. Movida por anomalías en la relación entre formas sociales retardatarias y modos progresistas de producción. Tales anomalías llegan a su colmo allí donde el modo de producción capitalista ha separado de la posesión de los medios de producción a la clase de los productores y ha reducido así su poder productivo a la mercancía denominada "mano de obra". Este estado de cosas tiene que ser subvertido a fin de que los medios de los hom-

históricos que, en la concepción del autor, son absolutamente distintos. Uno de ellos, la modernidad "clásica", por así decir (en alemán: 'Neuzeit'), constituye la tercera y última época de la historia, ya conclusa, de la Metafísica. El otro, la modernidad "poshegeliana" (en alemán 'Moderne'), es un período histórico que se inicia al promediar el siglo XIX y hace eclosión en la poesía y en el arte hacia 1890 con el llamado "naturalismo" y que, en rigor, ya no forma parte de aquella *historia*, al punto de configurarse como un mundo, en el sentido de una totalidad igualmente conclusa, cerrada, cuya relación 'sui generis' con la mencionada historia puede entenderse, para no abundar aquí en precisiones, como una pervisión de los principios epocales de la misma. Se ha de tener presente pues, que la palabra "modernidad" en nuestro texto corresponde a "Moderne" en el original.

3. Esto es, la que llevan a cabo esos pensadores en común.

4. "potestas", "voluntas", "scientia"; cf. *Sum. Theol.* I, qu. 2, prolog.

bres socialmente productores lleguen a ser controlados y dirigidos por éstos. La representación de esa revolución, en el final de la historia toda habida hasta el presente, implica la espera de una transformación del todo de la humanidad, o del género [humano].

En la universalidad del mismo, Nietzsche hace surgir la particularidad con una separación que afecta no tanto al poder humano como, antes bien, a la voluntad del mismo, en tanto mira por anticipado a los amos sobrehumanos de la tierra. Pero, ¿cómo han de ser siquiera posibles tales amos, cuando la voluntad requerida para ellos ha degenerado en la historia de la moral cristiana y, finalmente, en la moral socialista? El nihilismo, esto es, la desvalorización de los supremos valores heredados, tal como se da a conocer en el presente histórico, revela una crisis radical: la voluntad se halla enajenada del objeto primero de la voluntad, enajenada, por lo tanto, de sí misma, y ello como consecuencia del sometimiento [inicial] a la voluntad divina y, posteriormente, a la voluntad social. Una transmutación de los cánones de valor habidos hasta ahora exige la cría [mediante selección y disciplina] de un hombre que, ante todo, se supere a sí mismo, supere la compasión por los otros e, incluso, por él mismo; un hombre que, mediante su diferenciación respecto de sí mismo, resuelva su alejamiento del hombre habido hasta ahora, y ello, en una afirmación ilimitada de la vida, que llega al extremo de decirle "sí" al retorno del último hombre, al retorno del asco que despierta el verlo estar satisfecho de sí mismo.

Finalmente, la distinción moderna del hombre respecto de sí mismo va más allá, en el pensamiento heideggeriano, de su determinación [precedente], tanto genérica como específica, para volverse singular. Lo que singulariza, o no, al hombre, es su relación con *la muerte*. ¿Cuál muerte es la que se convierte acá en fundamento diferenciante?⁵ No aquella que arrebató de la vida lo mismo al hombre que al animal, sino la muerte que pertenece al ser del "ahí" o de la apertura en que [ese "ser"] existe mun-

5. Cf. infra, "Publicaciones de H. Boeder", n.º 36.

danal, histórica y lingüísticamente. Esta otra muerte, nunca necesaria, sino posible, remite a la nada de todos los entes, al ocultamiento originario en cada descubrir “cómo es”. El recuerdo de esa dimensión originaria de la verdad, en el sentido de “desocultamiento”, se desvaneció ya para el pensamiento metafísico; y al pensamiento técnico se le ha vuelto absolutamente inaccesible. Ya la Metafísica, en cuanto teoría del ente considerado en orden a su universalidad, por un lado, y a su determinación suprema, por otro, había relegado aquella otra muerte. El pensamiento técnico llega incluso a borrar la huella trazada por la misma en el ser del ente.

La espera heideggeriana de una distinción no imposible del hombre respecto de sí mismo se funda sólo en el descubrimiento de aquel olvido en cuanto tal o bien, para decirlo en otros términos, en el descubrimiento de la detentación [*Vorenthalt'*]⁶ en la esencia, habida hasta ahora, de la verdad. Se trata de una espera que concreta en tres sentidos la distinción mencionada: primero, como distinción del mundo, esto es, entre el mundo de las cosas [*der Dingen'*] y el yo-sujeto; segundo, como distinción de la historia, esto es, entre la del pensamiento metafísico y técnico, y la de un pensar determinado como otro respecto de aquél; tercero, como distinción del lenguaje: el que le concede al hombre un habitar en él, por un lado, y el lenguaje de la información, por otro.

Se destacan así tres fases donde la meditación central de la modernidad [*der Moderne'*] ha buscado la distinción del hombre respecto de sí mismo; y ello, concentrada en la historia, en el mundo, en el lenguaje; estos tres, en cuanto totalidades no ya “naturales”, sino constituidas por y para el hombre. Por lo demás, son precisamente estos mismos temas, aunque no en cuanto tales, los que solicitan la razón de la modernidad;

6. El verbo *'vorenthalten'* significa “no dar a alguien algo que (por derecho) le corresponde” y está así emparentado, semánticamente, con el verbo español “detentar”. *'Vorenthalt'* puede traducirse al inglés mediante *'withholding'*; cf. *Seditions*, ed. cit., pág. 322 (Glossaries).

sea en la meditación sobre las ciencias, sea en la meditación sobre la vida interpretada (v. *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo, 1988)⁷.

En cada una de estas tres posiciones bosquejadas se abandona la filosofía. Por otra parte, cada una renueva el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo y recuerda, precisamente por ello, las figuras sapienciales que han sido para la filosofía un legado ['Vorgabe']⁸. Cada una, además, concentra la atención en una época diferente de la historia de nuestro mundo; Marx, en la edad moderna ['Neuzeit']; Nietzsche, en la época media; Heidegger en los tiempos del inicio griego. En este retroceso se torna visible una historia que, separada del mundo de la modernidad, se vuelve íntegra en sí misma. No admite ampliación alguna hacia el antiguo Oriente, a diferencia de la historia hegeliana del mundo y de la filosofía. El todo de tres épocas, cada una de las cuales posee su propia figura sapiencial y por ende su propia filosofía, ya no se funda en el solo desarrollo del concepto puro (v. *Topologie der Metaphysik*, Friburgo, 1980)⁹.

Sin embargo, puesto que aquí se trata de la distinción del hombre respecto de sí mismo, ¿no hay que considerar también las configuraciones sapienciales del Oriente? Séanos permitido rozar siquiera, en este lugar, la manifestación más radical de aquéllas, esto es, la doctrina de Buda. ¿Qué podría reclamar, en efecto, de modo más perentorio la mencionada distinción que aquellos discursos donde se dan a conocer las "cuatro verdades nobles"? Las que tienen que ver con el sufrimiento, con su origen, con la liberación del mismo y, finalmente, con el camino que conduce a esa liberación. El hombre, siendo tal como es, es un ser que padece de múltiples maneras, y es precisamente hacia ello hacia donde apunta, en este caso, su distinción respecto de sí mismo.

La raíz de todo padecer se manifiesta en la avidez; primeramente la

7. Reseñas: *Philosophia* 1990, 213 - 233; *Diálogo filosófico* 19, 1991, 117 - 119; *Philosophisches Jahrbuch* 97, 414 - 418

8. I.e., un don recibido gratuitamente, puesto que sin mérito alguno que lo preceda.

9. Reseña: *Philosophia* 45, 1984, 93-112.

avidez de existencia, de existencia individual, de una individualidad excluyente. Lo que despierta esa avidez es lo único que no puede desaparecer por sí mismo, a saber, la ignorancia acerca de la generación y la corrupción de todo cuanto puede ser objeto de avidez.

Precisamente a consecuencia de ello, la distinción del hombre respecto de sí mismo es buscada en la disolución de la individualidad y, por ende, en la del impulso por preservar la propia existencia. La liberación correspondiente se refiere a la pasión, el odio y el engaño. El así llamado nirvana, o estado de suspensión, tiene su sentido sólo como la nada de esas tres afecciones y en modo alguno como la referida nada de los entes que conoce nuestra tradición. La distinción respecto de sí, en el desembarazarse de la pasión, del odio y del engaño individualizantes, se consume en la disolución del individuo como tal. Las figuras sapienciales de nuestra historia, por el contrario, apelan al hombre como 'animal racional' individual que, precisamente en las crisis de su racionalidad, es histórico. Ellas harán surgir cada vez, en cuanto crisis de una σοφία, la φιλοσοφία de una época, a cuya razón ['Vernunft', 'intellectus'] le conferirán una impronta característica. Son crisis de la fuerza de persuasión [πειqè], de la credibilidad ['fides'] y de la certeza ['Gewisheit'] precisamente de aquella verdad que encierra una tal figura sapiencial, en cuanto es, en sí misma, racional.

La Primera Época de nuestra historia tiene su σοφία en las obras de Homero, de Hesíodo y de Solón. Por lo que concierne a la distinción del hombre respecto de sí mismo, ésta no le atañe como mero individuo, sino en cuanto integra un orden de relaciones de derecho. En él, cada uno se encuentra bajo los designios de su "parte" [μοῖρα]; ya se trate de la duración de la vida, de la [magnitud de la] fama, o de los bienes de que puede disponer. La parte implica límites firmemente establecidos; y se vuelven presentes de suyo allí donde son objeto de controversia. En tal caso, lo que a uno le corresponde se ve sometido a una decisión, y quien decide es la asamblea, o el rey juez, o la ley. Esas decisiones tienen el lado de la racionalidad en cuanto parecen fundadas e impuestas desde la intelección del padre de los dioses y de los hombres o, más precisa-

mente, de su “mente sólida”. Hacia ésta se vuelve la sabiduría, que está supeditada a un “hacer saber” [‘Wissen-lassen’] por parte de las Musas.

La crisis de la fuerza de persuasión de esta sabiduría se dirime en el rechazo de la misma por parte de un saber fundado en el conocimiento racional simplemente humano. Con él comienza la filosofía y en ese comienzo se produce la primera distinción de la razón, pues el rechazo del saber supeditado al hacer saber de las Musas es, él mismo, diferenciado: por un lado, la razón se explica a partir del pensar; por otro, a partir de su cosa.

Según el primer lado, el observar (ἵστορεῖν), más precisamente, la contraposición que le es propia entre la verdad, o bien, la φύσις, y la apariencia, determina por sí mismo la cosa que le es adecuada: todo lo que, en cuanto está en devenir, le está presente. Se trata de un pensar que finalmente advierte el carácter opinable de todo conocimiento para entregarse así a la tarea de una búsqueda interminable y siempre perfectible de lo más verosímil; tal es lo que ocurre en la secuencia de posiciones que va de Tales a Jenófanes, pasando por Anaxímenes.

Frente a ésta, la otra figura de la razón no sólo rechaza la sabiduría precedente, sino que la enfrenta en la cosa misma, a saber, en las relaciones de derecho, que ya no considera, sin embargo, como algo restringido a la esfera del obrar humano, puesto que también, y en primer término, atañe a la de cuanto se manifiesta sin intervención alguna del hombre; relaciones cuya justicia se revela de manera persuasiva en su κόσμος (Anaximandro), en la ἄρμονία del mismo (Pitágoras), en el λόγος de esa ἄρμονία (Heráclito). A partir del λόγος heraclíteo se distinguen, finalmente, los ἦθη posibles para el hombre: la conducta del sensato y la del insensato. Aquí se trata, una vez más, de la distinción del hombre respecto de sí mismo.

La distinción de la razón, sin embargo, se completa sólo mediante la propia distinción respecto de sí misma, esto es, respecto de ambas figuras: la de la razón natural (la mencionada “fisiología”) y la de la razón mundanal (la mencionada “cosmología”). La tercera figura de la razón no se despliega ni desde el pensar [‘Denken’], ni desde la cosa [‘Sache’],

sino desde la destinación ['Bestimmung'], y en ello, precisamente, se encuentra con la estructura ['Bau'] de la figura sapiencial¹⁰. Más aún, concibe la destinación imperante en esta última; la ampara en una lógica que le es adecuada, poniendo a su disposición la fuerza de persuasión de esta última. Es justamente con ello que comienza la así llamada Metafísica.

En su autoexplicación, la razón conceptual está concentrada en la destinación. Partir de ella significó para Parménides tener que haber sido llevado a la casa de la noche, que los mortales sólo pueden entender como reino de la muerte. Allí el pensar se encuentra ante una encrucijada, ante un camino que se bifurca, semejante a aquél que se conocía por los relatos acerca del Hades, pues el tribunal allí instalado enviaba a quienes obraron "como tiene que ser" a los campos elíseos, y a los otros, que obraron "como no tiene que ser", al abismo tenebroso del Tártaro.

El saber de las Musas admitió en sí mismo una distinción: cómo tiene que ser y cómo no tiene que ser; tal es la destinación presente en la "parte", estrictamente delimitada, concedida a cada cual. Del vínculo inmediato de la destinación con el pensar¹¹ resulta la separación tajante de los caminos "cómo es" y "cómo no es", más precisamente, la que media entre lo necesariamente verdadero y lo que es imposible que lo

10. Según la concepción del autor, cada una de las posiciones que integran tanto la historia de la metafísica como las diferentes figuras de las sabidurías originarias y las del mundo de la meditación de la modernidad, pueden reducirse a una 'ratio' de tres términos, abstractamente designados como "destinación" (A), "cosa" (B) y "pensar" (C). Esto da lugar a un esquematismo de cierta complejidad, pues, por un lado, las 'rationes' forman siempre grupos triádicos y, por otro, la sucesión de los términos de cada 'ratio' dentro de esos grupos o "figuras" triádicas depende, en cada caso, de la secuencia inicial, esto es, de la forma que presenta la primera de tales 'rationes'. A diferencia de la razón *mundanal*, cuya primera 'ratio' comienza por la "cosa" (B), y de la razón *natural*, cuya figura se abre con el término correspondiente al "pensar" (C), la razón *conceptual* o *filo-sófica* comienza por la "destinación" (A) y en esto coincide con la primera 'ratio' de la figura propia de una sabiduría originaria. Tal coincidencia no supone, sin embargo, una identidad formal entre ambas, pues toda sabiduría originaria se abre con la secuencia: A B C; toda figura de la razón conceptual, en cambio, con la secuencia: A C B. Para la razón conceptual, la cosa (B) se halla inicialmente determinada por el pensar o, mejor, por el intelecto.

11. Según se desprende de la nota anterior, la 'ratio' parmenídea, en tanto abre una figura de la razón conceptual, presenta la secuencia: A C B, términos que en la 'ratio' mencionada se "concretan" del siguiente modo: θήμις (A), δῖζῆσις (C), ἰόν (B).

sea. Su destinación, tener que tomar sólo el primer camino, se le manifiesta al pensar como $\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$, como algo ya decidido; no así, en cambio, su cosa. El pensar mismo tiene que determinarla a lo largo del camino del “cómo es” y, por cierto, sólo con la fuerza de persuasión de la argumentación lógica. Según lo exige el camino, la cosa es “el ente”, y como el pensar le confiere a este último su [propia] destinación, esa cosa es “lo acabadamente pleno” o [lo] perfecto.

El pensamiento del ente como [pensamiento] de lo perfecto está condicionado por la pureza de la razón. Esta no es pura sólo por la independencia de su actividad respecto de cuanto aportan de suyo los sentidos, sino, en mayor medida, por haber invalidado su posición instrumental en las cuestiones relativas al obrar y, por ende, su uso “dialéctico”, reclamado por las alternativas de la pregunta: ¿qué sucede si hago, qué sucede si dejo de hacer, esto o aquello?

La razón es pura sólo mediante la purificación que se le exige con la concentración en la destinación. Es pura a partir de la distinción respecto de sí misma, respecto de su configuración tanto natural como mundanal. Es pura sólo en el cumplimiento de una tarea concipiente para con la sabiduría que le ha sido dada como un don. Donde ninguna ha sido dada, allí tampoco surge Metafísica alguna. Este estado de cosas apenas si logra ser encubierto por el continuo dar vueltas en torno a los así llamados problemas metafísicos en un ajeteo escolar ahistórico.

La meditación central de la modernidad es la que nos mueve a considerar las diferencias epocales en la distinción de la razón. La Época Media de nuestra historia comienza, a semejanza de la Primera, con una doble figura de la razón; en ambos lados de la misma hay primero una fase dogmática, luego una escéptica y finalmente una gnóstica. Con las dos primeras fases, sin embargo, esa figura no sucede a la sabiduría del Nuevo Testamento, sino que la precede, en tanto que esta última sólo se ve “acompañada” por las configuraciones gnósticas de la razón natural y mundanal. Ello no obstante, todas por igual mantienen una relación excluyente frente al saber del Nuevo Testamento, aun cuando, inmediatamente, lo rechazado sólo sea la Metafísica de la primera época. Eso es

lo que ocurre con Crisipo, por un lado, y con Epicuro, por otro.

Nuevamente es del lado de la razón mundanal -sobre todo en su configuración final, con el gnosticismo hermético-, donde el pensamiento de una distinción del hombre respecto de sí mismo adquiere una significación fundamental. Y ello, en virtud de un parentesco manifiesto con las correspondientes exigencias neotestamentarias.

Pero, ¿cómo se llega aquí, además, a una distinción de la razón respecto de sí misma? La metafísica plotiniana supera la gnosis, tanto en su configuración hermenéutica [Numenio] como hermética [Poimandres]. Esto, al tiempo que la razón plotiniana se enfrenta con la destinación en el saber cristiano¹²; tal destinación no es simplemente “Dios”, sino su gloria, pues sólo en ella Él está presente; no de otro modo, para el saber de las Musas, la “parte” mencionada [está presente] en la orden [por la cual es asignada]. A cada destinación le es esencial un presente propio. Pero lo notable de la determinante plotiniana, a saber, la belleza del Uno / Bien absolutamente simple, es que transforma la unidad del Hijo de Dios con el Padre y los suyos en el amor, según fue pensada por Juan; la unidad plotiniana, en efecto, no puede pensarse con carácter relacional, no es una relación de substancias y por eso, en el sentido de la tradición categorial, se mantiene como algo inefable. Por otro lado, la concepción plotiniana es la negación más radical del saber cristiano, en tanto el Uno inefable excluye no sólo la posibilidad de la Palabra divina, sino, con mayor razón todavía, su encarnación como imposible.

La distinción plotiniana de la razón respecto de sí misma no es completa; logra sólo su autorrenuncia en un Primero que ni es en sí mismo razón [intelecto, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$], ni es accesible al inteligir de esta última. Sólo Agustín completa la mencionada distinción en tanto la unidad substan-

12. La “ratio” plotiniana es la primera “ratio” metafísica dentro de la segunda época y presenta, por ende, al igual que la parmenídea, la forma A C B. En rigor, tal como lo advirtió el autor en una consideración posterior de esta fase histórica, esa “ratio” no entra en contacto con la primera, sino con la tercera de las “raciones” que integran el “saber cristiano” (Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 38) esto es, la que corresponde al Evangelio de San Juan. Si bien se mira, tal “ratio” es la contrafigura de la plotiniana: (San Juan) B C A / A C B (Plotino).

cial de la Trinidad divina se le vuelve inteligible a partir de la 'subjectio' de su Palabra; esto, en la concepción de la destinación paulinamente entendida, a saber, [en la concepción] de la gloria paradójal del Crucificado, esto es, del muerto en la ignominia. Pero el pensamiento agustiniano no parte inmediatamente de la destinación, sino de la cosa, que es la relación de alma y Dios, desplegada para especular la Trinidad divina en -para decirlo con Agustín- el "espíritu espiritual". Sólo a partir de esa "cosa" se alumbra la destinación como Palabra hecha carne de lo, en sí mismo, indecible; perceptible no tanto en discursos cuanto, ante todo, en su obrar la verdad ['veritatem facere']; por eso mismo hecha hombre, y no simplemente espíritu o alma, en la sumisión de sí a sí mismo. En ella, el Dios substancial se vuelve "sujeto". A Él, a su vez, se somete el pensar con una fe que busca su transparencia, y por ende también su credibilidad, en la razón; en una razón diferenciada tanto de su naturalidad como de su mundanidad; y que tanto menos renuncia a sí misma, cuanto más aguarda su perfección en la 'visio beatifica', en la contemplación beatificante.

Uno se equivoca acerca del 'amor sapientiae' de la Época Media cuando lo entiende sólo como una continuación de la *θεωρία* filosófica de la Primera, pues así se pierde de vista la diferencia epocal de la figura sapiencial dominante; la diferencia que media entre "conocer la verdad" y "hacer la verdad"¹³. En tal caso, también pasa inadvertido lo peculiar del saber de la última época: que la verdad quiere ser una verdad producida. Desde su determinación más pobre hasta la más rica. Metódicamente.

Por lo demás, la consideración prestada a los rasgos fundamentales del pensar según sus diferencias epocales sólo se vuelve fructífera cuando la tríada *θεωρία, πρᾶξις, ποιήσις* se desprende, en lo que hace a las Épocas Media y Última, del contexto aristotélico que la fundamenta. Sólo entonces puede resultar claro cómo para una, según el orden de

13. En el sentido de "realizarla" o "ponerla en obra", no de "producirla". Cf. San Juan, Ep. 1, 6.

fundamentación, vale la secuencia $\pi\rho\acute{\alpha}\zeta\iota\varsigma$, $\pi\rho\acute{\iota}\eta\sigma\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, y, para la otra, la secuencia $\pi\rho\acute{\iota}\eta\sigma\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, $\pi\rho\acute{\alpha}\zeta\iota\varsigma$.

La significación fundamental de esta última [tríada] se torna visible, primeramente, en el instrumento del método con el que una razón pensada de momento todavía como dada, logra conferirse a sí misma la realidad de la conciencia; y esto, una vez más, en el despliegue de una doble figura de la razón, natural por un lado, mundanal por otro. Aquélla se abre con Descartes, esta otra con Hobbes. La confrontación de ambas es un ejemplo de la cerrazón mutua de esas filosofías, provocada por la diferencia de las tareas respectivas, para cuya absolución se requería una u otra razón.

Bien es verdad que ya la fase de apertura de la Última Época -fase que concluye con Leibniz y Berkeley-, permite reconocer en ella el significado esencial de la libertad. Pero ésta sólo se vuelve visible, con la determinación que le es propia, en la figura sapiencial correspondiente, a la que Rousseau, Schiller y Hölderlin le otorgan su impronta característica. Aquí, nuevamente, se trata de la distinción del hombre respecto de sí mismo. A propósito de lo cual valga sólo una breve referencia al *Contract social*: el hombre tiene que distinguirse respecto de sí mismo para convertirse en "citoyen" (I 7), y ello, mediante la realización de la "liberté civile" (I 8). Ésta exige, primero, una transformación de la naturaleza humana; segundo, la conversión del individuo en un miembro del todo de la sociedad civil; tercero, una modificación, llevada a cabo mediante la fuerza, de la constitución del hombre y, finalmente, el reemplazo de la existencia física por la existencia moral (II 7).

En virtud de la cual, Kant ve en la razón la facultad "por la que el hombre se distingue respecto de todas las cosas, incluso respecto de sí mismo, en tanto se ve afectado por objetos" (IV 452, 7). Tales son sus propias palabras en *la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Esa razón, precisamente, es no sólo la que el hombre tiene, sino la que él es; como sujeto moral, como ser racional o espíritu. Pero aquí, como en el caso de Plotino, la distinción de la razón respecto de sí misma no llega a ser completa, pues el ser racional no puede saber su

libertad, sino sólo presuponerla. Tampoco llega a ser completa en el pensamiento fichteano porque el ideal resulta de suyo inalcanzable para el yo que realiza su libertad.

La distinción [ya] consumada de la razón respecto de sí misma, distinción que logra al concebir la sabiduría respectiva, y más exactamente su destinación, a saber, la libertad del "hombre divino en nosotros" (Kant), sólo se advierte en la libertad de aquella personalidad que es la Idea absoluta en cuanto resultado de la Lógica hegeliana. La razón moral, al igual que la religiosa, no pasó de ser una figura de la conciencia que insiste en su finitud. La *Fenomenología del Espíritu* muestra que -y de qué modo- la razón de la conciencia debe aniquilarse a sí misma. En cuanto distinta de sí misma, la razón es el movimiento del concepto puro. Este es puro porque incluso aquella intuición que Fichte había designado como "intelectual" le es ajena.

Sólo en el progresivo determinarse del concepto puro, metódica y sistemáticamente, mediante su propia distinción en sí mismo; sólo en la autodeterminación absoluta así entendida, la destinación, esto es, la libertad, se convierte en sabida; la misma se pone de manifiesto en la realidad de las ciencias filosóficas y se da a conocer, finalmente, como la libertad de la filosofía. En cuanto teoría concipiente de la naturaleza física y espiritual, la filosofía ha alcanzado la igualdad con su idea; el absoluto fin de la misma está cumplido, su impulso, satisfecho. Tras haber consumado su tarea, la Metafísica de la última época experimenta su deceso. ¿Qué significa, ante ello¹⁴, el trasnochado aspaviento en torno a la superación de la Metafísica, o incluso el andar escarbando en pos de alguno de sus restos en la meditación de la modernidad?

En vista de esta última, ¿tiene acaso, la distinción de la razón, un presente todavía? De ese presente dan testimonio las distintas dimensiones

14. A saber; frente al hecho de la muerte de la Metafísica; muerte concebida no como simple perecer, sino como verdadero 'decedere', como un apartarse o alejarse. "Deceso" no significa, en tal caso, el acto de fallecer o de sucumbir; es, antes bien, paso, trance, tránsito hacia un presente que ya no es el de la inmediatez, y ante cuya plenitud el devenir ha de identificarse, por fuerza, con "el baldío tiempo triste / extendiéndose antes y después" (T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, "Burnt Norton" V).

de la meditación de la modernidad, que se despliegan hasta volverse íntegras en cada caso: en orden al lenguaje, al mundo y a la historia de las ciencias; en orden a la historia, al mundo y al lenguaje de la vida interpretada; en orden a esos tres, en cuanto propios del ser productivo del hombre (v. *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo, 1988).

Cierto es que, al no haber allí una sabiduría cuya destinación incite a la razón a una concepción, tampoco tiene lugar distinción alguna de la razón respecto de sí misma. Con todo, ¿cómo habría llegado la razón a la situación de pensar la totalidad cerrada de ese mundo, desplegado en la mencionada articulación de las meditaciones de la modernidad con significado singular? En la dimensión intermedia de la misma, Dilthey, Husserl y Wittgenstein han concebido aquellos productos de la vida humana cuyo elemento es la opinión ['doxische Produkte']. Esa vida, sin embargo, no conoce una distinción del hombre respecto de sí mismo. Este legado para la distinción de la razón respecto de sí misma, cae, dentro de la modernidad, sólo en la expectación de Marx, de Nietzsche, de Heidegger. Expectación, de cuyo futuro la no-filosofía posmoderna ha buscado liberarse, al punto de haber llegado a hablar de una nueva 'sapientia'. Pero no ha dado con aquel presente donde la pregunta tantas veces debatida: "¿quién habla?" hubiera podido volverse hacia lo racional en las figuras sapienciales que hicieron surgir, otrora, la razón conceptual de la Metafísica.

La distinción propia de tal razón permaneció supeditada al legado de la razón natural. Pero precisamente ese legado ha quedado cancelado en virtud de la transformación moderna de aquella [razón natural] en la razón técnica. Lo que ahora nos queda, en lugar de aquél, es un legado de la razón mundanal. Aclarar esto, sin embargo, pertenece a la dilucidación de la transformación experimentada por la esencia de la verdad dentro de la modernidad. De esto nos ocuparemos en otro lugar¹⁵. Para terminar a secas.

15. En el artículo siguiente, "El límite de la modernidad y el legado de Heidegger" y, posteriormente, cf. infra, "Publicaciones de H. Boeder", n° 66.

EL LÍMITE DE LA MODERNIDAD Y EL LEGADO DE HEIDEGGER¹

Como bien se sabe, el término, ya antiguo por su parte, de “moderno”, tuvo siempre un significado diferenciador; servía para deslindar una

1. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 48 (y 64).- Creemos oportuno dar a conocer en aquí mismo un “poema” de Heidegger, donde se habla del “legado” [‘Vermächtnis’] tematizado en estas páginas. El poema, publicado en *Denkerfahrten* (GA 13, p. 164), reza en su lengua original y en nuestro modesto intento de traducción como sigue:

Dank

Sichverdanken: Sichsagenlassen das Gehören in das
vereignend-brauchende Ereignis.
Wie weit der Weg vor diese Ortschaft, von der aus das
Denken in fügsamer Weise gegen sich selber denken
kann, um so das Verhalten seiner Armseligkeit zu retten.

Was aber arm ist, selig wahr es sein Geringes.
Dessen ungesprochenes Vermächtnis
gross behaltet's im Gedächtnis:
Sagen die Ἀλήθεια als: die Lichtung:
die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.

Gracias

Deberse las gracias: hacerse decir el pertenecer en el
evento que apropia y usa.
Qué largo el camino hacia ese sitio, desde el cual el
Pensar dócilmente contra sí mismo puede pensar, para
salvar así lo recatado de su indigencia.

Pero lo que es pobre, dichoso protege lo suyo exiguo.
Cuyo tácito legado
Conserva intensamente en la memoria:
decir la Ἀλήθεια como: el claro:
El desocultamiento de la autorización que se retrae.

mentalidad contemporánea y su configuración propia respecto de otra anterior y al mismo tiempo heredada, pues tanto ésta como aquella caían dentro de un mismo tiempo. ¿Pero qué ocurre cuando una época se caracteriza a sí misma como “la” modernidad² y cuando, precisamente en relación con ella, queda excluida la posibilidad de que se reitere una distinción semejante? Una mera pos-modernidad sólo manifiesta el sucederse de los tiempos, sin hacer que “la” modernidad desaparezca como una entre otras. ¿Es que acaso teme, por su parte, dejar de ser moderna? ¿Por qué “la” modernidad no se ve sometida, también ella, al diferenciar histórico por ella misma practicado? ¿Será que la “corriente” de la historia se va enarenando?

Hay una modernidad de significado singular que ha completado su configuración en cuanto tal. ¿En que sentido “singular”? Esto sólo se desprende de la delimitación de la misma. Pero ya el trazado de sus límites -al menos por lo que respecta a su comienzo histórico- parece ser arbitrario. Porque no se trata de algo dado, a la manera de un hecho histórico. Por el contrario, son los hechos históricos los que se ven atribuidos a tal modernidad, por lo que la descripción resulta ser siempre algo secundario, sustentado en una decisión previa. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, con la decisión aquella, según la cual el programa emancipatorio de la Ilustración tiene que llegar a cumplirse cabalmente; de allí la convicción de que “la” modernidad no debe -y sólo por tal motivo: no puede- haber llegado a su fin.

La modernidad no es un ‘datum’ delimitado por sí mismo. Su delimitación sólo depende de lo que se espera de ella, bien para uno, bien para muchos. ¿Según que medida? ¿La que procede de lo que muchos, o la mayoría, experimenta como un apremio? ¿O la que nace de las predilecciones de las fuerzas sociales progresistas, que precisan todavía del impulso de la modernidad?

¿O deberíamos pensar que “la” modernidad es un ‘ens rationis’?

Acaso ‘ens’ sea decir demasiado -o demasiado poco. En cualquier

2. Cf. supra nota 1, La distinción de la Razón, pág. 73.

caso hay que preguntar: 'ens', ¿de cuál 'ratio'? ¿De la tuya? ¿De la mía? ¿De una facultad común a muchos hombres? ¿A todos? En la medida en que ya no puede suponerse que la razón llegue a nosotros por la contemplación del orden celeste, o como un don del Dios creador, o como una predisposición "de la Naturaleza que sabiamente nos provee"; puesto que nuestra razón no se conoce a sí misma como originada por ninguna causa semejante, resulta justificado reducirla a una 'ratio', a una relación triádica integrada precisamente por aquellos términos que proceden del giro heideggeriano de "la destinación de la cosa del pensar"; es así como la razón, a diferencia del entendimiento, se torna inaccesible a la posibilidad de ser explicada filogenéticamente.

Nuestra *Arquitectónica racional de la modernidad*³, levantada sobre las diferentes 'raciones' a que dan lugar esos mismos términos, pone de manifiesto, no sin una transformación renovadora, la peculiaridad tradicionalmente reconocida como propia de la razón, aquella que consiste en pensar totalidades, en ser la facultad del silogismo. La modernidad, presentada de intento como un 'ens rationis' es una estructura cerrada, constituida por figuras de explicaciones de sentido ['Besinnungs-Gestalten']⁴, en las que nuestro mundo se ha desplegado por completo. ¿El parecer particular de un ἴδιος κόσμος? Aun cuando así fuese, surgiendo de la modernidad misma. ¿Cómo?

La mirada sobre la arquitectónica racional de la modernidad fue inicialmente posible gracias a nuestra *Topología de la Metafísica*⁵, y ello, porque la historia que precede a este mundo de la meditación moderna mostró ser, a su vez, una estructura cerrada: una historia, que se desplegó en la Filosofía Primera y en la otra respecto de ella. Tal historia se tornó visible como resultado de la transformación de la pregunta heide-

3. Cf. infra, "Publicaciones de H. Boeder", n° 37.

4. La palabra 'Besinnung' no posee un significado unívoco. De allí que según el contexto deba traducírsela como "explicación de sentido" (véase al respecto la "Introducción" de Husserl a su *Formale und transzendente Logik*) o bien como "recolección", en la acepción de "recogimiento" o bien de "concentración interior".

5. Cf. infra, "Publicaciones de H. Boeder", n° 20.

ggeriana '¿qué es metafísica?'; transformación gracias a la cual la metafísica quedó desvinculada del 'continuum' que la religaba con el pensar técnico; de allí que la *Topología de la Metafísica*, en lugar de tener que abandonar la Metafísica a sí misma (v. Heidegger "Zeit und Sein", en: *Zur Sache des Denkens*, 25), se haya encontrado en la situación de poder librarla a su "mismo" y, por ende, de dejarla ser. ¿Pero cómo se explica tal situación, si la misma no nace de una ocurrencia infundada? ¿Cómo limita con el lugar donde se sitúa la modernidad y, en particular, con el que ha forjado para sí la meditación heideggeriana? ¿Cómo se mantiene atenta al "legado" de esta? Pues también acá siguen siendo válidas las palabras con que Aristóteles da comienzo a sus *Segundos Analíticos*: " Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento ocurren a partir de un conocimiento previo " (71 a 1).

El legado de Heidegger se condensa en esta sola tarea: "decir la ἀλήθεια como: el claro" (GA 13, 224). No simplemente la ἀλήθεια -ésta ya fue traída al lenguaje-, no simplemente el claro -éste no ha llegado todavía al lenguaje-, sino el claro, tal como sólo puede ser traído al lenguaje a partir de la ἀλήθεια. Pero para eso hubo que recuperar primero la experiencia de la voz griega. Y ello en razón de la sola necesidad de una experiencia con el desocultar desamparante bajo el imperio de la naturaleza de la técnica.

El camino hacia la verdad de esta "naturaleza"⁶ fue abierto por la recolección ['Besinnung'] heideggeriana sobre la naturaleza de la verdad; camino que va desde la corrección ['Richtigkeit'] hacia el ocultamiento originario ['ursprüngliche Verborgenheit'], pasando por el desocultamiento ['Unverborgenheit']. Es sólo con respecto al ocultamiento imperante en este último que se comprende el sentido de la expresión antes mencionada de "traer", el claro, "al lenguaje": "El desocultamiento

6. Siguiendo el consejo del autor traducimos "Wesen" no por "esencia" ('essentia', 'quidditas'), sino por "naturaleza", lo cual permite advertir con mayor claridad la relación entre "Wesen" como sustantivo y "wesen" como forma verbal cuyo equivalente latino es 'naturari'.

to⁷ de la autorización que se retrae” (*ibid.*). Es precisamente esto lo que reclamó desde un comienzo al pensamiento heideggeriano, según su propio testimonio; y ello, con la misma dignidad que para la razón metafísica poseía lo que se le imponía como un principio.

Desocultamiento: ya no del ente, ya no del ser del ente, ya no de los “primeros fundamentos y causas”; pues el desocultar no es, como tampoco el ocultarse que lo precede, algo del pensar. Es -para decirlo de un modo oblicuo, puesto que mira como de soslayo a la teoría del ser del ente- el del Ser mismo, y, con mayor precisión todavía, el del “evento de apropiación”⁸ de Ser y pensar. Aquí el desocultamiento es, ante todo, el de la “misión del Ser” [“Seins-Geschick”]⁹ -el de una “misión” cuyo rasgo fundamental es su carácter “epocal”¹⁰, esto es, desocultamiento de un ocultarse, de una retención [‘Vorenthalt’] del Ser mismo frente al pensar. Precisamente por ello el pensar queda suelto para desocultar el ente: bien como pensar metafísico, para desocultar sólo el ser del ente, bien, finalmente, como pensar técnico, para no desocultar ya sino entes. En relación con lo cual, el desocultamiento del Ser mismo es la revelación del retraimiento [‘Entzug’] como su rasgo característico.

¿Qué se retrae ante quién? En el sentido del evento de la apropiación de Ser y pensar, lo que se retrae es la “autorización”. En su límite extremo (ἔσχατον), el retraimiento despierta la recolección [‘Besinnung’] que se diferencia respecto del pensar técnico en cuanto pensar absoluta-

7. ‘Entbergung’; el sustantivo verbal alemán, al igual que su equivalente español, no tiene, en este caso, valor resultativo y designa, por ende, el acto mismo de desocultar.

8. Mediante el giro “evento de apropiación” traducimos el sustantivo “Ereignis”, interpretado por Heidegger (cf. *Identität und Differenz*) en relación con su origen verbal: “ereignen” significa, en efecto, no sólo “acontecer”, sino “hacer que algo se vuelva propio” (‘eigen’).

9. Traducimos la palabra ‘Geschick’, cuya acepción corriente es la de “sino” o “envío”, por “misión” (latín ‘missio’), tal como la entiende el propio Heidegger en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 8, donde el sustantivo abstracto ‘Geschick’, formado a partir del verbo ‘schicken’, “mandar”, “enviar”, permite suponer la presencia de un donante que, si bien da, entrega o “libera” su don, se oculta o retrae él mismo en ese dar.

10. En el sentido etimológico del término, que deriva, a través del sustantivo griego ἐποχή, del verbo ἐπέχωμαι, “cerrarse”, “obturarse”.

mente privado de autorización. La apertura de tal diferencia obedece a una “vuelta” [“Kehre”] en la misión del Ser. La técnica descubre su propia “naturaleza” ocultante, desfiguradora, y, a partir de ella, la historia íntegra del retraimiento como la historia de la metafísica. Valga todo esto para recordar el legado de Heidegger; sin apelar a ningún intento de explicación.

¿Cuál es el pensamiento autorizado? Aquel cuya cosa propia le fue dada. Nuevamente Heidegger: al pensar metafísico le fue dado desocultar el ser del ente; al otro pensar -“otro” respecto de este último-, le fue dado advertir el ocultar-se y el retraimiento, precisamente en aquel desocultar que es, en última instancia, y a la vez en primer término, el desocultar técnico. Este otro pensar descubre en el comienzo griego del pensar un rastro de la experiencia del ocultarse, y ello, precisamente allí donde la ἀλήθεια es pensada como φύσις en el sentido del emerger. Ésta “tiende a ocultarse”. Ante este testimonio de Heráclito, nuestros caminos se separaron, y ello, con la distinción del λήθειν en la ἀλήθεια, respecto del κρύπτεσθαι de la φύσις (cf. “El uso griego primigenio de las palabras Logos y Aletheia”)¹¹. Pero tal distinción fue sólo la ocasión, no ya la razón de nuestro alejamiento de Heidegger, aquella que nos llevó a franquear el límite del lugar que le es propio. ¿Dónde aparece tal razón?

I

La ἀλήθεια, conforme lo muestra el uso primigenio de la palabra, obliga a reparar en el sentido transitivo del λήθειν sobre el que descansa; diferente, ya por esto, del ocultar en cuanto κρύπτειν. La ἀλήθεια mueve a pensar en la posibilidad de impedir que alguien conozca algo ya

11. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, nº 3.

conocido; pone en juego la cuestión acerca de la autorización para compartir un conocimiento. Pero, ¿cómo podría verse afectado el pensar metafísico por un impedimento semejante?

Si se repara en el “primer comienzo”, sobre el que se concentra la despedida heideggeriana rumbo al “otro”: ¿cómo comienza aquél? ¿Qué es la “misión”, en el sentido de aquella ἀλήθεια? Un “misterio” completamente manifiesto. El comienzo avistado con Heidegger, su rastro -preservado en el ocultar-se-, de la retención originaria, o de la “época” (ἐποχή), que destina al pensar a tornarse metafísico, es un resultado¹². ¿En qué medida?

La *Topología de la Metafísica* ha mostrado que esta última, la Metafísica, tiene que ser entendida como filosofía ‘sensu stricto’, esto es, como un saber vinculado con una σοφία, cuya verdad no nace de la filosofía misma. Mediante la palabra “sabiduría” se designa, en términos generales, un saber acerca del destino del hombre; acerca de un destino que el hombre sólo cumple en la medida en que se distingue respecto de sí mismo: como héroe, como santo, como ciudadano. Frente a esto, su distinción respecto del animal es algo secundario; la misma cae, para decirlo con Platón, en lo vago de “el más y el menos”.

Pero para la σοφία, en orden a la cual comienza la φιλοσοφία, vale lo siguiente: ella sabe “cómo es” en la apertura de la diferencia que media entre “cómo no tiene que ser” y “cómo tiene que ser”. Este saber ha sido dado a los “sabios”, conviene a saber, a Homero, Hesíodo y Solón, y ello por parte de las Musas, como las sabientes en sentido absoluto, porque se hallan presentes¹³ ante todas las cosas.

A partir del conocimiento de aquello que a uno le corresponde saber, uno está autorizado para hacer saber, o no, la verdad. Para los mencio-

12. Por tal motivo carece del carácter originario que el pensamiento heideggeriano pretende ver en él.

13. “Presentes” no el mero sentido de la inmediatez, sino en el de la atención propia de un ser dotado de la facultad de conocer. A esto se refiere la sentencia citada por Heráclito: aunque presentes, ausentes (B 34).

nados σοφοί, el conocimiento en cuestión les ha sido simplemente dado y que no descansa en el propio “estar presente” [‘Anwesen’] ante la cosa del saber. La filo-sofía surge precisamente entonces, cuando la πειθῶ, la fuerza de persuasión, se ha retraído de la verdad de lo sabido, allí donde “lo sabido” sólo procede del hacer saber propio de las Musas. Esa retracción hace que surja la razón¹⁴, que, aun cuando se encuentre sometida a las condiciones que afectan el percibir propio de los “mortales”, es capaz de hallarse presente (atenta) respecto de las cosas todas. Esta clase de presencia cobra, en orden al saber que la razón ha de cultivar, el significado del ἰστορεῖν, del observar. Lo ve todo a la luz de la distinción entre “cómo aparece” y “cómo es”; capta de intento, en lo que se manifiesta o aparece, su φύσις; en relación con esta última, la razón a la que nos referimos es la “natural”. Pero no lo es, en modo alguno, en el sentido de la suposición, invariablemente repetida sin haber sido nunca debidamente examinada, de que la filosofía se interesó inicialmente por la naturaleza, tal como ésta es siempre, ya de suyo, lo que es: el todo lo que acontece por vía natural. El pensamiento griego arcaico no conoce una naturaleza semejante, y todavía Aristóteles habrá de hablar, en lugar de ella, de la “naturaleza del todo” (cf. “¿Qué es φύσις?”)¹⁵.

Si aquella φύσις, tal como fue inicialmente pensada, tiende a ocultarse en lo que se manifiesta, ese ocultamiento es esencialmente diferente, sin embargo, de aquel que precede a la ἀλήθεια. Para la razón natural¹⁶, la posibilidad del λήθειν apenas si posee algún significado; y otro tanto ocurre con la ἀλήθεια del “hacer saber”. Así es como tampoco se habla de ello en la filosofía preparmenídea. Como que cada cual puede atender por sí mismo a lo que aquí hay que conocer. El todo de la razón natural ya no es aquél acerca del cual saben las Musas; se determina,

14. ‘Vernunft’; como se sabe, esta palabra no es sinónimo de ‘ratio’, pese a los esfuerzos de Heidegger por mostrar siempre lo contrario, sino de ‘intellectus’, y así la entiende el autor.

15. Cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 22.

16. Sobre la imposibilidad de referirse a la razón de manera unívoca, sobre todo ‘in philosophicis’, cf. infra, “Publicaciones de H. Boeder”, n° 20.

antes bien, a partir de la propia presencia (atención) de la razón. Y el observar, en cuanto forma del saber de la misma, también le confiere su impronta característica al modo de exposición; rechaza, al par que la sof...a, el discurso “según medida”, que es el que corresponde al saber “músico”, y se vuelve “prosaico”.

La razón natural no se ocupa de la ἀλήθεια, sino de lo σαφές¹⁷, de la claridad de lo que se muestra, en orden a su φύσις. Debido al auto-ocultarse de ésta última, no es posible alcanzar nunca aquella claridad, y en lugar de un saber sólo se alcanzan opiniones cuya probabilidad puede incrementarse de manera indefinida. Acá la σοφία consiste en reconocer el carácter insalvable de la diferencia que media entre el saber de los dioses y las opiniones de los mortales.

El “primer comienzo” del pensar no es uno; a causa de la distinción de la razón, que nace como consecuencia del retraimiento mencionado, hay un doble comienzo para la filosofía, cuya historia, por ende, tampoco ha sido nunca sólo “una” (cf. “La distinción de la razón”).

¿Hemos perdido de vista el límite de la modernidad? Por cierto que no, si es válida la afirmación heideggeriana de que para el pensar metafísico el sentido de Ser es “estar presente” [“Anwesen”], y si hoy los rezagados que adhieren a esa afirmación se esfuerzan por cancelar el “privilegio de la presencia” sin barruntar siquiera cuál es la injusticia o justicia originaria de ese privilegio y cuál es la necesidad de pensar de manera precisa y, por ende, diferenciada, el “estar presente”.

Al edificar sus ‘raciones’, la razón natural parte de su propio “estar presente” (“atender”), que le permite distinguir entre “lo que aparece” y lo que subyace a esto mismo como su φύσις; la otra, en cambio, la razón “mundanal”, parte del presente de su cosa. ¿Cuál es ésta? ¿Acaso “lo que aparece”? En efecto, pero sólo considerado en su totalidad. ¿Y cómo se determina el presente de la misma para la razón? Como κόσμος. En rigor, lo presente no es en este caso “lo que aparece”, sino su κόσμος;

17. Cf. Jenófanes B 34.

luego, la ἁρμονία del mismo y, finalmente, el λόγος de esa armonía. Ya or esto se comprende que “estar-presente” y “aparecer” han de ser diferenciados cuidadosamente entre sí. Y ello, tanto más cuanto que el κόσμος sólo es tal por la oposición que media entre las φύσεις de lo que aparece o bien por la de una φύσις única que se comporta de manera contradictoria. El pensamiento correspondiente ya no se comprende a sí mismo, de manera inmediata, como observación, sino como un “ingreso en la armonía” [‘Einstimmung’; ζύνησις] del principio del cual surge el orden de las apariencias.

En este sentido, la sabiduría de la razón mundanal es para sí misma un saber acerca de la posibilidad, con que cuenta cada cual, por un lado, de “entrar en razón”, de establecer en la comunidad política propia el orden previamente dado; por otro, de ganar, en cuanto mortal que ha logrado “entrar en razón”, la vida de los inmortales.

Tanto en la razón natural como en la mundanal crece una inclinación hacia la sabiduría forjada por cada una. Esta obtiene su fuerza de persuasión, por un lado, del propio estar presente [i.e., de la propia atención] ante el “cómo es”, en la medida en que la φύσις de lo que aparece puede ser develada; por otro, de la presencia de un “cómo tiene que ser”, dado siempre de antemano, en el κόσμος de lo que aparece, para un pensar capaz de plegarse a lo que lo precede.

Sólo con la tercera figura de la razón, la de la razón “conceptual”, la ἀλήθεια se vuelve fructífera en el comienzo de la filo-sofía; pues en este caso resulta indispensable, en orden a lo que debe ser pensado inicialmente, un “hacer saber”, semejante al de las Musas. Se trata de un mandato que señala de manera tan extraordinaria lo que ha de ser pensado, que introduce al pensar, por vez primera, en el camino único del consumir, convirtiéndose así en la destinación [‘Bestimmung’]¹⁸ del mismo. El pensar se encuentra ante un cruce de caminos cuyo lugar es la “casa de

18. Esta palabra, sustantivo verbal de ‘bestimmen’, “determinar”, puede significar tanto “determinación” como, según el contexto, “destinación”, “principio rector”, “principio destinante”.

la noche”, esto es, la de la muerte. Acá ya no cabe distinguir entre “cómo es” -en cuanto φύσις- respecto de “cómo aparece”, sino sólo respecto de “cómo no es”. Ante la división de los caminos “cómo es” y “cómo no es”, no hay lugar alguno para la posibilidad de un λήθειν. Precisamente en relación con esto la ἀλήθεια cobra un sentido diferente, y ello, a partir de la voz media de ese mismo verbo, que se traduce habitualmente como “olvidar”. Así es como la “casa de la muerte” pasa a ser también la “casa del olvido”.

¿Pero en qué sentido el hacer-saber de la “diosa” parmenídea -diosa que trae a la memoria el primer verso de la *Iliada*- hace que la ἀλήθεια se vuelva fructífera? ¿Cuál es el “corazón” de esta última? Que la razón no se engañe a sí misma, tal como ocurre con las opiniones de los mortales, las que “necesariamente llegaron a gozar de prestigio”. Éstas son incapaces de salir de su error [‘Irre’]¹⁹ por el propio esfuerzo, porque su razón no puede, por sí misma, diferenciarse respecto de sí misma, debido a que la fuerza de la costumbre mantiene la razón aferrada a la presencia; no sólo a la de la propia atención respecto de todas las cosas, en su búsqueda del “cómo es” en las φύσις de lo que aparece, puesto que la razón se ve mucho más “forzada”, por así decir, por la presencia del “cómo tiene que ser” bajo la forma del κόσμος, que surge de las φύσις de “lo que aparece” en cuanto contrarias. Las opiniones en cuestión no pueden llegar a desatarse de los ojos, de los oídos, de la lengua.

La razón de los mortales, incluso en cuanto filosófica, se mantiene a oscuras respecto del error [‘Irre’], que debe reconocer como su lugar propio. Λήθεσθαι; en lugar de la voz media, Platón recurre habitualmente al giro λήθειν ἑαυτὸν: engañarse a sí mismo. Aquella razón sólo llega a ver claro por obra de un divino hacer-saber la ἀλήθεια como destinación [‘Bestimmung’] del pensar. La ἀλήθεια es tal en la separación radical, ya decidida, entre “cómo es” y “cómo no es” en cuanto “camino único del indagar”. Acá no se trata de narrar nada; en lugar de ello, el pensar es lle-

19. Este substantivo designa el ámbito u horizonte propio de todo errar, a diferencia del “yerro” [‘Irrtum’], debido a equivocación o falencia humana.

vado al camino único del propio consumir y, precisamente en tal sentido, se ve apartado del λήθειςθαι, del así llamado “olvidar”. El camino “cómo es” es, en cuanto camino, el del pensar que se persuade a sí mismo mediante la reflexión pura -en este caso la βουλή se vuelve λόγος-, mediante el distinguir característico de la misma. A partir de los signos de este camino, el pensar comprende “cómo tiene que ser”: “lo que es” [el ente] perfecto. Este “ente”, que sólo se vuelve la cosa del pensar para la forma inicial de la razón “conceptual”, esto es, para la razón parmenídea, no sólo no es algo que aparece, sino que tampoco es ya algo presente, puesto que se encuentra aislado de toda relación -esencial a la presencia- con lo que aparece. En lugar de ello, el puro presente de la destinación, tal como lo concibió el Saber de las Musas, se vuelve manifiesto en “lo que es”-perfecto. La razón conceptual ha amparado “lo que se cumple por sí mismo” de Homero, Hesíodo y Solón, en “lo que es perfecto”.

¿Qué ocurre, en vista del triple comienzo de la filosofía, con la aseveración de Heidegger, por él mismo incesantemente reconsiderada, de que el sentido de “ser”, desde el comienzo mismo del pensar metafísico, es “estar presente” [‘Anwesen’]? ¿Y qué sucede, además, con la tesis por él previamente sustentada, según la cual la ἀλήθεια es “concebida inicialmente como un rasgo fundamental de la φύσις (Beiträge, GA 65, 329), a causa de su ocultarse? Acá las rectificaciones no tienen sentido alguno; pero sí lo tiene esto otro: clarificar lo que ha sido pensado; clarificarlo en orden a la metafísica abandonada a su “mismo”: escuchándola con un sosiego que sólo se vuelve posible más allá de la explicación -de-sentido [‘Besinnung’] de la modernidad [‘Moderne’] atenta a la separación del hombre venidero respecto del habido hasta el presente.

¿Qué resulta, en orden a lo dicho, del “desocultamiento de la autorización que se retrae”? Autorización que se retrajo por sí misma del “primer comienzo” del pensar. ¿Qué sentido puede tener todavía esto, a la luz de la diferenciación de ese comienzo, tal como ha sido expuesta aquí? Si el pensar ha de ser un pensar autorizado, entonces es válido, para la razón natural, que el pensar se autoriza a sí mismo y que precisamente por ello podría carecer de autorización; para la razón mundanal, que el

pensar obtiene de su cosa la autorización, y ello a través del término medio de su destinación, por donde tiene el carácter de un ingresar en la armonía; sin embargo, visto más de cerca, sólo resulta cabalmente autorizado cuando conoce su propia φύσις; para la razón conceptual es válido, por último, que el pensar, sin tomar en cuenta cosa alguna anterior a él, sólo se ve autorizado por su destinación, por la orden de la misma, y sólo en virtud de tal autorización alcanza su cosa propia: el "ente" [i.e., "lo que es"] ya mencionado.

Estas diferencias valen para cada época de la filosofía; cada una determina su respectiva tarea a partir de la triple posibilidad de vincularse con una σοφία dada. Según ello, la "autorización que se retrae" posee, precisamente para la comprensión de la metafísica en cuanto saber propio de la razón conceptual, una importancia efímera. No así la experiencia heideggeriana del mencionado "desocultamiento", en la medida en que la misma pertenece por entero a la esfera de la modernidad, esto es, a nuestro mundo, en cuanto diferente de una historia que, como historia de la filosofía, ya se ha cerrado y no admite prolongación alguna del pensar metafísico en el pensar técnico. Pero la condición de la historia en cuanto conclusa sólo tiene sentido en orden al concebir puro de la verdad (genitivo objetivo) propia de una σοφία epocal -concebir que sólo se realiza como consumir o un llevar a término- en aquella lógica que le confiere al mismo la debida fuerza de persuasión. Cada época de la filo-sofía concluye en la certeza: ha sido consumado. Sólo en orden al cumplimiento de sus tareas puede comprenderse el partir ['Verscheiden']²⁰ de la razón pura, puesto que conceptual. Y es sólo en relación con ello que se descubre aquella muerte en virtud de la cual los hombres son capaces de volverse mortales. Lo que Heidegger pensó

20. Verbo que en el lenguaje alemán culto significa "morir", y cuyo empleo originario de hallaba restringido al lenguaje bíblico (cf. Paul/Betz, *Deutsches Wörterbuch*, Tübinga 81981, ad v.). Se trata de un "morir" propio del hombre, en cuanto ser espiritual, y que no consiste en la aniquilación absoluta sino en un "partir de este mundo" o en abandonar "esta" vida.

21. Literalmente: "montaña del Ser", pero Heidegger interpreta el substantivo común 'Gebirg', "montaña", como un término derivado del verbo "bergen", "amparar".

como “amparo del Ser” [“Gebirg des Seins”]²¹ tiene que ser “traducido” de tal forma que, en lugar de ello, lo amparado por la razón conceptual es la verdad de la sabiduría epocal que se configuró, en la época media -de la primera acabamos de ocuparnos-, mediante los autores del *Nuevo Testamento*, y en la última, mediante Rousseau, Schiller y Hölderlin. Si las concepciones respectivas son pensadas en la soledad o el aislamiento propio de cuanto “ha partido”, entonces se vuelve perceptible en ellas el silencio [‘Stille’], la lejanía [‘Ferne’] y la misión [‘Geschick’], propios del “claro” [“Lichtung”] heideggeriano.

II

¿Pero cómo puede hablarse de un límite de la modernidad, si hasta ahora sólo se ha tenido en cuenta el pensamiento heideggeriano? Sólo la respuesta de este pensamiento a la pregunta “¿Qué es Metafísica?” abrió camino a una nueva orientación en el modo de enfrentarse con esta última y con la filosofía en general. Y sólo la distinción de la razón, tal como logró configurarse a partir de esa orientación, permitió distinguir las dimensiones explicativas de sentido que constituyen la modernidad. Por último, sólo la arquitectónica correspondiente permite reconocer lo prioritario de la unidad a partir de la cual se torna visible, de manera fundada, el límite de la modernidad.

¿Pero qué significa el hecho de desgarrar el ‘continuum’ heideggeriano que vincula sin solución de continuidad el pensar metafísico con el pensar técnico? ¿Se ve este último, no menos que su presente, privado de un destino propio o “carente”, por así decir, “de misión” [‘geschicklos’]? ¿Qué dice al respecto la distinción de la razón, y con ella la de las ya mencionadas dimensiones explicativas de sentido?

Comencemos por la primera de éstas: en la explicación de sentido referida a la vida interpretada -a su historia (Dilthey), su mundo

(Husserl), su lenguaje (Wittgenstein)-, cobra forma la figura de la razón hermenéutica. Esta ocupa el lugar que otrora correspondió a la razón “conceptual”, cuya naturaleza concipiente se desplegó por entero en lo que ha sido la historia del “amor a la sabiduría”. Pero para una razón atenta sólo a la comprensión del sentido, el concepto puro ha perdido por completo su significado fundamental, puesto que la misma se relaciona ante todo con productos dóxicos²² de la experiencia vivida, que ya no es de suyo racional. Este pensar, que simula ser una Filosofía Primera, obtiene su autorización de un sentido que, en cada caso, ha sido ya vivido.

En cuanto a la otra dimensión: en la explicación de sentido referida a las ciencias -a su lenguaje (Frege), su mundo (Schlick), su historia (Kuhn)-, la razón técnica forja la figura de ‘raciones’ que le es propia. Esta razón ocupa, como que ha de diferenciársela muy bien del entendimiento habitual propio de las técnicas, el lugar que otrora tuvo la razón “natural”; razón cuya naturalidad acabó por quedar completamente cancelada en la mencionada historia. Una φύσις que se oculta carece ya de todo sentido para la razón técnica, porque para las ciencias surgidas de esta última, la “naturaleza” se reduce a lo real en cuanto determinado por la red denotativa que poseen. Los “enigmas” de lo real, por su parte, están situados en el ‘status quaestionis’ de la investigación respectiva y no en una naturaleza que existiese de algún modo por sí misma. Así es como esta razón obtiene su autorización de su rasgo fundamental propio: el técnico.

En cuanto a la última: en la explicación de sentido referida a la naturaleza del hombre -a su historia (Marx), su mundo (Nietzsche), su lenguaje (Heidegger)-, se manifiesta la figura de la razón temporal. Ésta ocupa el lugar que tuvo otrora la razón mundanal, y su mundo aparece en el presente -en un presente que sigue siendo determinado históricamente, puesto que a partir de lo ya sido-, como esencialmente a-cósmi-

22. “Doxische Produkte”: toda manifestación vivencial procedente del opinar y determinada por éste.

co. Aquello que en el κόσμος corresponde al estar presente se presenta como el “futuro” de la naturaleza humana transformada. Lo que mantiene vinculado, en un mismo presente, ese futuro y lo aborrecible en lo ya sido, es sólo el tiempo. Por eso: tiempo y ser, y no: razón y ser. El pensar obtiene su autorización de aquella división del tiempo que apunta a una distinción del hombre respecto de sí mismo, respecto de las expropiaciones de su naturaleza. A diferencia de la historia mencionada, el presente, en el sentido de la modernidad [‘Moderne’], no logra llegar a conocer realmente al hombre ya diferenciado respecto de sí mismo. La sociedad comunista, el superhombre, el mortal, permanecen fuera del campo de la experiencia; se los proclama, sin que su figura posea la debida claridad.

Hacer que la distinción del hombre respecto de sí mismo se torne visible, tal ha sido la tarea cumplida por cada una de las configuraciones epocales de la sabiduría. Y la razón filosófica, al diferenciarse, lo hizo según sus posiciones posibles respecto de la σοφία. Pero, ¿cómo es conocida la φιλοσοφία por las figuras de explicaciones de sentido [‘Besinnungs-Gestalten’] que constituyen la esfera de la modernidad?

En primer término la explicación de sentido referida a la vida interpretada; ella nos hace comprender lo siguiente:

1. Que tras el colapso de la metafísica, tiene que volver a hacerse cargo de su función fundacional y ello, primeramente, mediante el estudio de las objetivaciones históricas de la vida y de su contexto social efectivo, puesto que ella misma es una “función de la sociedad”.

2. Que debe renovarse, en cuanto actividad filosófica, en todas las ciencias y especialmente en la Ciencia Primera, sobre la base de ese método que es la “fenomenología pura”. Al iluminar la constitución “subjética” del mundo, la filosofía vuelve a cumplir su función “humanitaria”.

3. Que su última función, sin embargo, es de carácter terapéutico, y ello, en vista de los problemas patológicos que ocupan al hombre “filosófico”, originados por sus confusiones, debidas un uso literalmente vano del lenguaje.

¿Qué dice acerca de la filosofía de la explicación de sentido referida a las ciencias?

1. Que la filosofía es exterior a la Ciencia Primera, esto es, a la aritmética logicizada, ya que si quisiese ser ciencia, tendría que servirse de los beneficios del lenguaje puramente técnico de aquélla.

2. Que es un saber esencialmente vinculado con las ciencias naturales, sin poder ser considerado como una ciencia propia, pues no pasa de ser un esclarecimiento del sentido de las proposiciones científicas, independientemente de la verificación de las mismas por parte de la investigación.

3. Que, al no ser una ciencia, se la puede pasar por alto, no sólo en la historia de la producción social del conocimiento por parte de la investigación científica, sino también en la indagación de las crisis experimentadas por los métodos con que la ciencia resuelve sus problemas.

¿Y la explicación de sentido referida a la naturaleza expropiada del hombre? Tal explicación rompe con la filosofía por considerarla

1. como una forma de “ideología”, como forma de un reflejo o espejismo de la sociedad civil que encubre la verdad acerca de las relaciones capitalistas de producción, acerca de la expropiación del poder del hombre productivo;

2. como una forma de decadencia y negación de la vida, que engaña al hombre activo en cuanto a la expropiación de su voluntad por obra de valores morales que le han sido impuestos. El “amor a la sabiduría” tiene que ser vencido por el “amor a la vida” y a su locura;

3. como el testimonio decisivo del estado de abandono, por parte del Ser, en que se halla un pensar que, incluso en lo cuestionable del presente histórico, ha olvidado la retención [“Vorenthalt”]²³ de lo que, de suyo, es digno de ser pensado.

Lo cierto es que la filosofía, en cuanto mero trajín académico, ha sido tan incapaz de considerar seriamente estos rechazos, que los ha subordi-

23. Cf. supra, nota 6, pág. 77.

nado a su faena "crítica" acostumbrada.

III

Como arquitectónica racional de sus explicaciones de sentido, la modernidad es una esfera cerrada. ¿Dónde, a partir de la modernidad misma, se divisa en ella un límite franqueable?

La explicación de sentido referida a la vida interpretada no permite reconocer nada semejante. En primer lugar, la corriente no sólo de la vida, reveladora de sentido, sino también de sus objetivaciones, se prolonga sin término alguno. También los diferentes tipos de cosmovisiones, con la sola excepción de la metafísica, se mantienen y ellos, con su respectivo contenido de experiencia vivida, plantean a las disciplinas hermenéuticas tareas siempre nuevas. No menos interminable es, junto con la corriente misma de las experiencias vividas, la faena del análisis fenomenológico. E interminable, por último, es la tarea terapéutica requerida por las consecuencias de la violación de reglas en los juegos del lenguaje, que se arman y desarman sin cesar, inherentes al comportamiento cotidiano. La metafísica se derrumbó ciertamente en cuanto cosmovisión para ser luego rechazada, como un trabajo preliminar privado de toda cientificidad, por parte de "doctrinas científicamente rigurosas"; ello no obstante reaparece, una y otra vez, en la forma de "proposiciones metafísicas". Si el diagnóstico inicial de las mismas señala un límite histórico, la terapia, por su parte, se presenta como una tarea de nunca acabar.

Tampoco para la explicación de sentido referida a las ciencias se descubre límite alguno de la modernidad. En orden a las revoluciones científicas, y precisamente en tal caso, la historia en cuestión es también la de un progreso incesante. El pensar técnico se difunde sin trabas, y ello tanto más resueltamente cuanto que sólo él puede remediar las anomalías que recuerdan la necesidad del control social de las condiciones del medio ambiente afectadas por la aplicación de tecnologías.

Ni una ni otra explicación de sentido dejan entrever la idea siquie-

ra de un límite de la modernidad que fuese franqueable. Sólo muestran el límite ya franqueado: el nuevo comienzo de la filosofía. A diferencia de ambas, para la explicación de sentido situada en el núcleo de la modernidad, el límite franqueado con ella misma es de una importancia secundaria frente al que todavía queda por franquear. El “cómo es” es visto, al igual que su procedencia, son vistos en una relación excluyente respecto del futuro -necesario, posible, no imposible- de la naturaleza humana. El futuro del hombre ya diferenciado respecto de la naturaleza que ha tenido hasta el presente. Si se arriba a tal futuro, y de qué modo, ello es algo que escapa a la autocracia del pensar, puesto que depende -como otrora la presencia del κόσμος para la razón mundanal- de un “Ser”, conviene a saber, del estado del proceso de la producción social, de la tendencia decadente y ascendente de la vida, de la “misión del Ser”. Pero precisamente por ello el futuro se convierte, para el pensar mismo, en una barrera. En este sentido excepcional afirma el pensar su finitud.

A eso le responde, en la así llamada posmodernidad, el temple de ánimo que dice: ningún futuro, y que muestra el palidecer de la experiencia heideggeriana, nietzscheana e incluso marxiana de la expropiación (y no: “alienación”). Junto con esa experiencia desaparece también la misma razón “temporal” y la división del presente, por ella practicada, en lo “habido hasta ahora” y “lo que vendrá”. Así se extingue el único rastro moderno de las configuraciones sapienciales de otrora, de la exigencia que les es propia, de que el hombre se diferencie respecto de sí mismo; la consecuencia de ello es el desmayo de su voluntad para diferenciarse respecto del animal. El futuro desmoronado mueve a imaginar, inicialmente, utopías sociales. Pero éstas sólo sirven para poner de manifiesto, con el mayor énfasis, el único derecho y la única tarea del entendimiento: ocuparse de los requerimientos -que en última instancia también son “éticos”- de la vida cotidiana y de su “hoy” siempre cambiante. En esa ocupación anida el trajín, ya de suyo interminable, de la “discusión” filosófica, inmortal como las nubes.

¿Qué queda acá del mencionado “Ser”? ¿Qué es lo que acá, ante todo, da de pensar?²⁴ La violencia; una violencia sub-económica, sub-consciente, sub-lingüística, indiscernible en cuanto a su legitimación. El pensar se siente desafiado por ella y se entrega así a una crítica en sentido de anti-violencia, de resistencia y de emancipación. Precisamente este sentido es el que se ha vuelto predominante en la comprensión actual de la modernidad.

Con su manifestación más estridente -la violencia del hombre contra el hombre-, la discusión acerca de la violencia susodicha estimula la vanidad de una “Ética” orientada hacia lo apremiante y la mueve a comportarse -tomando la delantera a la sociología, a la psicología y a la lingüística- como Filosofía Primera (Lévinas) y a enfrentarse una vez más, por eso mismo, contra el supuesto predominio de la “Ontología” en toda filosofía habida hasta el presente. Los que usufructúan la “superación”²⁵ heideggeriana del pensar metafísico -ya por lo que concierne al simple conocimiento del mismo, viven de ella- la reinterpretan, en consonancia con el propio hábito crítico, como una crítica a la metafísica. Ni Atenas ni Jerusalén -sea cual fuere el modo en que rezan los clichés del pensamiento submoderno- motivaron el juicio de Heidegger sobre el comienzo del pensar metafísico; juicio decisivo para la determinación del otro comienzo, respecto del primero. Dado que hay aquí una completa ausencia de pensamiento acerca de la diferencia entre “lo que es” [‘Siendes’] y “lo que está presente” [‘Anwesendes’], se habla sin escrúpulo alguno acerca del “privilegio de la presencia” en la tradición del

24. La expresión “da de pensar” reproduce literalmente la alemana, empleada por el autor, ‘gibt zu denken’, cuya traducción gramaticalmente correcta es: “hay que pensar”. Si optamos por la versión literal, es porque la expresión remite, en este contexto, al pensamiento heideggeriano, que, como se sabe, precisamente en la locución verbal alemana ‘es gibt’ = “hay”, ha hecho valer el sentido del verbo ‘geben’ en su acepción propia: “dar”. Cf. M. Heidegger, “Zeit und Sein” en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 21976.

25. El original no dice ‘Überwindung’ (“superación”), sino ‘Verwindung’; aun cuando estos dos substantivos, formados a partir de la misma raíz verbal, suelen ser traducidos del mismo modo, no son sinónimos. El verbo ‘verwinden’ significa “superar” sí, o “vencer”, pero se usa casi exclusivamente en relación con el dolor, la aflicción, la enfermedad y el sentimiento de pesar o de duelo. Cuando Heidegger habla de una ‘Verwindung der Metaphysik’, se refiere a la recuperación o al restablecimiento que adviene tras un período de postración, sufrido, en este caso, por el pensar.

pensar occidental.

Mientras que la razón “temporal” de Heidegger permaneció concentrada en la división del presente, en cuanto esta última se hallaba signada por una “misión”, y más particularmente, dentro ya de esa división, en el advenimiento del mundo de la cosa²⁶, la crítica actual a la metafísica, en el horizonte de la vivencia husserliana -vivencia ciertamente cercenada en lo que hace a la destinación, fundada en el cogito trascendental- tiene ante sí un futuro que surge de una “postergación” -¿de qué?-, y ello por parte de un hombre cuya especificidad se desvanece. Por lo demás, esta reinterpretación del futuro obtura el acceso a la explicación de sentido situada en el núcleo de la modernidad; por no decir nada del acceso a la “desaparecida” razón conceptual de nuestra historia.

Con todo, la crítica submoderna a la metafísica, su aversión a la antigua “facultad de los principios”, al objeto de la razón como totalidad -difamado mediante la asociación con lo “totalitario”-, su pasión por el pluralismo, e incluso su preferencia por la pluralidad de las historias, de los mundos y de los lenguajes, se revela como algo propicio a la investigación de la razón misma (gen. obj.) en cuanto filosófica y, en tal sentido, en cuanto diferenciada.

IV

La arquitectónica de las explicaciones de sentido de la modernidad ha quedado atrás. Pero, ¿en qué sentido? ¿Acaso el pensamiento submoderno, una vez cumplidas las tareas propias de aquélla, quedó librado a

26. La lengua alemana posee dos términos que pueden traducirse por el español “cosa” (lat. ‘res’): ‘Sache’ y ‘Ding’. El autor emplea en este pasaje la palabra ‘Ding’, acerca de cuya interpretación véase: M. Heidegger, “Das Ding” [La cosa] en: *Vortraege und Aufsätze*.

sí mismo? ¿Lo que con él se manifiesta es ya un tipo de razón que franquea el límite de la modernidad, partiendo desde ella misma? Que no es tal el caso, lo muestra la ceguera para con la modernidad como una configuración cerrada. Tampoco ésta, como no puede ser de otro modo, abre por sí misma camino alguno hacia fuera de sí. Sin embargo, en lo expuesto precedentemente se descubre un camino que conduce a un campo abierto, y ello, al renovar la pregunta heideggeriana: “¿Qué es metafísica?” Pero, ¿en qué medida el legado antes mencionado habla por la modernidad toda?

En cada una de sus explicaciones de sentido, el sentido tradicional de “verdad” se ha vuelto cuestionable y ha provocado por doquier el rechazo de su interpretación convencional como ‘*adaequatio rei et intellectus*’: una relación entre cosa y pensar que no tiene en cuenta la destinación.

Tal es lo que ocurre en la explicación de sentido que corresponde a las ciencias. ¿Qué resulta, allí, de la “verdad”? Frege la muestra bajo el significado de objetividad absoluta, rigurosamente separada de toda representación y experiencia vivida; ella es la destinación a la que se subordina, de manera inmediata, el concepto objetivo y, mediado por éste, el pensar relacionante. Para Schlick, aquélla no sólo pierde el rango de destinación frente al pensar y la cosa, sino que, además, lo único que se permite a las ciencias positivas, en relación con la verdad, es que se le aproximen. Lo que saben acerca de lo real, sea ello lo que fuere, sólo puede pretender un grado relativo de probabilidad. Kuhn, por último, llega a cancelar la representación de aquel aproximarse, debido a la imposibilidad de determinar su meta.

En la explicación de sentido que atañe a la vida explicada, y que constituye la dimensión periférica del mundo de la modernidad, se trata de una verdad más originaria, a saber, la del cumplimiento del sentido o la de la mengua y falta del mismo. Dilthey muestra cómo lo uno o lo otro siempre es vivenciado primeramente por el “mismo”, no por el “ego”, y ello, con anterioridad a toda enunciación. Husserl piensa la verdad a partir de la condición propia de los fenómenos, que consiste

en darse por sí mismos; en relación con ellos hay que acreditar el cumplimiento, o no, de la intencionalidad presente en la representación; comenzando por lo vivenciado de manera antepredicativa. Wittgenstein elimina el privilegio convencional del decir “apofántico”, referido a su valor de verdad: ni siquiera para todas las aserciones la verdad puede ser mostrada del mismo modo; una exigencia semejante sólo tiene sentido en ciertos casos. Pero por sobre todas las cosas: el “fundamento inamovible” de las reglas de comunicación en los juegos del lenguaje no es, por su parte, verdadero. Aquí la pregunta rectora ya no es más “¿cómo es?”, sino “¿cómo opera?”, en orden al funcionamiento del lenguaje de la vida cotidiana.

Si en la primera dimensión considerada en primer término se retrajo la verdad entendida inicialmente en relación con el estar presente ante [o el atender a] lo “verdadero”, esto es, ante la φύσις de lo que aparece, en esta otra dimensión se retrae la verdad inteligida inicialmente bajo la determinación del “ente”, y ello, a lo largo del camino de la auto-persuasión mediante la reflexión pura. ¿Y en la dimensión central de la modernidad? La “verdad” que fue, inicialmente, la de la cosa misma, esto es, la de su presencia en la forma de un κόσμος, cuyo fundamento destinante [‘Bestimmungsgrund’] dio lo que debía ser pensado.

Precisamente aquí, en la explicación de sentido referida a la naturaleza del hombre, la experiencia predominante es la de la no-verdad [‘Unwahrheit’]. Primeramente con Marx, en las relaciones de producción, tal como éstas se han cosificado por el fetichismo de la mercancía y del dinero; con la consecuencia de una humanidad sólo fingida hipócritamente. Luego, con Nietzsche, en la instauración de los valores de la moral cristiana y socialista, donde la vida decadente no tolera la verdad acerca de la verdad, ni tampoco, por ello mismo, el arte de la ilusión bella; con la consecuencia de la “más larga de las mentiras” y de la llegada del “último hombre”. Finalmente, con Heidegger, en el olvido del Ser por parte del pensar metafísico; olvido donde “la autorización que se retrae” permanece oculta; y ello con

la consecuencia de un desocultar meramente técnico, esto es, “disponedor”²⁷ y desafiante.

Desde su punto de partida en la “concordancia”, la recolección [‘Besinnung’] de Heidegger sobre la “naturaleza de la verdad” puede hablar en nombre de la modernidad toda. Sólo él dirime la cuestión de la renuncia al “concepto corriente de verdad” de un modo tal que viene a dar, “destruyendo”, con el comienzo de la filosofía. Es allí donde obtiene, de lo verdadero en el sentido de la φύσις de lo que aparece, el único indicio relativo al rasgo fundamental del ocultarse. Pero sólo el giro hacia el otro comienzo del pensar permite fijar la atención sobre el sentido amparante del ocultarse, sobre el donante [‘das Gewährende’], y ello, incluso en el desocultar determinado por la naturaleza de la técnica o, para decirlo más precisamente, en el desocultamiento de la retracción característica del desocultar. Pero acá el pensamiento de Heidegger, atado a la “temporalidad” de su razón, choca contra la mencionada barrera del futuro. La razón “temporal” permanece supeditada a un advenimiento del que no puede disponer en modo alguno; así como la razón “mundanal” de otrora se hallaba supeditada a una presencia de la que tampoco podía disponer: la del κόσμος de las φύσεις contrarias de cuanto aparece.

El chocar del pensamiento contra la barrera susodicha se expresa, de manera exotérica, en la aseveración de Heidegger: “Tan sólo un dios puede salvarnos”. ¡Cómo si no nos hubiese ya salvado! Con mayor precisión: como si no hubiese salvado a los “finados” en el sentido de la modernidad; aquellos a quienes el “Zeus Salvador”, o Cristo como Redentor del mundo, o la humanidad del hombre, que necesariamente a sí misma se amenaza, pudo haber salvado. Un dios indeterminado, esto es, anónimo, y quien por ello mismo no es posible invocar, no habrá

27. ‘Stellende’; sobre la interpretación del verbo ‘stellen’ (“poner”, “disponer”, etc.), véase: M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik” [La pregunta por la técnica] en: *Vortraege und Aufsätze*. Existe una excelente versión española de este escrito: M. Heidegger, *Ciencia y técnica*, prolog. y trad. por Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984. El volumen incluye, además del mencionado artículo, la traducción de “Wissenschaft und Besinnung” [Ciencia y meditación].

de salvar a nadie.

Pero sería -y es- tan fácil como vano, limitarse a franquear el límite de la modernidad en los términos en que lo hace el pensar de la así llamada posmodernidad. Ello no impide que el fuego fatuo de esta última sea visto como un signo. ¿De qué?

Ya para el pensar de la razón técnica, la relación con una naturaleza que se oculta a sí misma, e incluso con los 'arcana naturae', se volvió un sinsentido. Las estrategias de desenmascaramiento utilizadas por la submodernidad no se ocupan ya de tales relaciones, sino del ocultar-se, más aún, del disimular, como algo privativo del hombre; se ocupan, más precisamente, del encubrimiento y del carácter oculto de las sub-estructuras de la violencia socialmente preforjadas. Precisamente en relación con esto, Foucault reconoció el 'status' especial de la antropología estructural y del psicoanálisis entre las ciencias humanas: ellas penetran en esa tierra de nadie que es el hombre y borran los límites a partir de los cuales éste se concibió a sí mismo. La reverencia del hombre, para consigo mismo cuando menos -precisamente en ella quedó expresado el sentido "positivo" del disimular y, además, el de aquella reticencia para con el hacer-saber que fue el lugar de origen de la ἀλήθεια- se volvió falsa, por así decir, allí donde naufragó la diferencia, sustentada por todas las figuras sapienciales, entre "como es" y "cómo tiene que ser". En efecto, la verdadera reverencia, por así decir, tuvo su despliegue primero y decisivo en la relación de los "mortales" con sus "inmortales" y con sus "muertos". Precisamente esta tríada fue constitutiva del mundo de lenguaje ['Sprach-Welt'] del Saber de las Musas; la misma nace de la distinción elemental entre "estar presente" o "atender" ['Anwesen'] y "estar ausente" o "no atender" ['Abwesen'] en relación con el todo (v. mi libro *Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega*, p. 255ss.)²⁸.

Recordemos: el λήθειν impide una participación posible en el conocimiento y, antes que eso, el testimonio que descansa en el hecho de haber estado presente ante aquello de que se trata. Lo que en el pen-

28. Cf. infra, "Publicaciones de H. Boeder", n° 4.

samiento submoderno se manifiesta como una sorprendente “desvergüenza” -no sólo “falta de distancia”; ésta impide el acercarse desde una lejanía inicial- en la esfera de las relaciones humanas, cancela una reverencia, αἰδώς, que se ha vuelto infundada. Ya Hesíodo previó que en la “edad de hierro” ella sería el último de los dioses en abandonar la tierra de los hombres. Esto significa, traducido al ocaso de la sociedad civil, que, para ella, el reconocimiento autoconsciente, el respeto por el “mismo” del ego, por su “humanidad”, era un elemento que la constituía en cuanto tal; y la dignidad humana preconizada por la época moderna, la dignidad del ciudadano libre, de un hombre que se ha diferenciado respecto de sí mismo en la autodeterminación y formación de su personalidad, descansaba sobre aquella humanidad. Si esa diferenciación carece de un presente propio, si no hay aquí una sof...a que la torne visible (cf. Aristóteles, Poética, cap. 2) entonces cae en el olvido; más precisamente, puesto que pensado en relación con la violencia: se ve reprimida. En tal caso, ¿de qué modo puede pensarse todavía el “resguardo” [“Wahrnis”] heideggeriano en la “naturaleza” de la verdad?

Por lo que atañe a su condición amparante, la misma tiene su lugar de privilegio en la muerte como “amparo del Ser” [“Gebirg des Seins”, *Vortraege und Aufsätze*, 177). ¿Qué muerte es ésta? No se trata, como es obvio, del perecer [‘ableben’]²⁹ de un hombre. ¿En relación con qué muerte pueden los hombres - los “capaces” de ella- volverse mortales en el mundo fundado por la cosa [‘Ding’]? En orden a lo amparante como su rasgo fundamental, Heidegger habla del “escriño de la nada”³⁰ y explica: (escriño) “de aquello que, bajo todo respecto, jamás es algo que

29. Para designar el “morir” propiamente humano la lengua alemana tiene el verbo ‘sterben’; ‘ableben’, en cambio, significa el mero “dejar de vivir”, al margen de la forma de ese acto, y tal como lo experimenta, cuando le llega la hora, todo ser viviente.

30. “Escriño: cofre o caja para guardar joyas, papeles o cosas muy estimadas” (M. Moliner, *Diccionario de uso del español*); aunque el sustantivo “escriño” resulte algo inusual en nuestra lengua, se corresponde por completo, morfológica y semánticamente con la palabra “Schrein” (ingles “schreen”) del texto original, que procede, al igual que la española, del latín ‘scrinium’.

31. “west”, en el original, como forma del verbo ‘wesen’, que se corresponde con el lat. ‘naturari’; ‘natura’ no es, pues, en este caso, un sustantivo, sino una forma verbal activa, que significa: “hace que sea”.

meramente existe, pero que sin embargo 'natura'³¹, e incluso, como el misterio del Ser mismo. Pero esto último continúa siendo siempre pensado en relación con el ocultarse de la φύσις. Por eso aquella expresión no requiere una explicación, pero sí, a buen seguro, una traducción, porque la apariencia de oscuridad descansa aquí en lo venidero del mundo y de sus mortales.

La traducción requerida sólo le es posible a la razón que se libera de la mencionada temporalidad; así como la razón conceptual de cada Época de la Filosofía se diferenció respecto de sí misma en cuanto "natural" y en cuanto "mundanal". La traducción en cuestión da con un presente que ya no está dividido en "lo habido hasta ahora" y "lo venidero", y que por ende tampoco es "temporal".

El límite de la modernidad sólo es franqueado en cuanto el rechazo de todo lo anterior, de todo lo habido hasta ahora, característico de la modernidad, es concebido como una tarea cumplida. Cumplida porque logró desplegar íntegramente nuestro mundo, separándolo de su historia. Si a ésta, finalmente, se la piensa como destemporalizada, entonces la misma cobra la determinación de un "mundo de las profundidades" ['Unter-Welt']³² escondido bajo el nuestro, el mundo visible. En relación con aquél se perfila ahora el sentido contemporáneo de la muerte susodicha: el "haber partido" (o el "haber pasado a mejor vida"), experimentado por aquella razón que fue la única "capaz" de la muerte, y ello con el saber que permite afirmar: "ha sido consumado"; las tareas epocales han sido consumadas, aquéllas que hicieron surgir tal razón en cuanto "filosófica" 'sensu stricto'.

Ya no hay que "sobreponerse" ['verwinden']³³ a la metafísica -¿quién piensa hoy, en efecto, metafísicamente, como no sea en el sentido de un espantajo de metafísica?-, sino al hecho de que la razón conceptual

32. Esta palabra alemana sirve para designar el "reino de los muertos" (y de los dioses de ultratumba) o el "infierno", en la acepción etimológica de este sustantivo de origen latino, formado a partir del adjetivo 'inferus, a, um': "de abajo", "inferior", "subterráneo".

33. Cf. supra, nota 34, pág. 108.

“haya partido”. Lo que ésta ha consumado reclama una nueva “reverencia”; pero antes que ello, el respeto por aquello que le dio, en relación con el consumir, lo que debía ser pensado. Allí donde la explicación de sentido de la modernidad rechazaba, el representar y exponer submoderno se sirve, como bien se sabe, a su sabor. Pero es incapaz, a pesar de todo “de-construir”, de alcanzar aquello que fue originariamente dado, porque permanece a oscuras acerca de la “construcción”, acerca de la arquitectónica epocal de la filosofía y, con mayor razón aún, acerca de la σοφία.

Para decirlo una vez más: el límite de la modernidad no puede ser franqueado hacia una pos-modernidad, sino hacia el presente de la razón “destemporalizada”, que, en el mundo, ha cobrado conciencia del “reino de los muertos” y sale al encuentro de lo consumado por la razón conceptual con el debido reconocimiento, para preservar las figuras sapienciales que la hicieron surgir. Así es aceptado y transformado el “legado”

PUBLICACIONES DE H. BOEDER

de Heidegger.

1. "Origine et préhistoire de la question philosophique de l'*Aition*." Trad. G. Leger. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956), 421-442.

2. "La question de l'*Aition* dans les premiers dialogues de Platon". Trad. G. Leger. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 41 (1957), 3-43.

3. "Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*" [El uso griego temprano de las palabras *Logos* y *Aletheia*]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), 82-112 [= BG, 1-30].

4. *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* [Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega]. La Haya, Nijhoff, 1962, 235 págs.

5. "Milesische Philosophie" [Filosofía milesia]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), 53-57 [= BG, 31-35].

6. "Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt" [El principio de no contradicción o el estado de cosas en cuanto estado de cosas]. En Ludwig Landgrebe (ed.), *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, 141-160. La Haya, Nijhoff, 1965 [=

BG, 239-256].

7. "Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens" [Parménides y el derrumbe del saber cosmológico]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 74 (1966), 30-77 [= BG, 117-169].

8. "Der Ursprung der 'Dialektik' in der Theorie des 'Seienden'. Parmenides und Zenon" [El origen de la "dialéctica" en la teoría del "ente". Parménides y Zenón]. *Studium Generale* 21 (1968), 184-202 [= BG, 95-115].

9. "Zu Platons eigener Sache" [Acerca del tema propio de Platón]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 76 (1968), 37-66 [= BG, 189-222].

10. "Causa exemplaris". En Martin Gosebruch und Lorenz Dittmann (editores), *Argo. Festschrift für Kurt Badt zum 80. Geburtstag*, 15-20. Colonia, Dumont, 1970.

11. "Die 'fünf Wege' und das Princip der thomasischen Theologie" [Las "cinco vías" y el principio de la teología tomásica]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 77 (1970), 66-80 [= BG, 345-361].

12. "Fruitio Dei". En Walter Wimmel (ed.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, 14-20. Wiesbaden, Franz Steiner, 1970 [= BG, 363-370].

13. "Weshalb 'Sein des Seienden?'" [¿Por qué motivo "ser del ente"?]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 78 (1971), 111-133 [= BG, 279-303 & S, 19-43].

14. "Was vollbringt die Erste Philosophie?" [¿Qué consuma la filosofía primera?]. *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig* VII, n° 3 (1973), 3-10.

15. "Leibniz und das Prinzip der neueren Philosophie" [Leibniz y el

principio de la filosofía moderna]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 81 (1974), 1-29.

16. "Der 'Weg des Überzeugens' oder Platons Sorge" [El "camino de la persuasión" o la preocupación de Platón]. En Klaus Döring und Wolfgang Kullmann (eds.), *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zum 65. Geburtstag*, 125-138. Amsterdam, Grüner, 1974 [= BG, 223-238].

17. "Das Verschiedene im 'anderen Anfang'." En Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, 3-35. Hamburg, Meiner, 1976. [= S, 45-80].

18. "Das natürliche Bewußtsein" [La conciencia natural]. *Hegel-Studien* 12 (1977), 157-178.

19. "Vernunft und Wissenschaft" [Ciencia y razón]. *Sitzungsberichte und Mitteilungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 1978, n° 2, 4-44.

20. *Topologie der Metaphysik* [Topología de la Metafísica]. Friburgo/Munich, Alber, 1980, 714 págs.

21. "Reason in Present Thought". *Research in Phenomenology* 11 (1981), 159-175. [= S, 133-148].

22. "Was ist Physis?" [¿Qué es Physis?]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 32 (1981), 129-151 [= BG, 69-94].

23. "Vom Begriff in der aristotelischen Poetik" [Del concepto en la Poética aristotélica]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 34 (1982), 47-65 [= BG, 257-277].

24. "An End with Distinction". *Research in Phenomenology* 13 (1983), 149-158. [= S, 121-130].

25. "Von der Kunst in 'absoluter Bedeutung'." [Del arte en "sentido absoluto"]. En Frank Steigerwald (ed.), *Martin Gosebruch zu Ehren. Festschrift anlässlich seines 65. Geburtstag*, 9-14. Munich, Hirmer, 1984.

26. "Dilthey 'und' Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen." [Dilthey "y" Heidegger. Acerca de la historicidad del hombre]. *Phänomenologische Forschungen* 16 (1984), 161-176. [= S, 149-159].

27. "La considerazione filosofica del linguaggio", trad. Maria Failla. *Paradigmi* 3 (1985), 35-50.

28. "Il Distacco di Heidegger da Dilthey nella sua Questione sull'Essenza della Verità", trad. Patricia Cippolletta. En: Franco Bianco (ed.), *Dilthey e il Pensiero del Novecento*, 228-234. Milán, Franc Angel, 1985.

29. "Natur und Menschenwesen" [Naturaleza y ser del hombre]. *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 3, (Tokyo 1985), 27-39.

30. "Discussione sulla 'ratio' in Dilthey e Heidegger", trad. Francesco Donadio e Rosella Bonito Oliva. En: Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo (eds.), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, 419-429. Bologna, Società editrice il Mulino, 1985.

31. "Nichts Fremdes" [Nada ajeno]. En: Dieter Henrich (ed.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, 87-99. Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

32. "Das Vernunftinteresse an der Sprache" [El interés de la razón por el lenguaje; sinopsis del n° 33]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1985, 71-72. [= S, 213-225].

33. "Vom Vernunftinteresse an der Sprache". *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 4, (Tokyo 1986), 45-56.

34. "Dissensions". En: Kenneth Maly and Parvas Emad (eds.), *Heidegger on Heraclitus: A New Reading. Studies in the History of Philosophy* 5, 167-177. New York, Edwin Mellen, 1986. [= S, 91-99].

35. "¿Por qué motivo 'ser del ente'?" [cf. n° 13], trad. Martín Zubiria. *Philosophia* 46/47 (1986) p. 9- 37.
36. "Sterbliche welchen Todes?" [*i*Mortales de qué muerte?]. En: Walter Brüstle und Ludwig Siep (eds.), *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx*, 38-48. Essen, Die blaue Eule, 1988. [= S, 161-168].
37. *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* [La arquitectónica racional de la modernidad]. Friburgo/Munich, Alber, 1988, 380 págs.
38. "Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments" [Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1988, 95-109 [= BG, 305-321].
39. "¿Qué consuma la filosofía primera?" [cf. n° 14], trad. Martín Zubiria. *Philosophia* 48 (1988), 11-36.
40. "Die Unterscheidung der Vernunft" [La distinción de la razón]. *Osnabrücker Philosophische Schriften* 1989, 10-20. [= S, 101-109].
41. "Vom Schein einer heraklitischen Dialektik" [De la apariencia de una dialéctica heraclíteica]. En: Manfred Riedel (ed.), *Hegel und die antike Dialektik*, 98-106. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1990.
42. "Il Confine del Moderno e il 'Legato' di Heidegger" [cf. n° 46], trad. Elisabetta Ruggerini. *Paradigma* 7, n° 22 (Bari 1990), 45-62.
43. "Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins" [Rousseau o la irrupción de la autoconciencia]. En: Hubertus Busche, George Heffernan und Dieter Lohmar (eds.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, 1-21. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.
44. "Laudatio Karl Heinrich Olsen". Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1989, 21-25.

45. "Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins" [sinopsis del nº 41], Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1989, 167-170.

46. "Action or/and Dwelling". Trad. Marcus Brainard and Friederike-Andrea Dorner. En: Marcus Brainard et al. (eds.), *Heidegger and the Political. Graduate Faculty Philosophy Journal* 14 (New York 1991), 47-59. [= S, 169-181].

47. "Zwielicht der Moderne" [Crepúsculo de la modernidad]. *Philosophische Rundschau* 38 (1991), 275-285. [= S, 199-209].

48. "Die Grenze der Moderne und Heideggers 'Vermächtnis'." [El límite de la modernidad y el "legado" de Heidegger]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1990, 75-88. [= S, 183-198].

49. "Laudatio Raymond Klibansky". Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1990, 161-165.

50. "La distinción de la razón" [cf. nº 40], trad. Martín Zubiria. En: *Memoria Gratiaque* (Homenaje a Diego F. Pró), Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1990, 229-246.

51. "Fruitio Dei", trad. Martín Zubiria. *Philosophia* (Mendoza, 1991), 37-46.

52. "Privilege of Presence?". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16 (New York 1992), 77-86. [= S, 81-90].

53. "Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik" [La razón concipiente en la Última Época de la Metafísica]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), 345-360.

54. "Gedenkwort" [Palabras conmemorativas]. En: Sergiusz Michalski (ed.), *Martin Gosebruch* (1919-1992), Gedenkband des Instituts für Kunstgeschichte der Technischen Universität

Braunschweig, Brunswig 1992, 9-16.

55. "Is Totalizing Thinking Totalitarian?", trad. Marcus Brainard. En: Pierre Adler et al. (eds.), *In memoriam David Rapport Lachterman. Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (New York 1994), 299-312. [= S, 241-254].

56. *Das Bauzeug der Geschichte* [= BG]. *Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* [El armazón de la historia. Artículos y conferencias sobre filosofía griega y medieval], editado por Gerald Meier. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 376 pág. [Contiene los artículos 3, 5-9, 11-13, 16, 22, 23, 38, 57-59].

57. "Das sogenannte 'Vergesen' im heraklitischen Gedanken" [El así llamado "olvido" en el pensamiento heraclíteo]. En: BG, 51-67.

58. "Platons Verwandlung der zenonischen Dialektik" [La transformación platónica de la dialéctica zenoniana]. En: BG, 171-187.

59. "Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche" [Las concepciones filo-sóficas de la Época Media]. En: BG, 323-343.

60. "Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche" [Sinopsis del n° 54]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1993, 123-127.

61. "Agire o/e Dimorare" [cf. n° 44], trad. Elisabetta Ruggerini. En: Piero Di Giovanni (ed.), *Heidegger e la Filosofia Pratica*, 125-143. Palermo, S.F. Flaccovio Editore, 1994.

62. "La trasformazione platonica della dialettica zenoniana" [cf. n° 53], trad. Elisabetta Ruggerini. En: Piero Di Giovanni (ed.), *Platone e la Dialettica*, 59-78. Bari, Biblioteca di Cultura Moderna Laterza, 1995.

63. "Die Dimension der Submoderne" [La dimensión de la submodernidad]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 46 (1995), 139-150 [= S, 227-239]. [= S, 227-239].

64. "El límite de la modernidad y el legado de Heidegger" [cf. n° 48],

trad. Martín Zubiria. *Revista de Filosofía*, 87, 1996, pág. 454ss.

65. "Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie" [La distinción del primer comienzo de la filosofía]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 47 (1997), 1-13.

66. "Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der 'Ἀλήθεια.'" [El legado de Heidegger. Acerca de la distinción de la 'Ἀλήθεια.]. En: Ewald Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 4 (1997), 105-120.

67. "Eine Bewegung der mundanen Vernunft" [Un movimiento de la razón mundanal]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVIII (1997), 221-250.

68. "Einheit und Schranke des Nietzscheschen Gedankens" [Unidad y barrera del pensamiento nietzscheano]. En: Giuseppe Cacciatore et al. (eds.), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, vol. II, Omega 1997, 35-44.

69. "Die Tektonik der christlichen sapientia" [La tectónica de la sapientia cristiana]. En: Remigius Bäumer et al. (ed.), *Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift Alma von Stockhausen*. Gustav-Siewerth-Akademie, 1997, 303-321.

70. *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity* [= S]. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997, 360 págs. [Contiene los artículos 13, 17, 21, 24, 26, 32, 34, 35, 38, 46-48, 52, 63 y otros hasta entonces inéditos: "Judge Contemporary Art?", "Europe and the Things of Dwelling", "The Present of Christian sapientia in the Sphere of Speech", "Access to the Wisdom of the First Epoch"].

71. "Logotektonisch Denken" [Pensar logotectómicamente], *Sapientia* (Buenos Aires, 1998), 15-24.

72. "Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst" [La tectónica del pensar submoderno en el fenómeno de su arte], *Sapientia* (Buenos Aires, 1999), 173-185.

73. "Göttliche Paradoxa" [Paradojas divinas], *Sapientia* (Buenos Aires, 1999), 499-512.

74. "¿Juzgar el arte moderno?", trad. Martín Zubiria e Ivana Antón Mlinar. *Cuadernos de Historia del Arte* 17 (Mendoza, 1998-1999), 191-205.

75. "Europa y las cosas del habitar", trad. Martín Zubiria. *Europa* (Mendoza, 2000), 5-21.

76. "Die submoderne Prägung der Linguistic Analysis" [La impronta submoderna del Linguistic Analysis]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. LI (2002), 159-175.

NOTA FINAL

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



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:3136

**Este libro se terminó de imprimir en agosto-septiembre de 2003
en Primera Clase Impresores, Tacuarí 961, Buenos Aires.**

Quien medite con el debido sosiego lo expuesto en los cuatro artículos de este libro, podrá despedirse definitivamente de los clichés que atan nuestra comprensión del saber filosófico y en lugar de los mismos verá surgir ante sí el todo de un presente *ajeno al devenir*, cuyos momentos constitutivos son "historia" (la del "amor a la sabiduría"), "mundo" (el de la modernidad en sentido singular) y "lenguaje" (el de la llamada "posmodernidad"). Ese presente es el de un pensamiento que, en lugar de describir y de narrar, se da a sí mismo el nombre de "logotectónico" porque labra o edifica en el elemento racional del "logos", el orden que vuelve transparente la articulación de aquellos tres momentos en sí mismos y la de ellos entre sí.

